

LA GERARCHIA



Anche Nietzsche ha il suo Socrate. Sono i pensatori liberi. Dicono: “Di cosa ti lamenti? Come sarebbe il trionfo dei deboli, se loro stessi non formassero una forza superiore?”

“Ci inchiniamo al fatto compiuto”: questo è il positivismo moderno: è destinato a portare avanti la critica dei valori, è inteso a respingere qualsiasi chiamata a valori trascendenti, che sono dichiarati fuori moda, ma solo nel ritrovarli, come forze che guidano il mondo attuale. Chiesa, morale, Stato, ecc.: Solo il loro valore viene discusso per ammirarne la forza e il contenuto umano.

Il libero pensatore ha la singolare abitudine di voler recuperare tutti i contenuti, tutto il positivo, ma senza mai interrogarsi sulla natura di questi contenuti che sono considerati positivi, né sull'origine né sulla qualità delle corrispondenti forze umane. È ciò che Nietzsche chiama “fatalismo”.

Il libero pensatore vuole recuperare il contenuto della religione, ma non chiede mai se la religione non contenga proprio le forze inferiori dell'uomo, che piuttosto dovrebbero desiderare di rimanere esterne. Ecco perché non è possibile fidarsi dell'ateismo di un libero pensatore, anche se è un democratico e un socialista: “La Chiesa ci disgusta ma il suo veleno no...”.

Questo è ciò che caratterizza principalmente il positivismo e l'umanesimo del libero pensatore: il “fatalismo”, l'incapacità di interpretare, l'ignoranza delle qualità della forza. Dal momento in cui qualcosa appare come una forza umana o come un fattore umano, il libero pensatore applaude, senza chiedersi se quella forza non è di bassa estrazione, e questo fatto è l'opposto di un fatto nobile: “Umano, troppo umano” .

Poiché non tiene conto delle qualità delle forze, il libero pensiero, per vocazione, è al servizio delle forze reattive e traduce il suo trionfo. Perché l'atto è sempre quello dei deboli contro i forti; "l'atto è sempre stupido, e mi è sempre sembrato più un bue che un dio."

Al libero pensatore Nietzsche oppone lo spirito libero, lo stesso spirito di interpretazione che giudica le forze dal punto di vista della loro origine e delle loro qualità: "Non ci sono fatti, solo interpretazioni".

La critica del libero pensiero è un tema fondamentale nel lavoro di Nietzsche. Senza dubbio perché questa critica scopre un punto di vista secondo cui diverse ideologie possono essere attaccate allo stesso tempo: positivismo, umanesimo, dialettica. Il gusto per l'atto nel positivismo, l'esaltazione del fattore umano nell'umanesimo, la mania di recuperare i contenuti umani nella dialettica.

La parola gerarchia ha due significati in Nietzsche. Significa, in primo luogo, la differenza tra le forze attive e reattive, la superiorità delle forze attive rispetto a quelle reattive. Nietzsche può quindi parlare di "un grado immutabile e innato nella gerarchia"; e il problema della gerarchia è lo stesso di quello degli spiriti liberi.

Ma la gerarchia indica anche il trionfo delle forze reattive, il contagio delle forze reattive e la complessa organizzazione che viene da esse, dove hanno vinto i deboli, dove i forti sono contaminati, dove lo schiavo che non ha cessato di essere uno schiavo prevale su un Signore che ha cessato di essere: il regno della legge e della virtù. E in questo secondo senso, la moralità e la religione sono ancora teorie della gerarchia.

Se si confrontano i due sensi, vedi che il secondo è come l'altra faccia del primo. Facciamo della Chiesa, della morale e dello Stato i signori o i detentori di ogni gerarchia.

Noi, che siamo essenzialmente reattivi, che prendiamo i

trionfi della reazione con una metamorfosi dell'azione, e gli schiavi dei nuovi padroni – noi, che non riconosciamo la gerarchia più del suo rovescio, abbiamo la gerarchia che meritiamo.

Nietzsche chiama schiavo il debole o non meno forte, ma a chi, a prescindere dalla sua forza, è separato da ciò che può. Il meno forte è forte quanto il forte se va fino alla fine, perché la beffa, la sottigliezza, la spiritualità e persino il fascino con cui completa la sua minima forza appartengono proprio a questa forza e non la rendono meno. La misurazione delle forze e la loro qualificazione non dipendono affatto dalla quantità assoluta ma dalla relativa realizzazione. Forza o debolezza non possono essere giudicate dal risultato della lotta e del successo.

Perché, ancora una volta, è un dato di fatto il trionfo del debole: è anche l'essenza del fatto. Si può solo giocare con le forze tenendo conto, in primo luogo, della loro qualità, attiva o reattiva; secondo, l'affinità di questa qualità con il polo corrispondente della volontà di potenza, affermativa o negativa; in terzo luogo, la sfumatura della qualità che presenta la forza in questo o in un altro momento del suo sviluppo, in relazione alla sua affinità. Allora, la forza reattiva è:

1° la forza utilitaristica, adattamento e limitazione parziale;

2.° la forza che separa la forza attiva da ciò che può, che nega la forza attiva (trionfo dei deboli o degli schiavi);

3.° la forza separata da ciò che può, che nega se stessa o si rivolge contro se stessa (regno dei deboli o schiavi).

E, parallelamente, la forza attiva è:

1.° le forze plastiche dominano e soggiogano;

2.º la forza che va fino alla fine di ciò che può;

3.º la forza che afferma la sua differenza, che fa della differenza un oggetto di piacere e affermazione.

Le forze saranno determinate in modo concreto e completamente, solo se si tengono in conto, queste tre coppie di caratteri a loro volta.

L'INTERPRETAZIONE MORALE DEL MONDO



Quanto sopra ci mostra che la domanda non riguarda oggetti, cose, stati di cose, ecc. ma delle molte interpretazioni a cui la realtà può dare origine. Per questo motivo, Nietzsche non esita ad affermare nei suoi frammenti postumi: “non ci sono fatti, solo interpretazioni”. Le cose sono ciò che viene da una certa interpretazione della realtà.

Da questa prospettiva, si comprende meglio perché Nietzsche critichi l'interpretazione morale (che è anche metafisica e religiosa) del mondo fino allo sfinimento: tale interpretazione giustifica e legittima la differenziazione di due mondi e i successivi giudizi di valore che hanno sempre governato la vita del mondo e dell'essere umano. Ad esempio, scrive: “il mondo reale e il mondo apparente – questa opposizione è guidata da me a valutare le relazioni”. Perché una spiegazione morale del mondo? Perché “la morale [è] come l'unico schema di interpretazione con cui l'uomo può sopportare ... una specie di orgoglio? ...”.

La moralità è un autoinganno che dà origine alla distinzione di due mondi e alla predilezione dell'uno per l'altro senza alcuna base: "sappiamo che il mondo in cui viviamo non è morale, non divino, non umano – per troppo tempo l'abbiamo interpretato nel senso della nostra venerazione. Ciò che è veramente grave per esso è la considerazione che la moralità, come la metafisica, è mortalmente confrontata con la vita:

La morale è, quindi, un movimento contro gli sforzi della natura per raggiungere un tipo superiore. Il suo effetto è: la sfiducia nella vita in generale (nella misura in cui le tendenze sono percepite come "immorali") mancanza di significato, nella misura in cui i valori supremi si sentono in contrasto con gli istinti supremi – contro il senso.

Ecco perché afferma che "la moralità è stata finora la più diffamatoria e velenosa della vita". Le differenze nella visione del mondo sono date dalla rispettiva valutazione, perché

Ogni ideale suppone l'amore e l'odio, la venerazione e il disprezzo. Il primum mobile è o il sentimento positivo o il sentimento negativo. Odio e disprezzo sono, per esempio, il primum mobile in tutti gli ideali di risentimento.

Nietzsche vede chiaramente che l'interpretazione morale del mondo non ha fondamento, non poggia su basi solide, su alcun essere assoluto, ma è solo questo: un'interpretazione del mondo, che vuole essere completo, mostrando la sua incoerenza: "La mia tesi capitale: non ci sono fenomeni morali, ma solo un'interpretazione morale di questi fenomeni". Questa stessa interpretazione è di origine "extra-morale". Questa origine extra-morale si riferisce a una relazione tra l'uomo e il mondo prima di tutti i fini, a tutta l'obiettività, a tutta la ragionevolezza del mondo.

L'infermità come accesso al mondo

Che una tale interpretazione del mondo sia basata molto più

sull'infermità (Affekte) che sull'atteggiamento razionale, è spesso sottolineata da Nietzsche. Così, ad esempio, scrive lapidario che "sotto ogni pensiero si nasconde una condizione". E spiega: "tutti i movimenti sono segni di un evento interno ... Pensare non è nemmeno l'evento interiore in sé, ma anche solo un linguaggio dei segni per l'equilibrio del potere della infermità". Le nostre infermità sono quelle, per cui siamo prima in contatto con il mondo, sono il nostro accesso al mondo, e sono pre-teoriche e travolgenti; il pensiero è una formulazione successiva dipendente dalle nostre infermità.

Quindi, posso concludere che: "se abbiamo il diritto di negare la coscienza, difficilmente abbiamo in cambio di negare l'infermità motrici". L'uomo occidentale ha trascurato la questione delle infermità, è passato al livello successivo, riconoscendo nell'essere umano il suo carattere di animale razionale. Ma quello che sostiene è che "tra due pensieri giocano il loro gioco anche tutti le possibili infermità: ma i movimenti sono troppo veloci, ecco perché li ignoriamo, li neghiamo ...". Nietzsche cerca di tornare alla situazione originale: "riconquistare il diritto alle infermità per l'uomo della conoscenza".

Da questa rettifica, fa il passo successivo: dalle infermità all'interpretazione. L'uomo si è concepito come un individuo che interpreta razionalmente e oggettivamente il mondo che lo circonda, ma se una condizione si nasconde sotto ogni pensiero, allora "non si dovrebbe chiedere: 'allora chi interpreta?', Ma interpretando lo stesso, come una forma di volontà di potere, ha esistenza (ma non come un "essere", ma come un processo, un divenire) come condizione. " E in un altro frammento:

La stima del valore morale è un'interpretazione, un modo di interpretare. L'interpretazione stessa è un sintomo di certi stati fisiologici, nonché di un certo livello spirituale di giudizi dominanti. Chi interpreta? Le nostre infermità.

Cerca perfino di mostrare come la tradizione metafisica abbia derivato da queste infermità la stessa definizione di ente:

Più la vita viene da questo sentimento, maggiore sarà il senso che metteremo in ciò che crediamo sia la causa di questa eccitazione. L' "ente" viene quindi catturato da noi in quanto ciò produce un effetto , come ciò che è dimostrato dal suo effetto. - 'Irreale ', ' apparente ' sarebbe ciò che non è in grado di produrre effetti, ma sembra produrli.

Ancor di più: per lui un infermità è fondamentale per quello che è creativo nell'uomo, come la sofferenza, la passione, il pathos. Questa infermità, meglio: il rifiuto di essa, è stata l'origine esistenziale della divisione in due mondi che l'essere umano ha prodotto. In Crepuscolo degli Idoli, Nietzsche offre un approfondimento di questa condizione, ma è solo nei frammenti postumi che troviamo la posizione definitiva riguardo alla sofferenza come un infermità creatrice di due mondi:

Questo mondo è apparente – quindi c'è un mondo vero. Questo mondo è condizionato – di conseguenza c'è un mondo incondizionato. Questo mondo è contraddittorio – quindi c'è un mondo privo di contraddizione. Questo mondo è in divenire – quindi c'è un mondo dell'ente ... Queste inferenze sono ispirate dalla sofferenza: in fondo sono desideri, dove ci sia un tale mondo; Allo stesso modo, l'odio contro un mondo che fa soffrire le persone si esprime in quanto ne immagina un altro, più prezioso: il sentimento dei metafisici contro il reale è qui creatore.

E in un altro frammento: "L' <essere> come l'invenzione di coloro che soffrono con il divenire". Le infermità sono fondamentali nella vita dell'uomo, anche se ha sempre voluto sopprimerli o subordinarli a facoltà superiori. Nietzsche ha chiaramente visto questa situazione disumanizzante quando scrive: "Superamento delle infermità? – No, se questo significa il suo indebolimento e annientamento. Al contrario,

si devono usare. “

LE VERITÀ SONO ILLUSIONI



In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della «storia del mondo»: ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, l'astro si raggelò e gli animali intelligenti dovettero morire.

È con questo incipit che Nietzsche apre Su verità e menzogna in senso extramorale , breve testo scritto nel 1873 e pubblicato postumo, ponendoci davanti alla fugacità del nostro intelletto. Quest'ultimo viene concesso agli esseri più deboli, ai quali è interdetta una lotta fisica come quella tra animali feroci, per ingannarli sul valore dell'esistenza, usando come mezzo la finzione. L'uomo, e più di tutti il filosofo, considera orgogliosamente la propria esistenza e il proprio agire come dominante, centrale, unico; Nietzsche vuole mostrare come questo sia frutto dell'inganno della nostra conoscenza, la quale non ha più o meno rilevanza per l'universo dello svolazzare di una zanzara. Il primo passo che spinge l'uomo a distinguere tra verità e menzogna è il desiderio di vivere pacificamente uscendo dal rozzo «bellum omnium contra omnes». Viene così inventata una «designazione delle cose uniformemente valida e vincolante», ma in che senso l'uomo vuole la verità? L'uomo vuole la verità e respinge l'inganno fintantoché esso si rivela dannoso, ma respinge anche quelle verità che considera distruttive. La designazione

delle cose avviene attraverso il linguaggio, che Nietzsche scompone in due passaggi, o meglio, due metafore: l'immagine prodotta dallo stimolo nervoso (prima metafora) viene plasmata in un suono (seconda metafora). Ogni parola diviene concetto, per adattarsi a innumerevoli casi diversi tra loro, ma comunque simili. Una foglia non sarà mai perfettamente uguale ad un'altra, ma abbiamo bisogno di un concetto che la designi in generale e così tralasciamo le differenze individuali: «ogni concetto sorge dall'equiparazione di ciò che non è uguale».

[...] la natura non conosce invece nessuna forma e nessun concetto, e quindi neppure alcun genere, ma soltanto una x, per noi inattuabile e indefinibile. [...] Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, [...] sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete.

L'uomo giunge alla verità attraverso l'oblio. Nietzsche riconosce lo sforzo dell'uomo nell'andare oltre semplici stimoli sensoriali e nel costruire concetti pur non essendo in possesso di alcun fondamento stabile. Allo stesso tempo ammette però che la verità in sé non esiste, che essa non è altro che l'irrigidirsi di una metafora, generata dalla capacità creativa dell'uomo, ma anche dal suo obliare.

Allo stesso modo un sogno, eternamente ripetuto, sarebbe sentito e giudicato interamente come realtà. Ma l'indurirsi e l'irrigidirsi di una metafora non offre assolutamente alcuna garanzia per la necessità e per la legittimità esclusiva di questa metafora.

Questo vale anche per quanto riguarda le leggi della natura,

che noi conosciamo solo per gli effetti, ovvero per le relazioni che intercorrono tra esse. Quello che ci è realmente noto in queste relazioni è ciò che noi stessi aggiungiamo, cioè lo spazio e il tempo. I numeri e il rigore della scienza matematica sono senz'altro elementi stupefacenti, ma Nietzsche ci mostra come questa regolarità e conformità delle scienze, pur riconoscendone l'inviolabilità, non sia altro che un'imposizione che noi facciamo a noi stessi, introducendo proprietà nelle cose. Noi umani immettiamo regolarità nelle cose, imponendole anche a noi stessi.

L'uomo si costruisce un mondo regolare e rigido, ma al tempo stesso il suo impulso fondamentale a creare metafore trova sfogo nell'arte e nel mito. In questi ambiti l'uomo si sente come nel sogno, «con gusto creativo mescola le metafore e sposta le pietre di con fine dell'astrazione», lasciandosi guidare dall'intuizione. Nietzsche nell'ultima parte dello scritto fa riferimento agli antichi greci, un «popolo ispirato miticamente» e che risulta perciò simile ad un sogno. Attraverso il mito l'uomo si sottrae alla soggezione alla regolarità scientifica e concettuale e si inganna, ma lo fa senza ricevere alcun danno. L'intelletto umano infatti è «maestro di finzione» e, lasciandosi guidare dalle intuizioni, può far sì che la vita si fondi sull'arte, così che la finzione non sia più solo un mezzo per respingere esiti distruttivi, ma anche una modalità di espressione umana in grado di procurare una certa armonia. Ho posto questo testo, breve ma determinante, come punto di partenza in questo capitolo dove vorrei affrontare l'aspetto esistenziale del nichilismo. Come affermato nel capitolo introduttivo, nichilismo significa perdita dei valori, degli orizzonti e del significato della vita, a cui seguono smarrimento e pessimismo. Quello che viene illustrato da Nietzsche in Su verità e menzogna in senso extramorale è il processo con cui l'uomo crea la distinzione arbitraria tra verità e menzogna, dimostrando come non esista una verità in quanto tale, una verità in sé.

Proprio tale consapevolezza è il punto di partenza del nichilismo: non esiste qualcosa che sia vero in sé, tutto è arbitrario, convenzionale. Il linguaggio, mezzo di espressione e di unione degli individui, non è più l'espressione della verità, ma semplicemente la riduzione convenzionale di uno stimolo corporeo a un suono. Lo sfociare della creatività umana nell'arte può portarci, pur sempre nella finzione, ad un'armonia in un certo senso salvifica, questo non elimina però la consapevolezza della fugacità del nostro intelletto e lo smascheramento del suo inganno. L'uomo sembra non avere più alcun fondamento per la sua esistenza, alcuna direzione. In uno dei suoi frammenti (1888) Nietzsche spiega il nichilismo a livello psicologico, come il sentimento di mancanza di senso e di fundamenta:

Il nichilismo come stato psicologico subentra di necessità, in primo luogo, quando abbiamo cercato in tutto l'accadere un «senso» che in esso non c'è, sicché alla fine a chi cerca viene a mancare il coraggio. Il nichilismo è allora l'acquistar

coscienza del lungo spreco di forze, il tormento dell'«invano», l'insicurezza, la mancanza dell'occasione di riposarsi in qualche modo, di tranquillizzarsi con qualcosa ancora- la vergogna di fronte a se stessi, come se ci si fosse troppo a lungo ingannati... [...]

Il nichilismo come stato psicologico subentra, in secondo luogo, quando si è postulata una totalità, una sistematizzazione e addirittura un'organizzazione in tutto l'accadere e alla sua base, sicché l'anima assetata di ammirazione e venerazione gozzoviglia nella rappresentazione generale di una suprema forma di governo e amministrazione [...].

Una specie di unità, una qualunque forma di «monismo»: e in conseguenza di questa credenza l'uomo ha un profondo sentimento della connessione e della dipendenza da un tutto a lui immensamente superiore, è un modus della divinità... «il

bene dell'universale esige l'abbandonarsi del singolo» ... ma, guarda un po', un siffatto universale non c'è! In fondo l'uomo ha perduto la fede nel suo valore, se attraverso di lui non opera un tutto che abbia un infinito valore; egli cioè ha concepito un tale tutto per poter credere nel proprio valore

L'interpretazione della realtà creata dall'uomo nel linguaggio è un'illusione di verità, che viene ad avere un valore reale in quanto mezzo di conservazione fondamentale della vita. L'uomo si è a lungo ingannato e il nichilismo è la consapevolezza di questo inganno. Venendo meno la sistematizzazione del mondo, viene meno anche il valore che l'uomo ha attribuito a se stesso e alla sua conoscenza.

CONTRAPPOSIZIONE TRA L'UOMO INTUITIVO E L'UOMO RAZIONALE



Ci sono momenti in cui l'uomo razionale e l'uomo intuitivo si uniscono, colui che teme l'intuizione è il primo, l'astrazione beffarda; il secondo, l'irrazionale quanto il primo anti-artista. Uno e l'altro pretendono di governare la vita: quello, sapendo come affrontare, attraverso la lungimiranza, la prudenza e la regolarità, i principali vincoli; questo, trascurando, come "eroe pieno e allegro", quei vincoli e assumendo come reale solo la vita condizionata nella finzione e nella bellezza.

Quando, come nei tempi primitivi della Grecia, l'uomo intuitivo manipolava le sue armi in un modo più potente e vittorioso del suo avversario, se le circostanze erano favorevoli, una cultura poteva svilupparsi e la signoria

dell'arte sulla vita poteva essere stabilita. Quindi, quella negazione dell'indigenza, quello splendore delle concezioni metaforiche e, in generale, quell'immediatezza dell'inganno accompagnano tutte le manifestazioni della vita. Quindi, né la casa né l'uscire, i vestiti o l'anfora rivelano che sono un prodotto della necessità; sembra che in tutto questo ci sia da esprimere una felicità sublime e una radiosa serenità olimpica e, per così dire, un gioco serio.

Mentre l'uomo guidato da concetti e astrazioni impedisce semplicemente la calamità attraverso di essi, senza estrarre la felicità dalle astrazioni, aspirando, nient'altro, a liberarsi il più possibile dal dolore; mentre l'uomo intuitivo, che si sviluppa nel mezzo di una cultura, deriva dalle proprie intuizioni, a parte la difesa dal dolore, un flusso costante di chiarezza, di cielo limpido e redenzione.

Chiaro, quando soffre, la sua sofferenza è più intensa; soffre anche più

frequentemente, perché non sa come imparare dalle lezioni dell'esperienza e rientra sempre in una brutta situazione in cui a volte viene coinvolto. e nella sofferenza egli adotta lo stesso atteggiamento irrazionale della felicità; emette acute grida e non trova consolazione.

Molto diverso nelle avversità è il comportamento dell'uomo stoico, educato dall'esperienza e fortemente sostenuto dai concetti! Esso, che di solito cerca solo la sincerità, la verità, uno sviluppo privo di inganno e di protezione contro l'assalto di seduzione, nelle avversità mostra pienamente la sua capacità di fingere, proprio come l'altro nella felicità; non presenta un volto umano mutevole e tremante, ma, in un certo modo, una maschera dignitosa e immutabile; non grida, nemmeno la sua voce è alterata; quando una cupa nube tempestosa cade su di esso, si avvolge nel suo mantello e si allontana con passo lento.

IL SUICIDIO DI DIO E LA COSTATAZIONE DELLA SUA MORTE



In questo articolo rifletteremo sull'analogia esistente tra due cosmovisioni che spiegano e verificano in modo diverso la morte di Dio. Alla luce della volontà di morire e della volontà di potenza, in grado di chiarire rispettivamente Mainländer e Nietzsche, nel legame che ci consente di spiegare la morte di Dio.

Una volta raggiunto questo obiettivo, saranno rivelati sia il significato della volontà di morire che la volontà di potenza, in grado di affrontare questo fatto.

Nella Teleologia dello sterminio, Mainländer dichiara con assoluta convinzione di aver trovato la redenzione al problema dell'esistenza umana al punto di suicidarsi convinto del proprio argomento ontologico. La sua filosofia postula che Dio, saturo del proprio "super-essere", decida in modo suicida e arbitrario la catastrofe assoluta. Secondo questo, l'universo non nasce dal desiderio di una creazione divina, ma è il risultato di un esaurimento della volontà divina.

La volontà di morte (Wille zum Tod) è la coscienza della vita come mezzo per raggiungere la liberazione attraverso la morte. Da questa prospettiva, il mondo si muove "come se" avesse una fine, ma ciò che è realmente voluto non è la vita, poiché questa è solo un'apparizione della volontà di morire.

Inizialmente ci sarebbe stato un improvviso e inconcepibile ritorno della perfezione, senza tempo o spazio, che fino ad ora tende al nulla.

Incredibilmente tutto questo è nella scarica energetica, di ciò che la scienza oggi chiamerebbe il Big Bang. Il corso irreversibile di questa grande esplosione si estende, attraverso l'onnipotente forza creatrice, allo sterminio di tutto quello che ha preceduto, la quale unicamente è solo ancora presente, è che sfocia nello sfinimento.

Per Mainländer la coscienza intuisce, attraverso le trappole della vita, che la non esistenza è migliore dell'esistenza. Questa conoscenza apre all'uomo la possibilità di negare la perpetuazione e tende ad auto-annichilire, per infine consumare il grande ciclo della redenzione (Erlösung) dell'essere: siamo tutti frammenti di un Dio, che come nel Big Bang del "principio-finale" di tutti i tempi, è stato distrutto, desideroso di non-essere.

Nietzsche, pochi anni dopo, riassume la legittimità storica del nichilismo con la frase "Dio è morto". Per Nietzsche Dio e il dio cristiano designa il mondo soprasensibile in generale, cioè la portata delle idee e degli ideali. Questo regno soprasensibile diventa Platone, l'unico vero mondo effettivamente reale, che svaluta questo mondo, che da allora diventa, secondo Nietzsche, un mondo apparente, mutevole e irreale, come l'illusione del mondo reale.

Questo nichilismo – legato al modo di valutare la vita – è contrastato dalla volontà di potenza che afferma il valore della vita e dell'esistenza, rimanendo "fedeli alla terra" contro ogni dottrina nichilista della negazione o auto-annientamento della volontà. Nietzsche crede che ci siano molti altri modi di essere Dio e di affrontare la volontà, non per annientarla come in Mainländer, ma per affermarla fino al suo superamento. La concezione della volontà di potenza sarebbe il risultato di questo pessimismo-fortezza. Possiamo considerare, che solo una filosofia dell'ottimismo supporrebbe che la vita umana abbia un significato o uno scopo degno di uno sforzo, al di là della semplice conservazione.

Tuttavia, un senso ultimo o uno scopo pienamente raggiunto implicherebbe la completa soddisfazione della volontà, che è un'assurdità in tutte quelle cosmovisioni che concepiscono il micro e il macrocosmo in termini sfuggenti; come accade con Schopenhauer (volontà di vivere), Mainländer (volontà di morire) e Nietzsche (volontà di potenza).

È un'affermazione pessimistica, che la vita non abbia letteralmente fine. Tuttavia, è ragionevole sbarazzarsi della considerazione del pessimismo come un atteggiamento che accetta o rifiuta il mondo, la vita o il divenire, secondo un certo tipo di temperamento, il risultato della circostanzialità. La sofferenza nelle cosmologie filosofiche della volontà non è l'indiziaria o l'accidentale, ma l'essenziale, ciò che spiega cos'è il micro e il macrocosmo.

Schopenhauer chiarisce che usa solo un'espressione autenticamente metaforica per sostenere che lo scopo della vita è la conoscenza della volontà. Nel farlo, non si lamenta principalmente di una semplice mancanza di conoscenza della volontà, ma pensa e sta problematizzando la vera natura della cognizione. Nel "riassunto dei principali insegnamenti sul principio della ragione sufficiente data finora", il filosofo fornisce un resoconto del modo in cui varie metafisiche tradizionali sono state sostenute in detto principio.

Di tutte le domande che possono essere poste in base al principio, la più radicale è, senza dubbio, quella proposta da Leibniz:

"Perché l'essere piuttosto che il nulla?" (Pourquoy il ya plustôt quelque ha scelto que rien?) Rispondendo al filosofo dei principi: "Perché Dio è" (Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu).

Con ciò, Dio diventa la ragione suprema dell'Essere, il fondamento supremo e quindi rimane la pienezza dell'Essere che poggia su un fondamento. In modo simile, il pessimismo di

Schopenhauer può essere in parte considerato come un'esclamazione di dolore e profonda rassegnazione di fronte all'inesistenza di Dio e, quindi, di fronte a un dolore finale.

In effetti, la più acuta critica di Nietzsche a Schopenhauer consiste precisamente nella generalizzazione di questo aspetto, che pur essendo centrale nella filosofia di Nietzsche, è solo una parte di una delle molte altre caratteristiche del pessimismo schopenhaueriano. Nietzsche sostiene che più il giudizio e l'affetto di colui che è stato il suo educatore risulta essere, più partecipa a quell'ideale che alla fine è legittimato.

Secondo Nietzsche, Schopenhauer soffre terribilmente della perdita di quell'ideale, sperimentando l'assenza di Dio come sfondo di tutta la vita, che alla fine lo conduce attraverso una profonda riflessione morale a considerare la volontà cosmologica come un'ansia di determinazione oscura che cerca di diminuire il proprio caos metafisico attraverso tutte le proprie oggettivazioni.

Nietzsche conosce la frase di Pascal e crede, al contrario, che ci siano molti altri modi di essere Dio e di affrontare la volontà di vivere, non di negarla, ma di affermarla fino al superamento. La volontà di potenza lo associa esattamente a questo pessimismo-fortezza. Ciò che Nietzsche condanna non è il fatto che la metafisica della volontà di vivere sia ingenua o illusoria, ma soprattutto il fatto che la sofferenza dell'assurdo appartiene a una riflessione profonda e pessimista dell'ordine morale. Messa in pratica, l'unico modo per sbarazzarsi del dolore e della volontà di vivere è la rinuncia concepita da Schopenhauer attraverso l'ascetismo. Da questo fatto risulterebbe che alla fine il volere cerca solo di riposare, cioè cerca il nulla.

Per Mainländer, discepolo di Schopenhauer, la redenzione (Erlösung) può iniziare nella vita rendendosi conto che ciò

che è essenziale non è più quella volontà che ha come scopo la vita, ma ciò che serve come mezzo per la morte. Nella Teleologia dello sterminio, egli indica la via della redenzione relativa al problema dell'esistenza umana.

Mainländer sostiene che la consapevolezza della disintegrazione dell'unità semplice (einfache Einheit) nella molteplicità, unita ai dolori della vita, non indica nulla di diverso che la non esistenza sia meglio dell'esistenza. Questa conoscenza può permettere all'essere umano di negare di perpetuarsi e di auto-annichilirsi, per infine consumare il grande ciclo della redenzione dell'essere, poiché siamo tutti frammenti di un Dio, che come nel Big Bang, è stato distrutto con il "principio- finale" "di tutti i tempi. Questa visione la sostiene formulando varie teorie sulla disintegrazione dell'unità nella molteplicità, la transizione dal campo trascendente all'immanente, la morte di Dio e l'origine del mondo.

Da quanto visto sopra, giunge una visione del mondo che concepisce la storia universale come l'agonia oscura dei frammenti che corrispondevano a un Dio e che, a causa di essa, attrae la distruzione del mondo e del sé per accelerare questo processo, che si traduce in una sofferenza irreversibile. Questo pessimismo autodistruttivo trasmuta il concetto di negazione schopenhaueriana in quello della distruzione.

In relazione all'origine dell'universo, Mainländer si riferisce alla creazione di quest'ultimo come "l'unico miracolo". Riguardo alle dinamiche dell'evoluzione dell'Universo, egli menziona come legge universale "l'indebolimento della forza", affermando che l'Universo si muove "come se" avesse una ragione finale.

I concetti menzionati da Mainländer appaiono collegati, dal punto di vista della moderna fisica-chimica a quelli dell'entropia. Questa è solitamente associata al linguaggio non tecnico, al grado di disordine di un sistema, che gioca un

ruolo fondamentale nelle dinamiche dei sistemi complessi, come esplicitamente menzionato nella seconda legge della termodinamica, e al caos e l'irreversibilità dei processi elementari. Da quanto sopra, viene concepita una visione del mondo che concepisce la storia universale come l'agonia oscura dei frammenti che corrispondevano a un Dio che, quindi, a causa della distruzione del mondo e dell'Io, viene attratto, come obiettivo, nell'accelerare questo processo di distruzione.

“Nella legge di indebolimento, in linea con esso, solo una teleologia dello sterminio potrebbe alleviare quel dolore il cui processo è irreversibile.”

Per Mainländer non ci sarebbe sublimità spirituale nell'ordine degli ingranaggi, a cui esso dovrebbe solo contribuire con la totale disintegrazione: e come ottenere ciò? Attraverso l'autodistruzione o l'auto-disintegrazione. Altrimenti Mainländer postula la castità, la verginità come mezzo più lento di redenzione. Nietzsche deride Mainländer riferendosi a lui nella Gaia scienza, come il “dolce apostolo della verginità”.

La morte di Dio in Nietzsche è verificata in un altro modo.

Nietzsche riconosce attraverso la valutazione del mondo soprasensibile in generale, lo spirito di decadenza, l'odio per la vita e il mondo, la paura dell'istinto, poiché da allora il supremo errore della metafisica, è avere ammesso il “in sì “di un mondo reale di fronte a un mondo apparente, quando solo il secondo per esso è quello reale. Per questo motivo la frase “Dio è morto” non è uno slogan che è stato proposto, ma è la verifica di un fatto. Osserva che Dio è un prodotto della razionalizzazione delle nostre speranze e che il cristianesimo ragiona secondo un desiderio e non sulla realtà. Che Dio sia morto non è da lui compreso solo da una prospettiva teologica, cioè come l'apprezzamento di un ateo che nega categoricamente l'esistenza di Dio.

Ciò che questa frase indica, è ciò che è accaduto alla verità assiologica del mondo soprasensibile in generale e alla relazione con l'essere umano. Quindi un'interpretazione puramente teologica potrebbe portare alla perdita nel mascherare la figura di Dio sostituendola con delle varianti del mondo soprasensibile. Per Nietzsche, Dio rappresenta la concentrazione di tutta la cultura decadente, motivo per cui la concepisce come l'antinomia della vita e la negazione dell'innocenza dell'essere umano. Nietzsche afferma il valore della vita e dell'esistenza contro ogni dottrina pessimista di dissoluzione, da qui le sue critiche feroci a Schopenhauer e Mainländer.

In "Genealogia della morale" analizza filologicamente questa conversione nella volontà del nulla. Il tentativo di evitare il nichilismo senza trasmettere i valori acuisce il problema. Metodologia e processo facile da capire quando si contrappone sia alla teoria della negazione della volontà di vivere di Schopenhauer sia quella della sua distruzione in Mainländer.

ROVESCiare IDOLI



Rovesciare idoli (parola che uso per dire «ideali») – questo sì è affar mio. La realtà è stata destituita del suo valore, del suo senso, della sua veracità, nella misura in cui si è dovuto fingere un mondo ideale...Il «mondo vero» e il «mondo apparente» – in altre parole: il mondo finto e la realtà... (EH, Prologo 2).

Con queste parole Nietzsche presenta, nella sua autobiografia filosofica, la propria attività. L'obiettivo che egli circoscrive come tema più rilevante e decisivo consiste in una

messa in questione della contrapposizione puramente fittizia, ideale, tra un mondo «vero» e un mondo «apparente», la quale porta con sé la svalutazione del piano del reale di cui si è detto sopra. «Rovesciare idoli» viene dunque a essere l'elemento propulsore di quel «contro-movimento» rispetto al nichilismo europeo che prende il nome di trasvalutazione dei valori (NF 1887-'88, 11[411]) e che Nietzsche prospetta quale traguardo dell'umanità a venire.

Quest'ultima, proprio in virtù di un nuovo atteggiamento critico nei confronti del sapere, sarà in grado di vagliare i contenuti tramandati e mai messi in discussione, per poi rivelarne la vacuità e fragilità sul piano teoretico. In questo consiste in effetti l'obiettivo del Crepuscolo degli idoli, che, come spiega Nietzsche, offre uno strumento di guarigione rispetto alla malattia che affligge la sua contemporaneità – la *décadence*. Tale strumento consiste in una metodologia d'indagine che è, per l'appunto, una metodologia critica: «Porre una buona volta domande con il martello e, forse, udire come risposta quel noto suono cavo, che parla dalle viscere gonfiate» (GD, Prefazione).

Non si tratta di un agire distruttivo, come spesso ancora si legge; il percorso che Nietzsche delinea è piuttosto un paziente ma inesorabile lavoro di auscultazione, nel corso del quale gli «idoli eterni» vengono «toccati con il martello come con un diapason» (ibid.), Volontà del nulla e volontà di verità risuonando con fragore proprio perché al loro interno non vi è alcunché di consistente.

Questi idoli – Nietzsche lo rivela nella sezione di *Ecce Homo* dedicata al Crepuscolo – sono proprio le antiche verità, i principi sui quali l'umanità ha fino a oggi edificato il proprio sapere e il proprio agire, e delle quali secondo Nietzsche occorre sbarazzarsi, per poter dare avvio a una nuova stagione di pensiero.

Il Crepuscolo degli idoli sorge pertanto dall'incorporazione delle istanze critiche nei confronti della volontà di verità

che Nietzsche espone al termine della sua Genealogia. Esso, inoltre, si pone in continuità con quest'ultima opera nel momento in cui viene a essere il momento preparatorio della progettata Trasvalutazione dei valori.

Nel Crepuscolo Nietzsche svolge una vera e propria diagnosi delle condizioni fisiologico-antropologiche dell'europeo cristiano, figlio della tradizione di pensiero che vede nella razionalità socratica il suo momento iniziale. Socrate, assieme a Platone, è per Nietzsche il primo *décadent*; in lui, cioè, si manifestano i sintomi di una malattia degenerativa destinata ad affliggere il mondo occidentale (GD, Socrate e EH, Nascita della tragedia 3). La principale conseguenza di questa malattia è di fatto quell'atteggiamento ostile alla vita che in altri luoghi Nietzsche descrive nei termini di una volontà del nulla. Come si legge in particolare nel già citato paragrafo 5 della sezione Morale come contro-natura, infatti, secondo Nietzsche «la morale, come è stata concepita finora [...] è l'istinto della *décadence* stesso», ma soprattutto è «il sintomo di una certa specie di vita; [...] della vita declinante, indebolita, esausta, condannata». L'atteggiamento di condanna della vita che appartiene a questa morale, il suo rivolgersi «contro gli istinti della vita» e l'«attaccare le passioni alla radice», è quindi il prodotto di una determinata fisiologia, che Nietzsche ritiene essersi realizzata per la prima volta all'epoca dei Greci. È proprio in quel mondo, recuperando una sua riflessione giovanile – se si vuole, anche in chiave di strategia editoriale –, che Nietzsche individua il motivo antitetico al tipo umano declinante e negatore della vita, quel principio del dionisiaco che nella Nascita della tragedia era stato messo a tema parallelamente all'elemento apollineo e che nel Crepuscolo torna a giocare un ruolo di particolare rilievo in quanto promotore di un realismo filosofico che deve essere recuperato.

Secondo quanto Nietzsche scrive nel capitolo conclusivo del Crepuscolo degli idoli, il dionisiaco incarna per lui il vero

e proprio motivo antitetico alla volontà del nulla. In esso si esprime «il fatto fondamentale dell'istinto ellenico – la sua “volontà di vita”» che già Platone, anticipando in questo il Cristianesimo, aveva rinnegato (GD, Antichi 2 e 4).

Contrariamente a questa tendenza nichilista, la psicologia dello stato dionisiaco consiste in una completa affermazione della vita, in un «dire di sì» alla vita nei suoi aspetti più terribili, e quindi in un «coraggio di fronte alla realtà» che Nietzsche attribuisce ad esempio a Tucidide (GD, Antichi 2). Lo storico greco è in effetti qui direttamente contrapposto a Platone proprio in ragione del suo realismo. Egli, a detta di Nietzsche, era in grado di «vedere la ragione nella realtà»; in lui trova espressione «la cultura dei realisti: quell'inestimabile movimento in mezzo all'impostura morale e ideale delle scuole socratiche dilaganti ovunque» (ibid.). In contrasto con la tendenza declinante degli istinti greci, Tucidide risulta essere l'«ultima rivelazione di quella forte, severa, dura fattualità, che stava nell'istinto degli antichi Elleni» (ibid.). Egli si distingue in particolare da Platone, il quale è per Nietzsche «un codardo di fronte alla realtà» che «fugge nell'ideale; Tucidide ha se stesso in proprio potere, di conseguenza tiene anche le cose in proprio potere» (ibid.).

La spiritualità forte che Nietzsche individua in Tucidide è l'elemento fisiologico che ha permesso a quest'ultimo di contrastare la malattia della *décadence* e di mantenersi in uno stato di salute. Tale condizione era propria dei greci nell'epoca della massima espressione del «sentimento tragico», una sensibilità oramai persa proprio per la difficoltà di reggere il peso di terrore e compassione e di essere «noi stessi l'eterno piacere del divenire » (GD, Antichi 5).

L'invito di Nietzsche a recuperare un atteggiamento dionisiaco di fronte all'esistenza consiste pertanto in questa avversione per i motivi pessimisti che si possono ritrovare già in Aristotele, il quale parla di una *catarsi* delle passioni, del

cui peso l'uomo dovrebbe volersi alleggerire (ibid.). Tutto questo è, ancora una volta, solo espressione di un'incapacità prima di tutto fisiologica di gestire tale carico, la cui espressione più sublimata viene a essere, in epoca moderna, la schopenhaueriana volontà del nulla. Al contrario, secondo Nietzsche «l'artista tragico non è un pessimista, – egli dice precisamente sì perfino a tutto ciò che è problematico e terribile, egli è dionisiaco...» (GD, "Ragione" 6).

Il tema del realismo in senso anti-nichilistico, un realismo inteso come sguardo coraggioso rivolto al carattere terribile dell'esistenza, è presente nel Crepuscolo anche in relazione a un'altra personalità che per Nietzsche è esemplare: Johann W. Goethe. Questi è «l'ultimo Tedesco del quale [Nietzsche] abbia un profondo rispetto» (GD, Scorrubande 51), in ragione di un'affinità spirituale che renderebbe Goethe «non un evento tedesco, ma europeo» (GD, Scorrubande 49)¹⁴. Agli occhi di Nietzsche, Goethe si è saputo elevare al di sopra della propria contemporaneità e ha offerto uno sguardo diverso da quello che la tradizione imponeva. In altre parole, «Goethe era, in mezzo a un'epoca disposta verso l'irreale, un realista convinto: disse di sì a tutto quanto gli era in questo affine» (ibid.).

In lui, pertanto, Nietzsche ritrova quell'atteggiamento nei confronti del reale e del naturale che è proprio delle nature forti e che si pone agli antipodi del nichilismo pessimista schopenhaueriano. Goethe incarna la speranza che la cultura tedesca possa produrre un tipo umano differente, che l'umanità declinante non sia destinata a proseguire nel suo percorso degenerativo, ma che sia in grado di risollevare lo sguardo ed elevarsi a una nuova cultura affermativa. Come scrive ancora Nietzsche, «Goethe concepì un uomo forte, di elevata cultura», in grado di contrastare le forze disgreganti della *décadence* («che tiene a freno se stesso e ha rispetto di sé» e «sa usare a proprio vantaggio ciò di cui una natura media perirebbe») e di guardare al mondo entro cui è inserito «con un fatalismo

gioioso e fiducioso» (ibid.). Questo tipo umano, che Nietzsche chiama uno «spirito divenuto libero », è promotore di un atteggiamento positivo rispetto alla vita, di una sua affermazione che nasce dalla «fede che solo ciò che è singolo sia riprovevole, che nell'intero tutto si redima e si affermi – egli non nega più... Ma questa fede è la più elevata di tutte le fedi possibili: io l'ho battezzata con il nome di Dioniso. – » (ibid.).

Come si può notare, il discorso di Nietzsche è estremamente coerente nel ribadire la medesima costellazione tematica nel momento in cui si trovi ad affrontare la questione del rapporto dell'uomo nei confronti dell'esistenza. La sua diagnosi del nichilismo europeo e della volontà del nulla che sta alla base della degenerazione antropologica prodotta da duemila anni di cultura metafisica, lo porta a concepire come unico strumento di guarigione un atteggiamento in cui non vi sia traccia di negazione alcuna. Nietzsche, evidentemente, ragiona per contrapposizione: avendo individuato il principio che ha prodotto il male che si vuole debellare, egli immagina che il principio opposto possa produrre un tipo umano differente e "sano".

Pertanto, al nichilismo derivante dal rifiuto della realtà naturale, dal rifiuto della vita, Nietzsche contrappone un incondizionato dire di sì a quest'ultima e un puro realismo che di essa affronti apertamente la complessità e ricchezza. Nel Crepuscolo degli idoli questo atteggiamento viene esemplificato dalla figura di Dioniso, ma essa è strettamente quanto espressamente legata anche a Zarathustra, che in Ecce Homo viene descritto come «colui che ha la visione più dura, più tremenda della realtà [...]. Ma ancora una volta, questo è il concetto di Dioniso» (EH, Zarathustra 6). I tratti del profeta persiano ci riportano però al punto di partenza di questa riflessione, ovvero al paragrafo conclusivo della seconda dissertazione della Genealogia della morale, in cui Nietzsche preconizzava l'avvento di un «uomo dell'avvenire» in

grado di redimere l'umanità dalla volontà del nulla prodotta dagli ideali ascetici (GM II 24). Come si è detto, a quell'«uomo redentore» Nietzsche attribuisce tratti marcatamente zarathustriani – senza però chiamare in causa la figura del profeta –, tra i quali risalta la sua capacità di «sprofondare [...] nella realtà» (ibid.).

Tutto questo dimostra quindi quanto il tema del realismo venga adottato da Nietzsche in chiave anti-nichilistica, e costituisca per lui un vero e proprio farmaco per contrastare il male della propria epoca. Immergersi nella realtà senza cercare rifugio in un mondo ideale significa infatti dover poi reggere il peso di tutto ciò che essa contiene; ma se si sarà in grado di sopportare tale fatica e di riemergere da quella palude, allora vorrà dire che si possiede una forza spirituale in grado di debellare la malattia e di superare una convalescenza che, per quanto lunga, lascerà spazio a una rinnovata «grande salute».

LE PERSONIFICAZIONI DELLA DIALETTICA



Nella storia della dialettica, Stirner occupa un posto a parte, l'ultimo, il luogo estremo. Stirner era quel audace dialettico che cercava di conciliare la dialettica con l'arte dei sofisti. Sapeva come trovare la strada per la domanda: chi? Sapeva come trasformarlo in una questione essenziale contemporaneamente contro Hegel, Bauer e Feuerbach.

«La domanda: che cos'è l'uomo? Si converte in: chi è l'uomo? Sei Tu quello che deve rispondere. Cos'è? Puntava verso il

concetto da realizzare; a partire da chi è, la domanda scompare, poiché la risposta è personalmente presente nell'interrogante ».

In altre parole, è sufficiente porre la domanda: chi? Condurre la dialettica alla sua vera apertura: saltus mortalis.

Feuerbach ha annunciato l'Uomo al posto di Dio. Ma io non sono più l'uomo o l'essere generico, non sono più l'essenza dell'uomo che non era Dio e l'essenza di Dio. Il mutamento dell'Uomo e di Dio è completo; ma il lavoro del negativo, una volta innescato, è lì per dirci: Tuttavia non sei ancora Tu.

“Io non sono né Dio né Uomo, non sono né l'essenza suprema né la mia essenza, e fondamentalmente è la stessa cosa che concepisce l'essenza in me o fuori di me”. “Poiché l'uomo rappresenta solo un altro essere supremo, l'essere supremo, in breve, ha subito solo una semplice metamorfosi, e la paura dell'Uomo è solo un aspetto diverso del timore di Dio.”

Nietzsche dirà: l'uomo più abominevole, avendo ucciso Dio perché non sopportava la sua pietà, rimane il bersaglio della misericordia degli Uomini.

Il movente speculativo della dialettica è la contraddizione e la sua soluzione. Ma la sua causa pratica è l'alienazione e la soppressione dell'alienazione, dell'alienazione e della riappropriazione. La dialettica rivela qui la sua vera natura: l'arte sommaria tra tutti, l'arte di discutere della proprietà e del trasformare proprietari, l'arte del risentimento. Ancora una volta Stirner ha raggiunto la verità della dialettica nel titolo del suo libro: L'Unico e la sua Proprietà. Considera, che la libertà hegeliana appare come un concetto astratto; “non ho nulla contro la libertà, ma ti auguro qualcosa di più della libertà.”

Tu, non solo dovresti liberarti di ciò che non vuoi, dovresti anche avere ciò che vuoi, non dovresti essere solo un uomo libero, dovresti anche essere un proprietario. ” Ma chi si

appropria o si riappropria? Qual è l'istanza di riappropriazione? Lo spirito oggettivo di Hegel, la conoscenza assoluta, non è ancora un'alienazione, una forma spirituale e raffinata di alienazione? L'autocoscienza di Bauer, la critica umana, pura o assoluta?

L'essere generico di Feuerbach, l'uomo come specie, essenza e sensibilità? Non sono nulla di tutto questo. Stirner dimostra senza difficoltà che l'idea, la coscienza o la specie sono altrettante alienazioni della teologia tradizionale. Le relative riappropriazioni rimangono alienazioni assolute. Rivivendo con la teologia, l'antropologia mi rende proprietà dell'Uomo.

Ma la dialettica non si fermerà finché non diventerò il proprietario ... libero di lanciarmi nel nulla, se necessario. Nello stesso tempo in cui l'istanza di riappropriarsi diminuisce in altezza, larghezza e profondità, l'atto di riappropriarsi modifica il suo significato, esercitandosi su una base sempre più scarna. In Hegel era una riconciliazione: la dialettica era disposta a riconciliarsi con la religione, con lo Stato, con la Chiesa, con tutte le forze che l'alimentavano.

Sappiamo cosa significano le famose trasformazioni hegeliane: non dimenticano di essere devoti. La trascendenza rimane come trascendenza nel seno dell'immanente.

Con Feuerbach, il senso di "riappropriarsi" dei cambiamenti: meno riconciliazione rispetto al recupero, recupero umano delle proprietà trascendenti. Nulla è conservato, tranne l'umano "come un essere assoluto e divino". Ma questa conservazione, quest'ultima alienazione, scompare con Stirner: lo Stato e la religione, ma anche l'essenza umana, rifiutano l'IO, che non è riconciliato con nulla perché annienta tutto, con il suo "potere", con il possedere "commercio", con il proprio "piacere".

Superare l'alienazione significa quindi, puro e semplice annientamento, recupero che non lascia nulla di ciò che recupera: "l'io non è tutto, ma distrugge tutto".

L' "io" che annienta tutto è anche l' "io" che non è nulla: "Solo l'io che si decompone, è l'io che non è realmente io". "Sono il proprietario del mio potere, e lo sono quando sono unico. Nell'unico, il possessore ritorna al creatore del niente di quello che è sorto. Qualsiasi essere superiore a me, che sia Dio o Uomo, si indebolisce davanti al sentimento della mia unità e impallidisce davanti al sole di questa coscienza."

Se baso la mia causa in me, l'unico, riposa sul creatore effimero e deperibile che divora se stesso, e posso dire: ho basato la mia causa sul Nulla ». Il libro di Stirner aveva un triplice interesse: una profonda analisi dell'inadeguatezza delle riappropriazioni nei suoi predecessori; la scoperta della relazione essenziale tra la dialettica e una teoria dell'io, essendo solo il sé come istanza riappropriante; una visione profonda di quella che fu la conclusione della dialettica, con l'io, nell'io. La storia in generale e l'hegelismo in particolare hanno trovato la loro via d'uscita, ma anche la loro più grande dissoluzione, in un nichilismo trionfante. La dialettica ama e controlla la storia, ma ha una storia per cui soffre, che non controlla.

Il senso della storia e della dialettica raccolta, non è la realizzazione della ragione, della libertà o dell'uomo come specie, ma del nichilismo, nient'altro che il nichilismo. Stirner è il dialettico che rivela il nichilismo come la verità della dialettica. Basta che faccia la domanda: chi? L'io unico restituisce a nulla tutto ciò che non è, e questo nulla è precisamente il proprio nulla, il nulla dell'io.

Stirner è troppo dialettico per pensare in termini che non sono proprietà, alienazione e riappropriazione. Ma anche troppo esigente nel non vedere dove porta questo pensiero: all'io che non è nulla, al nichilismo. Quindi il problema di Marx, nell'Ideologia tedesca, trova uno dei suoi significati

più importanti: per Marx si tratta di fermare questo scivolone fatale.

Accetta la scoperta di Stirner, la dialettica come teoria dell'io. Ad un certo punto, dà la ragione a Stirner: la specie umana di Feuerbach rimane un'alienazione. Ma l'io di Stirner, a sua volta, è un'astrazione, una proiezione di egoismo borghese. Marx elabora la sua famosa dottrina del sé condizionato: la specie e l'individuo, l'essere generico e il particolare, il sociale e l'egoismo, sono riconciliati nell'io condizionato secondo le relazioni storiche e sociali. È abbastanza? Qual è la specie e chi è un individuo? La dialettica ha trovato un punto di equilibrio e di arrivo, o solo un ultimo avatar, l'avatar socialista prima della conclusione nichilista?

È davvero difficile fermare la dialettica e la storia sul pendio comune con cui si trascinano l'uno sull'altro: Marx fa qualcosa se non un'ultima tappa prima della fine, la tappa proletaria?

Merleau-Ponty ha scritto un bellissimo libro "Le avventure della dialettica". Tra le altre cose, denuncia l'avventura oggettivista, che si appoggia "all'illusione di una negazione fatta nella storia e al suo soggetto" o che "concentra tutta la negatività in una formazione storica esistente: la classe proletaria". Questa illusione implica necessariamente la formazione di un corpo qualificato: "i funzionari del negativo". Ma se vogliamo mantenere la dialettica sul terreno della soggettività e dell'intersoggettività movibile, è molto dubbio che sfuggirà al nichilismo organizzato. Ci sono figure di coscienza che sono già funzionari del negativo.

La dialettica ha meno avventure che rappresentazioni; naturalista o ontologica, oggettiva o soggettiva, direbbe Nietzsche, nichilista per principio; e l'immagine che offre di positività è sempre un'immagine negativa o invertita.

UN'INTERPRETAZIONE DELLA MORALE GIUDAICO-CRISTIANA: IL RISENTIMENTO



“Buono e malvagio, buono e cattivo” – questo il titolo della prima dissertazione della Genealogia della morale. Come risulta evidente, obbiettivo di Nietzsche è ricercare genealogicamente la genesi di questi concetti e soprattutto la differenza che intercorre tra la determinazione di soggetti buoni o cattivi e la successiva e moralizzata differenza tra bene e male come concetti assoluti.

Dopo aver polemizzato, come abbiamo visto nel primo capitolo, con i moralisti inglesi che ricercano l'origine dei valori morali nella sfera dell'utilità e pongono azioni altruistiche come buone in sé che diventano valori stabili grazie a meccanismi psicologici quali l'abitudine e l'oblio, Nietzsche ricerca quale sia il vero terreno di origine dei valori: buono e malvagio, buono e cattivo. Ciò che muove il suo interesse è la ricerca delle cause per cui questi concetti si sono determinati e le ragioni per le quali nei secoli il loro significato sia mutato fino a diventare l'opposto. Nietzsche pensa che sia importante capire Chi pone questi valori, da Dove ne provenga l'imposizione. Ritrova, al contrario di ciò che si è fatto nelle interpretazioni morali precedenti a lui (inglesi soprattutto), questi valori antitetici come originariamente affermativi, prodotti da una considerazione di se stessi da parte di soggetti forti potenti e vigorosi: i signori. Questi, come corrispettivo della loro forza affermativa, si definiscono buoni e impongono valori, come

forse precedentemente hanno imposto un certo linguaggio.

“Sono stati gli stessi «buoni», vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad aver avvertito e determinato se stessi come buoni, cioè di prim’ordine, e in contrasto con tutto quanto è ignobile e d’ignobile sentire, volgare e plebeo. Prendendo le mosse da questo pathos della distanza si sono per primi arrogati il diritto di forgiare valori, di coniare le designazioni dei valori: che cosa importava loro l’utilità”.

E ancora “il pathos della nobiltà e della distanza, come ho già detto, il perdurante e dominante sentimento fondamentale e totale di una superiore schiatta egemonica in rapporto a una schiatta inferiore, a un «sotto»- è questa l’origine dell’opposizione tra «buono» e «cattivo»”. Secondo Nietzsche, successivamente, con il declinare della forza aristocratica di porre (e soprattutto mantenere) valori e l’avvento dell’ebraismo prima e del cristianesimo dopo, questi valori hanno subito uno spostamento semantico: il non egoistico è stato opposto all’egoistico ed è stato pian piano integrato e identificato con il concetto di «buono», arrivando infine a confondersi con il proprio opposto. Un’accurata ricerca filologica ha permesso a Nietzsche di rintracciare l’origine etimologica dei due concetti, buono e cattivo, in varie lingue anche molto distanti tra loro. Le designazioni del concetto di «buono» nelle diverse lingue hanno avuto una genesi simile:

“Trovi allora che esse (designazioni di buono) si riconducono tutte a una identica metamorfosi concettuale -che ovunque «nobile», «aristocratico», nel senso di ceto sociale, costituiscono il concetto fondamentale da cui ha tratto necessariamente origine e sviluppo l’idea di «buono» nel senso di «spiritualmente nobile», e «aristocratico», nel senso di «spiritualmente ben nato», «spiritualmente privilegiato»: uno sviluppo che corre sempre parallelo a quell’altro, il quale finisce per far trapassare il concetto di «volgare», «plebeo», «ignobile» in quello di «cattivo”.

L'esempio più importante di trasformazione a livello semantico: "è dato dalla stessa parola tedesca «schlecht» [cattivo] che è identica a «schlicht» [semplice]- si confronti «schlechtweg» [semplicemente], «schlechterdings» [assolutamente]- e designava originariamente l'uomo semplice, comune, ancora senza uno sguardo obliquo, gravido di sospetto, unicamente in antitesi all'uomo nobile. Pressappoco intorno all'epoca della Guerra dei trent'anni, abbastanza tardi, dunque, questo significato si modifica in quello oggi corrente.- Questo mi parve, in ordine alla genealogia della morale, una cognizione sostanziale; se essa è stata raggiunta soltanto tardivamente lo si deve all'influenza rallentatrice che ha esercitato il pregiudizio democratico, all'interno del mondo moderno, relativamente a tutti i problemi delle origini". Ciò che si evince da questo importante esempio è come sia un "potere" o, per meglio dire, una forza che, dominando su altre, riesce a imporsi in ogni ambito partendo da quello del linguaggio, considerato anch'esso da sempre in maniera idealistica come già dato e designante direttamente il significato della cosa che rappresenta con il proprio suono.

I valori di buono e cattivo sono imposizioni che si trasformano e cambiano significato in base a chi in un determinato momento storico li domina e indirizza. Vediamo velocemente altri esempi in cui la trasformazione semantica dei concetti di buono e cattivo deriva non direttamente dal loro significato, ma dai caratteri che li costituiscono: l'aristocrazia greca descritta da Teognide definiva i suoi componenti come "i veridici": "la parola coniata in tal senso, "ἔστωλος", significa, secondo la radice, qualcuno che è, che ha realtà, che è reale, che è vero; in seguito, con una trasposizione soggettiva, il vero in quanto veridico: in questa fase della metamorfosi concettuale essa diventa l'espressione caratteristica e il termine di riferimento dell'aristocrazia e travalica in tutto e per tutto nel significato di «aristocratico», per distinguerlo dall'uomo volgare, mentitore, come lo chiama e lo descrive Teognide..." .

In altri termini greci come «κακός» e «δειλός» che designano «il plebeo» contrapposto all'«αγαθός» “è sottolineata la codardia”. Infine, “credo mi sia consentito interpretare il latino bonus «il guerriero»: posto che a buon diritto riconduco bonus a un più antico duonus (confronta bellum=duellum=duen-lum, in cui mi sembra conservato quel duonus). Bonus quindi come uomo della disputa, della disunione (duo), come guerriero: si vede quello che nell'antica Roma costituiva in un uomo la sua «bontà»”.

Nietzsche considera una regola il fatto che lo spostamento semantico avvenga da un principio politico ad uno spirituale e non trova un'eccezione nel fatto che sia la casta sacerdotale che successivamente assurge al potere e di conseguenza connota il significato dei concetti di valori in senso sacerdotale: “ed ecco che si fa avanti per la prima volta il termine di «puro» e «impuro», come segno distintivo delle classi: e anche in questo caso vengono a svilupparsi più tardi termini come «buono» e «cattivo» in un significato non più attinente al ceto”.

Toccando il problema del potere sacerdotale arriviamo al vero centro della prima dissertazione: il sacerdote è il fautore, secondo Nietzsche, del rovesciamento di significato subito dai valori un tempo eticamente intesi di «buono» e «cattivo» che assumono un significato prettamente moralizzato. Il potere sacerdotale ha la necessità di rovesciare i valori stabiliti dalla società cavalleresco-aristocratica poiché non ha altre possibilità di conservarsi. Storicamente la prima aristocrazia sacerdotale che è riuscita ad assumere su di sé il potere, capovolgendo le tavole dei valori stabiliti affermativamente dai “signori”, è stata quella ebraica, “Gli ebrei, quel popolo sacerdotale che ha saputo infine prendersi soddisfazione dei propri nemici e dominatori unicamente attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, dunque attraverso un atto improntato alla più spirituale vendetta”. In questa impotenza, in questo “unico” modo che avevano gli ebrei per conquistare

il potere si coglie la potenza del ressentiment, l'unica possibilità che avevano gli Ebrei di ribaltare la situazione storica a proprio favore era rappresentata dal ribaltamento delle tavole di valori imposti dall'aristocrazia guerriera:

“Sono stati gli ebrei ad aver osato con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore (buono=nobile=potente=bello=felice=caro agli dei), ovverosia «i miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gli impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i deformati sono anche gli unici devoti, gli unici

uomini pii, per i quali soli esiste una beatitudine- mentre invece voi, voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi, gl' insaziati, gli empì e sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i dannati!»...” .

Siamo così giunti al punto focale del paragrafo: il concetto di risentimento, introdotto da Nietzsche in queste pagine della Genealogia della morale come carattere principale di quel movimento da lui inteso come trasvalutante i valori. Movimento che, partendo dall'impotenza (dovuta alla mancanza di forza necessaria all'azione), utilizza gli unici mezzi attraverso i quali può conquistare “potenza” per liberarsi dal giogo al quale dovrebbe naturalmente sottostare. Per comprendere il più precisamente possibile il concetto e il significato di ciò che Nietzsche designa come ressentiment, è necessario appoggiarsi alla geniale interpretazione che ne dà Gilles Deleuze traducendolo in un linguaggio “energetico”. Deleuze intende il risentimento come l'impossibilità di una reazione che non riuscendo ad essere agita diventa qualcosa di sentito. È necessario prima di procedere, comprendere l'utilizzo del concetto di forza e la distinzione tra Azione e Reazione.

Deleuze introduce il discorso sulle forze descrivendo ciò che rappresentano per Nietzsche i concetti di coscienza e di corpo. La coscienza è da intendere per Nietzsche, come per Freud: "una regione dell'io sulla quale si esercita l'influenza del mondo esterno. Essa peraltro, più che in rapporto all'esteriorità, ossia in termini di realtà, viene definita in rapporto alla superiorità, ossia in termini di valori". Questa nuova concezione della coscienza pone anche in un nuovo rapporto il conscio e l'inconscio. Per Nietzsche la coscienza è sempre coscienza di un inferiore rispetto ad un superiore che non è cosciente; la coscienza si pone in un rapporto di sottomissione verso un inconscio che l'asserva e di cui la stessa coscienza è funzione. Nietzsche pensa che la coscienza emerga solo nei casi in cui deve riconoscere un corpo superiore rispetto a sé. Il corpo è dunque il prodotto di un costante rapporto di forze di cui la coscienza è parte, anzi, la parte "inferiore". Un qualsiasi corpo si forma nel momento, prodotto dal caso, di un incontro tra forze che si ordinano e subordinano. Il caso è il rapporto stesso tra le forze ed "essenza" della forza.

"Essendo composto da una pluralità di forze irriducibili il corpo è un fenomeno molteplice la cui unità si determina in base a "un dominio"; in esso le forze superiori o dominanti si definiscono come attive, mentre quelle inferiori o dominate come reattive. Attivo e reattivo sono qualità originarie che esprimono il rapporto tra forza e forza; le forze che entrano in rapporto tra loro non possiedono infatti una quantità a prescindere da una qualità, ma a una differenza di quantità corrisponde sempre anche una qualità".

Dunque, si deve ad una differenza di quantità la differenza di qualità tra le forze. "La qualità non è dunque di per se stessa separabile dalla differenza di quantità"; ed è proprio questa differenza di quantità che costituisce la qualità della forza, in un continuo rapporto tra forze. È necessario introdurre un ultimo elemento, per concludere il discorso

strettamente indirizzato alla descrizione delle forze: la volontà di potenza. Questo nuovo concetto di volontà (che affronteremo direttamente nel quarto capitolo) è il vero elemento che pone la differenza tra le forze: “il vittorioso concetto di «forza», con cui i nostri fisici hanno creato il Dio e il mondo, abbisogna ancora di un completamento: gli si deve assegnare un mondo interno, che io chiamo «volontà di potenza»”. È la volontà di potenza, dunque, l'elemento differenziale della forza che conferisce una certa qualità e che permette alle forze di comandare o obbedire: “la volontà di potenza è l'elemento dal quale derivano sia la differenza di quantità di forze che stanno in rapporto tra loro, sia la qualità che, in questo rapporto, è proprio a ciascuna forza”. La volontà di potenza permette che si produca una differenza nel rapporto tra le forze:

“Essa è il principio della sintesi delle forze, la quale, essendo in relazione con il tempo, fa sì che queste ripercorrano le medesime differenze e che le differenze si riproducano. La sintesi delle forze, della loro differenza e del loro riprodursi è l'eterno ritorno, di cui la volontà di potenza costituisce il principio”.

Non ci si può spingere oltre in questo discorso che rischia di allontanare dal punto focale del paragrafo: il risentimento come non-reazione. Descritte le forze attive e reattive, il loro principio costituente e il prodursi della differenza nel loro rapportarsi vicendevolmente, si può procedere con lo studio delle forze finalizzato alla comprensione del trionfo (storicamente inteso da Nietzsche) delle forze reattive sotto forma di ressentiment e successivamente di cattiva coscienza. È fondamentale per il nostro discorso sul risentimento comprendere una caratteristica delle forze reattive che, forze inferiori che obbediscono, sono comunque delle forze e come tali si estrinsecano. L'obbedire è una delle due caratteristiche delle forze di cui l'altra, opposta, è il comandare.

“Le forze inferiori vengono definite reattive; esse non perdono affatto la loro forza, la loro quantità di forza, anzi, la esercitano e ne garantiscono i meccanismi e le finalità, le condizioni di vita e le funzioni, i fini di conservazione, di adattamento e di utilità”.

La critica di Nietzsche contro il pensiero moderno e contro ogni forma di meccanicismo e finalismo che contrassegnavano tra le altre istituzioni del pensiero anche la scienza del suo tempo, si basa sul fatto che esse considerano le forze solo in maniera reattiva, appunto in termini di adattamento, conservazione utilità. È ovviamente molto più difficile caratterizzare le forze attive che sono plastiche e non appartengono alla coscienza. Tutte le funzioni “coscienti” quali, la memoria, la nutrizione, la conservazione e l’abitudine, sono essenzialmente reattive ed è naturalmente da queste che parte la coscienza per farsi un’idea del mondo. L’attività pura è difficile da cogliere. Per Nietzsche è una forza plastica, creatrice ed affermatrice; è possibile forse intuirlo come ciò che conferisce al corpo la vera forza che gli permette di trasformarsi e ricrearsi al di là della mera sopravvivenza. Un buon esempio può essere riferito alla memoria, sempre considerata in maniera reattiva. Nietzsche introduce già in Sull’utilità e il danno della storia per la vita per poi riprenderlo nella Genealogia della morale, il concetto di dimenticanza attiva, meglio noto come oblio. Questa forza sconosciuta e incomprensibile è segno dell’attività pura. Non il ricordare ogni cosa, ma proprio il saper assorbire e “digerire” il superfluo che ormai è passato.

“Il risentimento denota un tipo le cui forze reattive prevalgono su quelle attive nell’unico modo che è loro possibile, cessando cioè di essere agite. Dobbiamo stare attenti a non definire il risentimento come forza di una reazione e non dobbiamo dimenticare il principio per cui l’uomo del risentimento è colui che non re-agisce. Il termine risentimento contiene un’indicazione rigorosa: la reazione

cessa di essere agita per diventare qualcosa di sentito”.

È importante non considerare le forze reattive come non-forze: “allo stato normale o di salute, il compito delle forze reattive consiste sempre nel limitare l’azione scomponendola, ritardandola ed ostacolandola- in funzione di un’altra forza che agisce su di noi; inversamente, le forze attive fanno esplodere la reazione in un dato istante, in un momento favorevole, in una direzione determinata e al fine di un adattamento rapido e preciso, dando origine così ad un’immediata risposta”.

Il tipo attivo-in salute non è un tipo in cui agiscono solo forze attive, ma è un tipo in cui le forze reattive vengono agite. Perché ci sia salute è necessario che ci sia un giusto rapporto tra forze attive e reattive in modo che le prime comandino e le seconde obbediscano lasciandosi agire.

Il problema del tipo-del-risentimento è che in esso il normale rapporto tra le forze viene capovolto, le forze reattive riescono a dominare su quelle attive nell’unico modo possibile: “La reazione cessa di essere agita per diventare qualcosa di sentito, le forze reattive prevalgono su quelle attive sottraendosi alla loro azione”. A questo punto, il problema che si pone Deleuze è capire come possano queste forze reattive, costituzionalmente meno “potenti” delle forze attive, prendere il sopravvento sottraendosi. Data la difficoltà della spiegazione e trattandosi di un discorso che si appoggia su un linguaggio per così dire “energetico” che cerca di descrivere una dinamica delle forze, Deleuze si serve del discorso ugualmente “energetico” di Freud e pone un paragone con la così detta ipotesi topica.

ISTINTO DELLA DÉCADENCE



L'espressione di matrice schopenhaueriana «volontà del nulla» (Wille zum Nichts) viene utilizzata da Nietzsche a partire dal 1887 e compare in un numero estremamente limitato di passi, tra opere a stampa e carte private. Malgrado la scarsità di occorrenze, essa è dotata di una particolare rilevanza per il pensiero maturo di Nietzsche, in quanto si inserisce in una problematica decisiva prima di tutto per il progetto filosofico ed editoriale della Trasvalutazione dei valori. La sua presenza è infatti attestabile tra il 1887 e il 1888, vero e proprio crocevia della nietzscheana "filosofia dell'avvenire", dal momento che agli estremi di quel biennio si trovano la pubblicazione del quinto libro della Gaia scienza

(redatto nel 1886) e la stesura del manoscritto definitivo dell'Anticristo – che a detta di Nietzsche costituiva, di fatto, la Trasvalutazione nella sua forma conclusiva.

In quel periodo, come noto, Nietzsche tira le fila della propria riflessione sulla morale europea, tracciando i contorni di quella che diviene per lui una questione non solo culturale, ma anche antropologica nel senso più strettamente fisiologico del termine. Nel fare questo, egli non si preoccupa solo di individuare gli elementi critici della forma di pensiero occidentale storicamente determinatasi a partire da Platone, ma, sulla base di questa sua diagnosi, predispone un percorso alternativo che permetta all'uomo di indirizzarsi verso una modalità superiore e più sana (prima di tutto intellettualmente) di esistenza. Il tema della volontà del nulla appartiene evidentemente al momento diagnostico di questo processo, in quanto a esso Nietzsche si riferisce in un senso profondamente negativo. Tuttavia, proprio per la radicalità con la quale questo tema viene trattato, esso risulta essere un efficace mezzo di contrasto per individuare

il male che ammorba il tipo umano declinante cui Nietzsche dedica particolare attenzione dopo l'esperienza dello Zarathustra.

L'ultima occorrenza dell'espressione «volontà del nulla» si trova proprio nell'Anticristo. Al §18 di quell'opera, Nietzsche definisce – criticamente – «il concetto cristiano di Dio», da lui considerato «uno dei più corrotti concetti di Dio che siano mai stati raggiunti sulla terra». Quella cristiana, in particolare, sarebbe una divinità degenerata

fino a contraddire la vita, invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno sì! In Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia del'«al di qua», di ogni menzogna del'«al di là»! In Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!... [In Gotta das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!].

Secondo Nietzsche, nel suo concetto di Dio il cristianesimo ha ipostatizzato l'atteggiamento spirituale di un'umanità oppressa e malata, l'esatto opposto del modello che lo Zarathustra vorrebbe insegnare, quello dell'individuo che si erge sovrano del proprio corpo e dei propri istinti, e che naviga con gioiosa serenità nell'incontrastabile marea del fato. Al contrario, come si legge per esempio nel Crepuscolo degli idoli, il cristianesimo ha sostenuto un atteggiamento ostile ai sentimenti più propri della vita e per il quale Nietzsche adotta l'espressione «contronatura» (GD, Morale come contronatura 4 e 5). Esso consiste, più precisamente, in una morale che si rivolge contro gli istinti della vita, contro le passioni e le brame che costituiscono l'elemento vitale più basilare. Una morale

che, come Nietzsche sottolinea più volte nel Crepuscolo, è manifestazione di un tipo di «vita declinante, indebolita, esausta, condannata»; in altre parole, essa è «l'istinto della *décadence* stesso» (GD, Morale 5) assunto a criterio di giudizio della vita. La posizione a partire dalla quale questo

giudizio viene espresso è in effetti decisiva, secondo Nietzsche: per lui, infatti, «una condanna del vivente resta in ultima analisi solo il sintomo di una certa specie di vita», e la morale che segue dall'umanità mediocre e malata cui egli si riferisce è di fatto quella conforme alla «negazione della volontà di vivere» di cui parla Schopenhauer (ibidem).

Nel cristianesimo trova quindi espressione la volontà del nulla di cui Nietzsche parla nell'Anticristo e alla quale aveva dedicato maggiore spazio nell'unica altra opera pubblicata in cui tale tema compare: La genealogia della morale. Nell'ultimo paragrafo della terza dissertazione di questo testo – di fatto, il paragrafo che conclude l'intera opera – Nietzsche tira le fila delle considerazioni svolte relativamente agli ideali ascetici, la cui funzione principale è stata quella di offrire un senso alla sofferenza dell'uomo (GM III 28). Questo è stato possibile, secondo Nietzsche, salvaguardando il principio metafisico della volontà, elemento portante dell'edificio antropologico occidentale e al quale sembra non essere possibile rinunciare. Poco importa a cosa fosse indirizzata questa volontà, osserva Nietzsche, l'importante era preservarla, non rinunciare a essa a qualsiasi costo.

In questo modo, però, si è dato spazio a una tendenza antivitale e per questo nichilista, dal momento che

questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso – tutto ciò significa, si osi renderne conto, una volontà del nulla, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fondamentalismi della vita, e tuttavia è e resta una volontà! (GM III 28).

La 'volontà del nulla' viene quindi definita da Nietzsche in

un senso squisitamente antropologico. Essa è il principio antitetico alla vita per eccellenza, l'elemento che determina quella avversione a istinti e pulsioni che caratterizza la modalità declinante di esistenza realizzatasi nell'Europa della morale cristiana – il *décadent*. Al tempo stesso, essa possiede un valore esistenziale se si vuole positivo, in quanto è grazie a lei che l'ideale ascetico ha potuto offrire un senso all'interrogativo – ancora una volta schopenhaueriano – relativo al senso dell'esistenza (cfr. FW 357). Nella volontà del nulla si trovano quindi connesse due tendenze apparentemente antitetiche: il bisogno di dare un senso alla propria vita, a costo di ricercare quest'ultimo al di fuori della vita stessa, porta infatti l'uomo a denigrare la vita, manifestando quella forma di avversione di cui Nietzsche parla.

In questa tendenza a cercare un senso a tutti i costi si esprime un più generale bisogno metafisico che in altri luoghi Nietzsche individua come caratteristica dell'umanità occidentale.

Il principio fondamentale, nel caso in questione, è che «un qualsiasi senso [sia] meglio che nessun senso», da cui è possibile concludere che «l'uomo preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere» (GM III 28).

Quest'ultima osservazione posta in chiusura della Genealogia era stata anticipata da Nietzsche nel paragrafo di apertura della terza dissertazione di quell'opera. In quella sede, Nietzsche la presenta come «il fondamentale dato di fatto dell'umano volere, il suo horror vacui: quel volere ha bisogno di una meta» (GM III 1). La paura che la vita non abbia un senso, che non sia possibile offrire principi di orientamento assoluti per trovare la propria strada nella selva dell'umana esistenza, è ciò che l'uomo teme più di ogni altra cosa. Questo, secondo Nietzsche, ha da sempre segnato la sua

crescita spirituale, crescita che è stata poi volontariamente impedita da coloro che su questa paura hanno costruito il proprio potere, offrendo ai disorientati modelli ideali da idolatrare. Questi potenti (siano essi sacerdoti e preti o cattivi filosofi ed educatori) hanno ben compreso quale fosse la necessità fondamentale dell'uomo, il suo bisogno di indirizzare la propria
esistenza verso qualcosa, fosse anche la cosa più estrema, illogica e innaturale. In
ragione di questo, essi hanno operato una «millenaria vivisezione della coscienza» e un «pervertimento del gusto» che ha portato l'uomo a considerare negativamente le proprie tendenze naturali (GM II 24). Al contrario, sono state stimulate «tutte quelle aspirazioni al trascendente, all'anti-senso, all'anti-istinto, all'anti-natura, all'anti-animale, insomma gli ideali esistiti sino a oggi, che sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo» (ibid.).

La volontà del nulla non è che un prodotto di questi ideali ascetici, assieme al «grande disgusto» e al «nichilismo» (ibid.); come si è detto, in essa si manifesta precisamente il tipo di avversione alla vita che tali ideali esprimono, e occorre guardare a essa come al prodotto estremo del disorientamento dell'uomo occidentale. Al termine della seconda dissertazione della Genealogia, nel momento in cui vengono tracciati i contorni di questo esercizio spirituale degenerativo, Nietzsche manifesta però anche la propria speranza in una futura «redenzione dalla maledizione che l'ideale esistito sino a oggi ha posto» sulla realtà (GM II 24). A suo avviso, è infatti possibile attendersi l'avvento di un «uomo dell'avvenire» in grado di contrastare le derive nichilistiche degli ideali ascetici; uno «spirito creatore» dagli evidenti tratti zarathustriani, in quanto, si legge, la sua
«solitudine è fraintesa dal popolo come se fosse una fuga dalla realtà – mentre è soltanto il suo sprofondare, il suo

seppellirsi, il suo inabissarsi nella realtà» (ibid.). All'umanità educata a denigrare vita e mondo, a rifiutare i principi della terra per guardare a vuoti simulacri di conoscenza, Nietzsche contrappone quindi una figura in grado di affrontare compiutamente la realtà che ha di fronte, senza timore di perdersi al suo interno o di rimanere disgustato dagli orrori che in essa potrà incontrare. Lo spirito forte e in salute che «ci redimerà tanto dall'ideale perdurato sinora, quanto da ciò che dovette germogliare da esso, [...] questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla» (GM II 24) sembra quindi dover essere un realista. Ma in che senso ci si deve dire realisti, nella prospettiva di Nietzsche? E quali conseguenza ha questa posizione nell'economia del suo pensiero maturo?

A questi interrogativi si cercherà di dare risposta in quanto segue, con una premessa fondamentale: il realismo di cui si parla in queste pagine non è certo una posizione ontologica o metafisica, ma è piuttosto atteggiamento e pratica esistenziale. In questo senso, quindi, esso si lega strettamente al discorso in qui svolto relativamente alla volontà del nulla e all'interrogativo sul senso dell'esistenza cui quel tema rimanda. Per quanto riguarda, poi, le questioni sollevate, per poterle affrontare compiutamente è necessario aggiungere un ulteriore elemento a quanto detto sopra, completando una triade ideale costituita dalle nozioni di 'volontà del nulla', 'ideale ascetico' e 'volontà di verità'. Se, infatti, la volontà del nulla è conseguenza e prodotto di quell'ideale, Nietzsche è anche particolarmente chiaro nell'individuare nella volontà di verità «il nocciolo» dell'ideale ascetico (GM III 27). Come infatti egli scrive al termine della terza sezione della Genealogia, in un discorso volto a circoscrivere la problematica cui Nietzsche intende dedicare le proprie successive riflessioni filosofiche, l'ideale ascetico riposa su una «sopravvalutazione della verità» e, più precisamente,

su una «fede nella insuscettibilità di valutazione e di critica da parte della verità» (GM III 25). In altre parole, in esso si manifesta quella «volontà di verità» che è per Nietzsche un arrendersi di fronte alla cultura platonico-cristiana e alla «fede in un valore metafisico, in un valore in sé della verità» (GM III 24) che essa ha insegnato. Una volta individuato quale «lacuna di ogni filosofia» il fatto che «l'ideale ascetico è stato fino a oggi padrone di ogni filosofia, [...] che la verità è stata posta come essere, come Dio» e che «non era in alcun modo lecito alla verità essere problema» (ibid.), Nietzsche si propone invece di farsi carico di tale critica e di mettere in questione proprio il valore della verità. Questa operazione può in effetti essere considerata per lo meno uno strumento di quell'opera di redenzione dagli ideali ascetici di cui Nietzsche parla in GM II. Essa sarebbe infatti destinata a chiamare in causa la radice stessa della cultura e morale europee, l'asse portante di un sistema di pensiero che Nietzsche vede collassare su se stesso e del cui crollo si fa promotore e spettatore privilegiato: quel «grande spettacolo in cento atti, che viene riservato ai due prossimi secoli europei, il più tremendo, il più problematico e forse anche il più ricco di speranza tra tutti gli spettacoli... » (GM III 27).

Attraverso l'ideale ascetico, quindi, volontà del nulla e volontà di verità si trovano in relazione. Riflettere sul modo in cui questa relazione si svolga – principalmente, sul motivo per cui entrambe siano per Nietzsche espressione di una forma nichilistica di pensiero – permette di entrare nel merito del summenzionato “realismo” apprezzato da Nietzsche e di intervenire quindi, conclusivamente, sulla funzione di queste tematiche nel contesto del suo pensiero maturo.

LA BESTIA CAOTICA-IMPURA- INCALCOLABILE



Un altro tema dell'aforisma 223 è il tema consueto della vicinanza tra l'esperienza storica e il viaggiare. Nello spazio è possibile trovare i residui viventi delle trascorse epoche storiche, fare esperienza di costumi diversi relativizzando il proprio e moltiplicando le anime nel petto.

Nell'aforisma questo atteggiamento, legato ad un impulso alla libertà, contro "gli intelletti legati e radicati" viene definito un "nomadismo intellettuale" (*das geistige Nomadenthum*). L'espressione, come conferma un appunto di Nietzsche, è di Emerson ed è tratta dal saggio sulla *Storia*.

"Il nomadismo intellettuale è il dono dell'oggettività, oppure il dono di trovare dappertutto uno spettacolo dilettevole. Ogni uomo, ogni cosa è una mia scoperta, è mia proprietà: l'amore che lo anima per tutto gli appiana la fronte".

In un altro frammento, Nietzsche definisce lo stato d'animo del viandante con le parole di Emerson:

“Emerson dice: *“Il valore della vita risiede nelle sue insondabili capacità: nel fatto che io non so mai, se sto diventando un individuo nuovo, che cosa mi può capitare”* Questo è lo stato d’animo del viandante. Importante in Emerson , la paura della cosiddetta scienza – il creatore penetra dalla porta in ogni individuo”.

Il viandante arricchisce la sua esperienza tramite un viaggiare senza meta fissa che comporta uno stato di precarietà e di incertezza, l’esperienza della storia del viandante si contrappone, oltre che alla linearità e sicurezza di un processo cumulativo, a quella “dell’ozioso raffinato nel giardino del sapere” che ha bisogno della storia per riempire il suo vuoto interiore e caratterizza il diletterantismo voluttuoso e ammiccante di Renan (“profumato e gaudente della storia”GM). (Del resto l’immagine del giardino ha in sé l’elemento rassicurante di qualcosa addomesticato a misura dell’uomo).

Su questo tema del viandante si può segnare, però, già la profonda differenza e inconciliabilità tra il mistico e religioso-profetico Emerson (sia pure di un misticismo improntato a elementi di attività e di affermazione del mondo) e la posizione di Nietzsche. Questi mette in primo piano la necessità di un’esperienza reale empirica, molteplice, la permanenza di stadi anteriori, situati nello spazio, la compresenza di più livelli storici. Questo atteggiamento troverà il suo sbocco maturo nell’indagine della *Genealogia*.

Qui si mostrerà la costruzione, attraverso la pluralità, di un soggetto che mantiene in sé la ricchezza delle esperienze (il modello privilegiato è quello del corpo). Per Emerson all’esperienza nomadica si può contrapporre, con altrettanto o maggior profitto, una esplorazione “sedentaria” dell’io: “al mondo primitivo o mondo anteriore io posso giungere immergendomi in me stesso”, sembra cioè trovare nelle esperienze della storia sempre l’eterno elemento umano (“la Superanima”, “l’eterno Uno” etc) e nulla è più lontano di questo da Nietzsche.

L'atteggiamento di Emerson è fortemente debitore dell'idealismo romantico. Se Nietzsche ripete, per alcuni tratti, il modello goethiano del Wilhelm Meister, Emerson si avvicina di più all'interiorizzazione della storia dell'*Heinrich von Ofterdingen* di Novalis: "Mi pare di vedere due strade per giungere alla scienza della storia umana. L'una, faticosa e a perdita di vista, con innumerevoli giravolte, la strada dell'esperienza; l'altra, quasi soltanto un salto, la strada della meditazione".

Risulta a mio parere una critica nei confronti di Emerson questa riflessione del '78 intrecciata ad estratti da questo scrittore:

"Poeti e filosofi fantasiosi sognano che la natura (animali e piante) possa essere intesa semplicemente per amore e intuizione, senza scienza e metodo. La stessa posizione verso l'uomo hanno i metafisici". Del resto Nietzsche sempre avrà una decisa posizione contro il misticismo le cui spiegazioni passano per 'profonde' e "non sono nemmeno superficiali"(FW).

Nietzsche non vuol tornare indietro: la sua diffidenza verso gli aspetti 'romantici' di Emerson è sostenuta dalla definitiva critica agli stessi aspetti presenti in Schopenhauer e Wagner.

Nietzsche continuerà a valorizzare, fino all'ultimo, il tema del nomadismo: ad esempio nelle riflessioni del 1888 sul Codice di Manu, conosciuto nella dubitosa traduzione del Jacolliot. Contro l'irrigidimento, la stupidità che investono anche (soprattutto) i livelli alti (ogni azione è giusta solo se conforme alla legge), la prerogativa della libertà e del movimento, paradossalmente, è negli esseri ibridi, i fuorilegge, nei Chandala: "devono aver avuto per sé l'intelligenza e anche una natura interessante. Essi erano gli unici che avessero accesso alla vera fonte del sapere, l'*empiria* (...)". Nietzsche riassume così le sue critiche al codice di Manu: "manca la natura, la tecnica, la storia,

l'arte, la scienza".

Proprio "la bestia caotica, impura, incalcolabile" ha la prerogativa del nomadismo, dello sperimentare, e costituisce l'unico elemento di movimento di quella solare comunità. Se Nietzsche valorizza la perfezione automatica dell'istinto e il macchinismo del complesso, vuole però evitare l'istupidimento che si accompagna come l'ombra alla forte organizzazione di potenza. Lo sperimentare è affidato ai "nuovi filosofi", agli spiriti liberi che solo in epoche dominate dal costume sono considerati "nemici di Dio" spregiatori della verità, 'ossessi'. "In quanto mentalità scientifiche, si era dei Chandala... Abbiamo avuto contro di noi l'intero *pathos* dell'umanità" (*L'anticristo*).