

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. "

IL MONDO COME DIVENIRE



Nietzsche considera il mondo come il divenire e respinge la

tradizionale concezione metafisica della realtà come costituita da esseri immutabili. Come suggerisce la dottrina della volontà di potenza, il mondo non è un'unità stabile e immutabile, piuttosto è in un flusso costante, derivante dalle lotte di potere dei quanti di potere, che sono semplicemente volontà di potenza. In breve, Nietzsche sostituisce il "mondo dell'essere" della tradizionale metafisica occidentale con il "mondo del divenire". Questa sostituzione porta al nucleo della sua epistemologia, cioè il prospettivismo.

Secondo Nietzsche, il concetto di essere e il mondo stabile, non sono nient'altro che illusioni. Perché, nel mondo dei quanti di potere, che è costantemente in procinto di divenire, non c'è essere, e supporre che ci siano esseri immutabili, o considerare il mondo come un'unità ordinata e stabile, non è altro che un'illusione creata da noi per preservarci in questo mondo caotico. "[N]el mondo non c'è essere", dice Nietzsche, "un certo mondo calcolabile di casi identici deve essere creato per prima cosa dall'illusione: un tempo in cui l'osservazione e il confronto sono possibili, ecc."

Cioè, per prosperare, noi umani abbiamo imposto un tale ordine mondiale al mondo caotico dei quanti di potere: "Perché dobbiamo essere stabili nelle nostre convinzioni se vogliamo prosperare, abbiamo reso il mondo 'reale' un mondo non di cambiamento e di divenire, ma di essere. "Dopo questa imposizione, il mondo è diventato conoscibile e prevedibile ; il mondo del caos è diventato un mondo di ordine con leggi ottenibili da noi. In altre parole, diventa più facile per noi vivere in questo mondo del divenire; come dice Nietzsche "[la] dottrina dell'essere, delle cose, di tutti i tipi di unità fisse è cento volte più semplice della dottrina del divenire, della crescita"

Inoltre, dal momento che questa rappresentazione del mondo illusoria ha dimostrato di avere successo nel mantenere la nostra esistenza, la consideriamo come il mondo reale; cioè, la finzione che abbiamo creato alla fine diventa reale o una

realtà per noi. Quindi, la concezione del mondo come luogo ordinato e stabile in cui vivere in sicurezza, che è calcolabile e formulabile per noi è un mondo illusorio; questo è “un mondo regolato e semplificato su cui i nostri istinti pratici hanno funzionato” e “ci sta perfettamente bene: viviamo in esso, possiamo vivere in esso – prova della sua verità per noi”.

Esaminiamo la struttura dinamica del mondo nietzschiano del divenire, per capire perché la nostra concezione del mondo stabile è un'illusione per Nietzsche.

Come è conosciuto, il mondo, per Nietzsche, è la volontà di potenza; tutto ciò che esiste o è un quantum o un quanto di volontà di potenza.

Questi quanti di potere sono costantemente in lotta l'uno con l'altro per ottenere più potere. Al fine di estendere il loro potere collettivamente, possono costituire costellazioni di potere, in cui, mentre si sforzano di promuovere individualmente il loro potere, cercano anche di promuovere il potere della costellazione nel suo insieme.

Sebbene queste costellazioni di potere possano essere considerate come un'unità di quanti di potere, questa unità non è omogenea. Affinché ogni quanto di potere continui a ricercare dopo aver conseguito più potere in e attraverso questa unità. In altre parole, sebbene costituiscano un'unità per aumentare collettivamente il loro potere, ogni quanto di potere lotta con ogni altro quanto per ottenere più potere.

Questa costante brama di potere è ciò che sono; cioè, questi quanti di potere sono primordiali volontà di potenza. Quindi, il mondo è costruito con tali dinamici quanti di potere, che sono collegati in relazione alla lotta di potere. Ogni quantum di potenza è determinato attraverso questa lotta di potere. “Ogni quanto di potere è designato dal effetto che produce e ciò che resiste “.

Pertanto, le costellazioni di questi quanti di potenza non sono omogenee; una costellazione di potere, come unità di quanti di potere, è un'organizzazione simile a una comunità umana o a una federazione politica. "Ogni unità è unità solo come organizzazione e cooperazione – proprio come una comunità umana è un'unità – in contrapposizione a un'anarchia atomistica, come un modello di dominio che indica un'unità, ma non è un'unità".

Inoltre, un quanto di potere o una costellazione può aumentare il proprio potere solo a scapito di altri; aumenta il suo potere assimilando, dominando e appropriandosi degli altri.

Tuttavia, questo non significa che il quantum di potenza assimilato o incorporato cessi di esistere; è ancora un potere quantico, e cerca ancora i modi per aumentare il proprio potere. Tuttavia, in questo incontro, entrambi i centri di potere cambiano; il loro potere aumenta o diminuisce. "Si tratta di una lotta tra due elementi di potere ineguale: un nuovo assetto di forze viene raggiunto secondo la misura del potere di ciascuno di essi. . . la cosa essenziale è che le fazioni in lotta emergono con diversi quanti di potere".

La lotta di potere tra i centri di potere non si ferma a un certo livello di configurazione di potenza; non c'è alcun punto di equilibrio. Il gioco continua per sempre. Questa lotta conferisce al mondo un carattere dinamico. Il mondo o la realtà costruiti da tali centri di potere sono in un flusso costante; quindi, il mondo non è un mondo dell'essere, ma del divenire.

In questo mondo dinamico di centri di potere, ogni quanto di potenza è determinato dalle sue relazioni con ogni altro quanto di potere. Pertanto, ognuno di questi quanti di potenza viene sperimentato da tutti gli altri in modo diverso; cioè, un quanto di potenza può apparire più potente per un quanto di potere, mentre per un altro appare debole.

Quindi, non esiste una realtà costante e immutabile che sia vissuta come uguale da ogni centro di potere. Cioè, ogni centro di potere sperimenta il mondo in modo diverso in relazione al suo grado di potere; poiché c'è una continua lotta per il potere tra questi centri di potere, il mondo cambia costantemente, il che significa che anche le relazioni tra i centri di potere cambiano e, come sappiamo che un centro di potere è determinato attraverso le proprie relazioni con ogni altro centro di potere, e anche pure questo cambia.

Per Nietzsche, la realtà è la totalità delle azioni e delle reazioni dei singoli centri di potere su ogni altro centro nella loro lotta per il potere; "Il" mondo "è solo una parola per la totalità di queste azioni. La realtà consiste precisamente in questa particolare azione e reazione di ogni singola parte verso il tutto. "

Secondo Nietzsche, quello che diciamo essere il mondo, è in continua evoluzione e il mondo dinamico è necessariamente falso; cioè, "Il carattere del mondo in uno stato di incapacità di formulazione, come" falso ", come" auto-contraddittorio "."

Ciò che diciamo o pensiamo al mondo diventa immediatamente falso, poiché non esiste un ordine stabile nel mondo che ci consenta di comprendere e articolare adeguatamente il modo così come è. Non abbiamo mezzi adeguati di espressione o schemi concettuali per comprendere ed esprimere questo mondo di costante cambiamento. Quindi, la nostra conoscenza del mondo è necessariamente "falsa", ma non nel senso che esiste un mondo stabile e immutabile come oggetto della nostra conoscenza e non siamo riusciti a comprenderlo.

Piuttosto, è nel senso che ciò che diciamo o pensiamo il mondo presuppone un mondo vero, stabile e immutabile, e questo presupposto falsifica il mondo del divenire. Ciò che facciamo come centri di potere è imporre una regolarità e un ordine su questo caotico mondo del divenire per aumentare il nostro

potere. “Non” sapere “ma schematizzare – imporre al caos la stessa regolarità e forma di cui necessitano i nostri bisogni pratici”.

Il mondo o la realtà non sono qualcosa di immutabile, e non sono una cosa stabile una ordinaria unità; ma il caos, creato dalle lotte dei centri di potere.

Ogni centro di potere cerca di costruire un mondo vantaggioso per il proprio benessere fuori da questo mondo caotico, e poiché ogni centro di potere è diverso l'uno dall'altro, ognuno di esso sperimenta il mondo in modo diverso; quindi, la costruzione del mondo si differenzia da ogni altro. In breve, ogni centro di potere interpreta il mondo dalla prospettiva in cui può aumentare il suo potere dominando o assimilando gli altri.

Attraverso l'interpretazione, i centri di potere costruiscono un mondo, che possono aumentare il loro potere dominando e assimilando gli altri. In realtà, come dice Nietzsche “l'interpretazione è di per sé un mezzo per diventare padrone di qualcosa”. Il concetto di interpretazione è un altro importante costituente del prospettivismo di Nietzsche.

INDIVIDUALISMO E RELAZIONISMO



Nel procedere verso una confutazione dell'interpretazione secondo la quale l'individualismo nietzscheano sarebbe una forma radicale di egoismo etico (la posizione morale per cui l'unico obbligo essenziale di un individuo è di promuovere il proprio bene, anche a discapito degli altri individui), è

necessario anzitutto fare una premessa: che nella filosofia nietzscheana si possa trovare una forte tendenza verso un individualismo di tipo morale, è un fatto evidente e innegabile. Ciò si evince, ad esempio, dal seguente passaggio in cui Zarathustra afferma: «S'è scoperto chi dice: questo è il mio bene e questo è il mio male: con codeste parole egli ha fatto tacere la talpa e il nano che dicono: 'buono per tutti, cattivo per tutti'». Tale impronta individualistica acquista il suo pieno senso nel momento in cui è ricondotta alla forte opposizione nietzscheana nei confronti dell'universalismo kantiano, opposizione di cui si fa simbolo la seconda metamorfosi dello spirito che da cammello e dal suo «tu devi» si trasforma nel leone che pronuncia l'«io voglio».

È proprio questa opposizione che spinge Nietzsche a voler enfatizzare, in Za come in altre opere, la necessità di un recupero della prospettiva morale individuale. Tale enfaticizzazione è stata però interpretata da molti critici nei termini di una forma radicale ed estrema di individualismo a cui condurrebbe il prospettivismo nietzscheano. Sebbene in diversi luoghi Nietzsche faccia riferimento a una tendenza al dominio e all'affermazione di sé che caratterizzerebbe l'individuo in quanto espressione di una qualità fondamentale dell'essere (la nota e ampiamente discussa 'volontà di potenza'), il discorso relativo all'esistenza di una molteplicità di punti di vista conduce a ben altri esiti. Per dimostrare tutto questo occorre partire da un punto poco chiaro del prospettivismo nietzscheano, e affrontare la questione di quale sia il soggetto della singola prospettiva. Tale questione permette di mostrare due aspetti in particolare: anzitutto, contrariamente a quanto viene comunemente attribuito a Nietzsche, egli molto spesso non pensa all'individuo umano come referente di una prospettiva, ma chiama in causa soggetti di 'estensione' diversa, quali la specie e la società (soggetti super-individuali), o i centri di forza (soggetti infra-individuali); in secondo luogo, quale che sia il soggetto del prospettivismo, esso rimanda sempre a

una realtà plurale come propria base, una realtà dinamica e caratterizzata dalla relazione reciproca tra le sue parti, che corrisponde al modello naturale che Nietzsche ha in mente sin dal 1881.

Il prospettivismo, pertanto, si fonda su di un modello relazionale che non privilegia alcun soggetto in linea di principio, e all'interno del quale la validità di una particolare posizione emerge a partire dal rapporto con tutte le altre, senza per questo poter mai assumere un valore stabile e definitivo.

Come si è appena anticipato, nei luoghi in cui Nietzsche fa riferimento alla visione prospettica, egli chiama in causa soggetti diversi e più o meno ampi. Il caso più generale è quello della specie animale: in molti passaggi Nietzsche pensa a un soggetto collettivo su base biologica, osservando che, nel corso della propria storia evolutiva, ogni specie ha sviluppato una particolare struttura psicofisiologica funzionale all'adattamento all'ambiente. Per quanto ciascun membro della specie posseda un punto di vista particolare sul mondo (rappresentato molto semplicemente dalla propria posizione spaziale sempre diversa da quella degli altri esseri a lui simili), egli resta comunque all'interno di una prospettiva generale d'interpretazione della realtà mediata dai medesimi meccanismi percettivi. Questa considerazione rappresenta di fatto il fondamento della concezione gnoseologica di Nietzsche, e si trova ad esempio in FW 110, come pure in alcuni quaderni redatti alcuni anni più tardi (cfr. ad es. NF 1885, 43[1] e 5[36], e 1886, 7[2]). Una nota del 1883, in particolare, recita: «Non sono le nostre prospettive quelle in cui vediamo le cose, ma quelle di un essere della nostra specie, ma più grande».

In linea con le riflessioni relative alla specie come soggetto collettivo super-individuale sono quelle che Nietzsche espone con riferimento alla società umana. Anch'essa è difatti il referente di una prospettiva condivisa, ma in questo caso il

discorso passa dal piano gnoseologico a quello morale, chiamando in causa la determinazione di valori comuni. In una nota del 1886 Nietzsche parla ad esempio di «interpretazioni e valori umani» che vengono intesi come «valori universali e forse costitutivi» principalmente per effetto della religione, mentre in un quaderno precedente si legge che «l'azione buona e quella cattiva» si può giudicare «solo nella prospettiva delle tendenze di conservazione di certe specie di comunità umane». Il luogo più significativo in cui Nietzsche fa riferimento a una collettività sociale quale soggetto del prospettivismo è però FW 354, uno dei pochi passi delle opere in cui il termine 'prospettivismo' compare esplicitamente (Nietzsche dichiara anzi di riferirsi al vero prospettivismo). In questo brano il discorso ruota attorno alla necessità della comunicazione ai fini della formazione di un gruppo sociale, osservando in particolare come la coscienza umana si costituisca in conformità con il modo di sentire proprio della dimensione gregaria. Nietzsche si riferisce qui criticamente al 'gregge' come soggetto di una prospettiva generalizzata e volgarizzata, in cui il valore individuale di ciascun sentire e volere viene a perdersi, in ragione di una superiore 'utilità comunitaria'.

Specie e società sono due soggetti di tipo collettivo che Nietzsche chiama in causa in relazione al tema del prospettivismo, e all'interno dei quali la dimensione dell'individualità umana viene evidentemente a perdersi. Essa però gioca un ruolo rilevante quale ulteriore possibile soggetto del prospettivismo, nel momento in cui si guardi all'uomo come referente di un punto di vista individuale anche dai suoi interessi e bisogni. Questa idea, più delle altre, espone al rischio di una morale individualistica, dal momento che si tratta di rendere conto della relazione tra una molteplicità di prospettive in principio egualmente valide, ciascuna delle quali farebbe riferimento a un soggetto la cui tendenza fondamentale, per Nietzsche, sarebbe quella di affermare la propria concezione del mondo (il proprio 'gusto')

sulle altre.

Per quanto non sia possibile negare che Nietzsche tenga conto del fatto che all'interno di un gruppo – sociale o biologico che esso sia – esistano singolarità cui deve essere riferita una prospettiva differente rispetto a quella degli altri soggetti simili, l'idea che egli intenda circoscrivere la visione prospettica alla sola individualità deve tenere in considerazione la critica che Nietzsche opera del soggetto umano, e quindi il fatto che egli pensi a esso nei termini di una molteplicità, di una collettività. Nel parlare dell'uomo ci si trova quindi in un caso simile a quello della specie e della società, sotto alle quali vi è un piano di relazione tra individualità che però vengono trascurate a vantaggio di una prospettiva unitaria. In JGB la critica alla concezione sostanzialistica del soggetto viene espressa proprio nei termini di «strutture sociali», prima di tutto nel caso della nozione di anima, entro cui si raccolgono istinti e affetti (JGB 12), e in secondo luogo per quanto riguarda le unità corporee, costituite a loro volta dalle molte anime dalla cui dinamica promana l'azione che si dice individuale (JGB 19)³³. Secondo Nietzsche, la nozione di Io è in effetti priva di un sostrato ontologico di riferimento, al di fuori dell'attività ad essa attribuita. Il soggetto, di conseguenza, è una pura costruzione mentale, che semplicemente deriva dalla nostra interpretazione di una certa azione.

Se si vuole sostenere che Nietzsche sia un individualista, quindi, non è dato farlo riferendosi a una concezione tradizionale del soggetto umano. Nel momento in cui parla di individui, Nietzsche pensa infatti a soggetti plurali, alla cui base si trova un intreccio di stimoli e pulsioni che agiscono a livello 'inconscio'. L'Io stesso è per Nietzsche un'«illusione prospettivistica – l'unità apparente in cui, come in una linea d'orizzonte, tutto si racchiude»; esso non è che una pura nozione concettuale, con la quale si indica un complesso di affetti e passioni, ciascuno dei quali

rappresenta il centro di una prospettiva specifica, di una relazione ermeneutica con tutto quello con cui può confrontarsi. Questa idea è espressa in modo particolare nel passo del 1886-87 (comunemente assunto come riferimento per una definizione del prospettivismo), in cui Nietzsche rifiuta l'idea positivista di una soggettività cui riferire la descrizione del mondo in base al fatto che «il 'soggetto' non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione»; piuttosto, «sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti».

L'idea di un «soggetto singolo» è pertanto considerata da Nietzsche come «non necessaria», una volta che si assuma il punto di vista più dettagliato di una molteplicità di «soggetti» che agiscono al di sotto del piano cosciente (NF 1885, 40[42]). Purtuttavia, essa gode di una certa utilità e, così come le altre nozioni sostanziali comunemente utilizzate, ha dimostrato la propria validità in un senso meramente pragmatico. Sul piano pratico, quindi, non ha senso volersi privare del riferimento a un soggetto individuale, ed è lecito, a questo livello, parlare di un punto di vista prospettico diverso per ogni uomo. Con questo, però, non si vuol dire che sia giusto fermarsi a esso come al punto di origine dell'interpretazione del mondo e farne pertanto il riferimento privilegiato di un'indagine ermeneutica. L'uomo si trova piuttosto nello spazio intermedio tra l'ambito di condivisione di una particolare modalità interpretativa (biologica e/o sociale) che lo comprende, e quello delle singolarità spirituali che è lui a comprendere e che lo costituiscono.

La riflessione nietzscheana sull'io porta quindi di fronte a un ulteriore soggetto del prospettivismo, a quella dimensione fondamentale dell'essere che si ritrova alla base tanto del

punto di vista personale, quanto di quello sociale o della specie. Spingendo il relativismo alle sue estreme conseguenze, Nietzsche pensa alla possibilità che il piano dell'interpretazione coincida con quello dell'essere, ossia con il livello della pura relazione tra le diverse prospettive, che proprio (e solo) a partire dal loro reciproco relazionarsi trovano definizione. L'ultimo tipo di soggetto che Nietzsche chiama in causa nei suoi quaderni è infatti il singolo centro di forza coinvolto nella dinamica naturale, come si legge ad esempio in due appunti del 1888. Nella prima di queste note Nietzsche osserva che il mondo apparente è «un mondo considerato secondo valori, [...] secondo il punto di vista dell'utilità per la conservazione e il potenziamento di una determinata specie animale. Il carattere dell'«apparenza» è dato dunque dall'elemento prospettico!». E continua:

Come se restasse ancora un mondo, una volta tolto l'elemento prospettico! Con quest'ultimo si sarebbe infatti tolta la relatività [...]. Ogni centro di forza ha per tutto il resto la sua prospettiva, cioè la sua affatto determinata scala di valori, il suo tipo di azione, il suo tipo di resistenza. Il 'mondo dell'apparenza' si riduce pertanto a un modo specifico di agire sul mondo, che muove da un centro. Ma non c'è nessun'altra azione, e il 'mondo' è solo una parola per il gioco complessivo di queste azioni. La realtà consiste esattamente in questa azione e reazione particolare di ogni individuo verso il tutto.

La seconda nota è invece concentrata sulla descrizione scientifica del mondo e in particolare sul concetto di atomo adottato dai fisici. Esso, scrive Nietzsche, «è ricavato dalla logica del prospettivismo della coscienza ed è pertanto esso stesso una finzione soggettiva». Quello di cui i fisici non si rendono conto, e che per questo trascurano nella loro descrizione, è però «il necessario prospettivismo, in virtù del quale ogni centro di forza – e non solo l'uomo –

costruisce tutto il resto del mondo a partire da se stesso, cioè lo misura, lo modella, lo forma secondo la sua forza» (corsivo nostro).

Nelle riflessioni del tardo Nietzsche i referenti del processo ermeneutico si moltiplicano quindi indefinitamente, oltrepassando esplicitamente la sfera dell'umano. La cosa però non deve disorientare, quanto piuttosto far capire che alla base del processo cui Nietzsche fa riferimento ogni qualvolta parla di un vedere prospettico vi è una dinamica di tipo relazionale. Le varie forme di interpretazione del mondo, da quelle puramente teoretiche a quelle che coinvolgono valutazioni morali, non sono che manifestazioni di questa stessa dinamica, sulla quale si regge l'articolazione interna delle strutture più complesse. Alla base di tutto vi è un semplice rapporto di azione e reazione necessario e ateleologico, ma soprattutto costitutivamente instabile, e i 'giudizi di valore' vanno definiti a partire da questo tipo di relazione in cui un quanto di forza acquista 'potenza' solamente a partire dallo scambio di energia con gli altri. Una relazione da cui si origina un rapporto di predominio destinato a mutare con il rispettivo esaurirsi e accumularsi dell'energia scaricata, e quindi un'alternanza che rende impossibile l'individuazione di un qualsiasi punto di riferimento.

Questa dinamica sottesa al prospettivismo nietzscheano elimina pertanto il rischio che esso porti a una forma di individualismo autarchico. L'idea che siano possibili molteplici interpretazioni si regge infatti su di un meccanismo in cui è la relazione a essere costitutiva. Detto altrimenti: non è possibile definire i centri di forza prescindendo dal loro rapporto con gli altri, dal loro modo di reagire agli ostacoli che trovano nello scatenare la loro energia.

IL NICHILISMO COME DESUMANIZZAZIONE II



La prima fase, che incarna chiaramente il pensiero platonico, presenta l'esistenza di un mondo vero, sovrasensibile, ma che, tuttavia, non si è ancora cristallizzato in un'entità che è interamente "ideale", ma solo realizzabile, comprensibile ad alcuni saggi.

Nella seconda fase del platonismo nichilista, si apre la breccia, la frattura nel mondo nella sua divisione sensibile-sovrasensibile, immanenza-trascendenza, un mondo che come promessa diventa irraggiungibile anche per i saggi e per il popolo: ora è Il cristianesimo come platonismo popolare come promessa del "oltre".

Una terza fase rappresenta il pensiero kantiano, nel senso che il mondo reale è escluso dall'esperienza ed è stato dichiarato irremovibile dalla ragione teorica, ma rimane una consolazione: il concetto rattrappito attaccato all'imperativo morale universale. La quarta fase rappresenta lo scetticismo e l'incredulità riguardo alla metafisica che segue il kantianesimo e l'idealismo, identificati con il positivismo. Dopo la dichiarazione kantiana che il mondo reale è inconoscibile, non ne consegue che è stato oltrepassato, ma che è irrilevante dal punto di vista morale-religioso. Nelle fasi che seguono, Nietzsche si riserva di presentare la sua prospettiva filosofica: l'abolizione del "mondo reale", che include nella sua caduta il mondo apparente, ma non con l'intenzione di una caduta nel nulla, ma di superare la dicotomia ontologica introdotta dal platonismo, aprendo un via

diversa per una nuova concezione del sensibile e la relazione con il non sensibile, che ci fa abbandonare l'orizzonte platonico e le categorie metafisiche di "verità", "unità", "universalità", ecc. e allarga l'orizzonte verso la Vita.

La decadenza ostacola quegli istinti che tendono alla conservazione e all'elevazione del valore della vita, moltiplicando entrambi la miseria dei sentimenti, come conservatrice di tutto ciò che è miserabile; compassione, risentimento, ascetismo, persuasione ad arrendersi al "niente", a "oltre", un luogo in cui, per Nietzsche non c'è "niente". Al di là del reale ci sono "niente" e "nessun mondo", o almeno il "mondo ideale".

Il nichilismo, come lo percepisce Nietzsche, è l'edificazione del modo d'essere del mondo, di come è stato scritto e reso leggibile (interpretabile). In questo senso, come prodotto di eventi storici, il nichilismo è un transito caratteristico della nostra cultura, è la manifestazione della stanchezza dello spirito dell'occidente che, sfinito nel sostenere il "mondo reale", diventa nichilista quando scopre la menzogna metafisica e l'assurdità dei valori morali su cui si basava: Dio come maschera del nulla e il soggetto come maschera della ragione moderna.

Il soggetto perde fiducia nei criteri con cui ha guidato l'esistenza: la verità è stata mostrata come l'errore più profondo e i valori hanno perso la sua stima, confondendo l'orizzonte del "significato". Un terribile vuoto paralizzante è installato nella coscienza perché c'è solo la terra, questo mondo terreno, screditato, persino disprezzato da venticinque secoli di platonico-cristiano-razionalista.

Ha annientato "la forma più estrema del nichilismo: il nulla (l'assenza di significato)" eternamente! ».

Il soggetto moderno, intossicato dall'autonomia prodotta dalla liberazione della morale cristiana e dai suoi prolungamenti

disciplinari nella cultura dopo la “morte di Dio”, deve prolungare questa rottura fino a quando non viene liberato da ogni narrazione che lo determina esternamente, dovendo acquisire mille forme diverse, come Proteo. La cultura moderna, la promessa di possedere / potere cumulativo e controllo sul naturale, gioca il valore-significato della loro esperienza di vita, inquadrata in una sorta di astio, noia, sbadiglio e tedio come “il male del XIX secolo” che si muove verso il 20 ° secolo, estendendo l’indebolimento dell’esistenza moderna. Il nichilismo co-implica la “morte di Dio”, di ogni supervalutazione e il suo conseguente superamento, così come il sotterramento di entrambi senza immolarsi in questo tentativo o disidentificarsi. In questo modo, la caduta dell’interpretazione cristiana apre, a sua volta, la possibilità di superare tutta la struttura simbolica e le logiche del potere che si conformano e determinano la soggettività. Pertanto, questa rottura richiede anche al suo creatore di sopportare il dolore e la fatica, la responsabilità e la soddisfazione, l’abbandono, il panico e l’orgoglio: l’abisso, ma con gli occhi di un’aquila, “colui che afferra l’abisso con gli artigli di Aquila: che ha valore ».

Questo processo di perdita del valore sensoriale è stato definito “nichilismo” come un’esperienza tipicamente moderna dell’assenza di significato per l’esistenza umana, il cui asse è l’evento metastorico della “morte di Dio”, quello “spazio impossibile [...] la portata del tragico moderno, con piena consapevolezza del rischio di abitare l’abisso del tragico in assenza di qualsiasi referente reale o immaginario (...) dissipa e annienta; sopravviene il nichilismo »:

Per Nietzsche, è chiaro che la figura di Dio ha mantenuto l’omogeneità dell’edificio metafisico-teologico in vigore nel più lungo periodo della filosofia occidentale, in quanto appare come la sintesi ipostatica delle idee di unità, identità e totalità. Il sistema simbolico offre legittimità,

giustificazione e significato a ciascuna delle aree dell'azione umana: culturale, economica, politica, morale ... al punto che la vita dell'uomo, considerata sia individualmente che socialmente, richiede in ciascuno dei suoi momenti dell'efficacia simbolica del paradigma metafisico: i criteri della vita privata, i limiti della creazione artistica, i campi della ricerca teorica, i modelli di azione politica ..., sono legati orizzontalmente l'uno all'altro e riferiti verticalmente a Dio come istanza suprema di decisione, legittimità, significato e valore.

Il racconto giudaico-cristiano del XIX secolo e la promessa dell'azione di Dio nel mondo – sia la sua elevazione a un paradigma cosmo-visionale e simbolico che il suo conseguente collasso – è uno dei dilemmi filosofici fondamentali, poiché la sua drammatica avventura e lo schema dogmatico si traducono in un avvertimento esplosivo della caduta delle metanarrative fondative della cultura occidentale e non il colpo che comunica l'arrivo dell'ateismo, ma ciò che scompare è “l'idea monoteistica” di Dio con tutto ciò che suppone e garantisce:

Dio muore nella misura in cui la conoscenza non ha più bisogno di raggiungere le cause ultime, in cui l'uomo non ha più bisogno di credere con un'anima immortale. Dio muore perché deve essere negato nel nome della stessa verità imperativa che si è sempre presentata come sua legge, e con ciò anche il senso della verità perde significato e, in definitiva, ciò accade perché le condizioni di esistenza sono ora meno violente e, quindi e soprattutto, meno patetiche.

PROSPETTIVISMO GNOSEOLOGICO E PROSPETTIVISMO MORALE



Uno degli aspetti del pensiero di Nietzsche che nel tempo ha catalizzato l'attenzione di molti studiosi è costituito dal tema del 'prospettivismo', una 'metafora visiva' che egli utilizza prima di tutto in riferimento alla dimensione epistemica, ma che comporta profonde conseguenze ermeneutiche e pratiche. Questa nozione è stata per lo più assunta per indicare una delle 'teorie fondamentali' della filosofia nietzscheana, malgrado essa compaia quasi esclusivamente nella fase matura della sua attività e, in questo arco temporale, in un numero estremamente limitato di luoghi (se si considerano i soli testi pubblicati). Il motivo della rilevanza di questo tema è dovuto al fatto che esso viene comunemente sovrapposto alle osservazioni gnoseologiche che occupano uno spazio ben più ampio nella produzione di Nietzsche. Si pensa spesso, infatti, che il termine 'prospettivismo' non sia altro che una diversa formula con la quale egli definisce in maniera sintetica e – per certi aspetti – più efficace la teoria della conoscenza che andava elaborando sin dal periodo basileese. Alla massima, tratta dal principale appunto cui si fa riferimento per definire il prospettivismo nietzscheano, secondo cui «non ci sono fatti, ma soltanto interpretazioni», si attribuisce così il più delle volte un valore pressoché esclusivamente teoretico, sottolineando il fatto che essa sia rivolta contro la pretesa positivista di attribuire valore alla dimensione fenomenica.

In questa nota Nietzsche mette in effetti in discussione la possibilità di conoscenza del mondo, ma spinge anche la propria riflessione oltre a questo. Egli scrive infatti:

In quanto la parola 'conoscenza' abbia senso, il mondo è

conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, e non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. 'Prospettivismo'. Sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti.

Pur nella sua costitutiva sinteticità, l'appunto contiene una grande quantità di spunti rilevanti che rendono impossibile una completa riduzione del tema del prospettivismo alla sola questione gnoseologica. Una nozione come quella di 'interpretazione', sulla quale molto si è scritto, porta già di per sé il discorso sul piano della morale e dell'etica, soprattutto nel momento in cui la si leghi al problema dell'attribuzione di senso al mondo. Ma ancora di più fanno il relativismo implicato dalla moltiplicazione dei punti di vista e l'egoismo che segue dalla tendenza a imporre la propria prospettiva che Nietzsche individua quale caratteristica fondamentale degli istinti; entrambi, infatti, hanno notevoli conseguenze sul piano della filosofia pratica. Con questo, non si vuole certo negare che in Nietzsche esista una profonda relazione del modello prospettico con la teoria della conoscenza. Essi sono anzi strettamente legati, ma senza che sia possibile realizzare una loro completa sovrapposizione. Si può piuttosto sostenere che il prospettivismo derivi dalle tesi gnoseologiche che Nietzsche elabora nel periodo giovanile e su cui riflette in modo particolare all'inizio degli anni '80, ma occorre precisare che nel periodo più tardo questa tematica assume contorni del tutto propri.

Il prospettivismo è in particolare legato al cosiddetto 'falsificazionismo' di Nietzsche, e cioè alla tesi secondo cui la relazione dell'uomo con il mondo sia mediata tanto dall'organismo quanto dalla ragione, attraverso un processo di elaborazione del dato sensibile che ne semplifica la complessità e lo riduce a uno schema gestibile. Da tale

posizione segue l'idea che il contenuto conoscitivo che il nostro intelletto ci restituisce non posseda i tratti di una perfetta corrispondenza con lo stato di cose, ma solamente quelli di una 'verità' pragmatica. La posizione per cui si può parlare di verità solo nei termini di funzionalità di comunicazione e di azione obbliga Nietzsche a riconsiderare la stessa dicotomia verità-errore, che egli ridefinisce proprio nei termini di utilità pratica. La determinazione del carattere 'erroneo' della conoscenza come tratto distintivo della nostra specie è uno degli aspetti che si trova trattato nei quaderni preparatori di FW, e in connessione al quale Nietzsche introduce per la prima volta in maniera esplicita il tema del prospettivismo:

La nostra conoscenza non è conoscenza in sé, e in generale non è tanto un conoscere quanto una catena di deduzioni e di ragnatele: è la grandiosa deduzione, che si accresce da millenni, da tutta una serie di necessari errori ottici – necessari, posto che in generale vogliamo vivere –, errori, nel caso che tutte le leggi della prospettiva debbano essere errori in sé [...]. La scienza descrive la potenza finora esercitata dall'uomo, e continua essa stessa ad esercitarla – la nostra potenza poetico-logica di fissare le prospettive per tutte le cose, mediante la quale ci conserviamo in vita.

Questa nota testimonia la connessione del prospettivismo nietzscheano con questioni di carattere gnoseologico, ma rappresenta anche il nucleo di una posizione che, come detto, si sviluppa oltre la sfera puramente teoretica. Le osservazioni di Nietzsche su verità ed errore trovano infatti sviluppo nelle pagine di JGB, prima opera pubblicata in cui egli adotta la nuova terminologia. In JGB 4, Nietzsche ribadisce la propria idea che «la falsità di un giudizio non [sia] ancora un'obiezione contro di esso», e che anzi «noi siamo propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici a priori) sono per noi i più indispensabili» ai fini della conservazione della specie e del

suo ulteriore sviluppo. Ed è proprio in relazione al discorso sulla fede nei giudizi sintetici a priori che nel §11 di questa stessa opera Nietzsche chiama in causa l'«ottica prospettica della vita», all'interno della quale rientra la necessaria credenza nella loro verità. Il recupero delle tesi elaborate nei primi anni '80 continua nella sezione successiva, in cui Nietzsche ribadisce l'idea che «l'erroneità del mondo, in cui crediamo di vivere, [sia] l'aspetto più sicuro e più saldo di cui possono ancora impadronirsi i nostri occhi», per poi dichiarare:

Che la verità abbia maggior valore dell'apparenza, non è nulla più che un pregiudizio morale [...]. Non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il 'mondo apparente', ebbene, posto che voi possiate far questo, – anche della vostra 'verità', almeno in questo caso, non resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere una sostanziale antitesi tra 'vero' e 'falso'? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell'apparenza?

Sulla base di questi testi si può concludere che, nel momento in cui Nietzsche rende pubblico il discorso relativo al prospettivismo, parlando appunto di un'«ottica prospettica» quale carattere fondamentale della vita, egli ha alle spalle una riflessione gnoseologica che non esaurisce la ricchezza di questa nuova nozione. È infatti possibile mostrare come il prospettivismo nietzscheano riguardi per buona parte la questione della posizione di valori. Questo aspetto trova conferma nei numerosi passi in cui Nietzsche si sofferma sulla questione dell'interpretazione del mondo in termini morali. È con riferimento a tali questioni che si può parlare di un vero e proprio prospettivismo morale, la cui massima potrebbe essere individuata nell'osservazione contenuta in JGB 108:

«Non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto una interpretazione morale di fenomeni...».

Come accade nel caso della verità, secondo Nietzsche il carattere morale di un'azione non appartiene intrinsecamente alla stessa, non ne è un in sé, ma deriva da un'interpretazione successiva di quanto accaduto. Una stessa azione può così avere molte interpretazioni morali, ciascuna delle quali dipende dalla prospettiva assunta da chi giudica, ma nessuna di esse potrà mai valere in senso assoluto. Ogni valutazione (Wertschätzung), consiste in effetti nel valutare (schätzen) il valore (Wert) di qualcosa, ed essa è sempre formulata secondo una determinata prospettiva. Non vi è quindi un bene in sé, contrariamente a quanto invece sostiene Platone. Secondo Nietzsche (JGB, Prefazione), è stato lui a introdurre nella filosofia questa idea, come il suo errore più nocivo, persistente e dogmatico, in quanto a partire da esso si è disconosciuto il carattere fondamentale prospettico della vita stessa.

La connessione del tema del prospettivismo a quello della morale è testimoniato da una notevole quantità di appunti postumi, che dipingono un quadro in cui la questione teoretica gioca un ruolo decisamente secondario. Nietzsche ad esempio parla di «Bene e male [Böse] come prospettivistici [perspectivisch]», osserva che «l'azione buona e quella cattiva non si possono dire buona e cattiva in sé, ma solo nella prospettiva delle tendenze di conservazione di certe specie di comunità umane», e infine individua come proprio fine quello di «mostrare l'assoluta omogeneità in ogni accadere e far vedere come l'uso della distinzione morale sia solo condizionato prospetticamente».

Da quanto si può vedere, il lascito postumo di Nietzsche rappresenta un luogo particolarmente fertile per quanto riguarda la questione del prospettivismo morale. Come accade nel caso della tematica gnoseologica, e contrariamente a quanto sostenuto da un pregiudizio comune, Nietzsche non manca

però di affrontare la questione nelle opere pubblicate (per quanto in maniera sintetica e non sistematica). Il seguente passo tratto da GD offre in questo senso una formulazione chiara, precisa e sintetica della posizione di Nietzsche:

È noto quel che esigo dai filosofi, porsì, cioè, al di là del bene e del male – avere sotto di sé l'illusione del giudizio morale. Questa esigenza consegue a una idea che è stata da me formulata per la prima volta: che non esistono per nulla fatti morali. Il giudizio morale ha in comune con quello religioso la credenza in realtà che non lo sono. La morale è soltanto una interpretazione [Ausdeutung] di determinati fenomeni, o per parlare con maggior precisione, una falsa interpretazione [Missdeutung]. Al pari di quello religioso, il giudizio morale appartiene a un grado di ignoranza al quale manca ancora il concetto stesso del reale, la distinzione del reale e dell'immaginario: cosicché, a un tal grado, 'verità' designa semplicemente cose che noi oggi chiamiamo 'chimere'. In questo senso, il giudizio morale non è mai da prendersi alla lettera: sempre, in quanto tale, esso non racchiude che un controsenso.

Negare l'esistenza di fenomeni morali significa, secondo Nietzsche, negare la possibilità che un'azione sia in sé morale. Il carattere morale, dunque, non è stato incontrato o scoperto, ma è stato introdotto nell'azione dall'uomo. Qui ci troviamo di fronte alla problematica del Sinn hineinlegen, ossia, la 'introduzione del senso' che ha a che fare con entrambi i tipi di prospettivismo (gnoseologico e morale). La natura è sempre priva di valore, scrive Nietzsche in FW, siamo noi «a fare realmente e continuamente qualcosa che non esiste: tutto il mondo [...] di valutazioni, colori, pesi, prospettive». Inoltre, ci riferiamo a queste valutazioni, come se esse possedessero un valore assoluto di realtà. Ma è proprio la presa di coscienza di questa mancata absolutezza (oltretutto oggetto specifico di GD) a caratterizzare la proposta filosofica del Nietzsche maturo. Alla ricerca di un senso del

o nel mondo, comune alla filosofia prima di lui, egli contrappone la creazione del senso, accompagnata dalla consapevolezza che, in mancanza di una prospettiva assoluta, i punti di vista sul mondo si moltiplichino ora infinitamente.

È a questo nostro nuovo infinito che Nietzsche si riferisce in FW 374. Qui Nietzsche si muove su un piano differente rispetto a quanto esposto in JGB, e per certi aspetti anche rispetto a FW 354, in cui parla del «vero fenomenalismo e prospettivismo». In FW 374 Nietzsche torna a parlare del «carattere prospettico dell'esistenza» evidenziandone il valore universale, che coinvolge la stessa determinazione del soggetto come interpretante (in altre parole, il fatto che questa stessa definizione sia un'interpretazione). Nel fare questo, egli amplifica le potenzialità ermeneutiche dell'individuo e, come aveva fatto nella prefazione di MA, non si riferisce semplicemente alla validità di una schematizzazione teoretica, ma tocca piuttosto la questione qualitativa del 'senso' dell'esistenza. Il mondo si svuota così di tutti i significati che gli sono stati attribuiti, o meglio li mantiene uno accanto all'altro, senza che nessuno possa godere di una preminenza ontologica tale da renderlo 'vero'. Un nuovo infinito è quello che si pone ora di fronte all'uomo, un campo di possibilità illimitato, ciascuna delle quali ha eguale valore e può ambire a imporsi sulle altre in un modo meramente relativo. Espresso in questi termini, il discorso sul prospettivismo può solo forzatamente essere confinato nel ristretto ambito di una teoria della conoscenza. Per quanto – è utile ripeterlo – esso sia profondamente connesso con quest'ultimo, il suo valore all'interno della filosofia di Nietzsche riguarda in primo luogo la dimensione pratica. Ancora di più, si potrebbe ipotizzare che il mutamento terminologico che porta Nietzsche a parlare di una 'visione prospettica' venga compiuto proprio nel momento in cui egli passa da una semplice considerazione teoretica della modalità di relazione dell'organismo con l'ambiente esterno

all'applicazione di queste riflessioni all'ambito dell'etica. Il prospettivismo rende così evidente quanto per Nietzsche questi due ambiti siano collegati e come una filosofia morale possa – o forse debba – essere edificata a partire da una riflessione epistemologica.

IL PROSPETTIVISMO DELLA VOLONTÀ DI POTENZA E IL CONFRONTO CON IL CAOS



L'unico mondo di cui si può parlare, in questo modo, è il mondo apparente e prospettivista, inteso come la somma delle azioni, il mondo del gioco di tutti i centri di forza.

Non c'è altro essere o vero essere, se non nella lotta, nell'accordo, nel gioco delle forze. Si può solo parlare di "realtà" dell'azione e della reazione di ciascun centro specifico in relazione alla totalità delle forze. Il mondo prospettico, quindi, non dovrebbe essere visto in opposizione al mondo reale, perché solo esso può essere designato come "mondo", una volta che il vero mondo è, propriamente, il "nulla".

Inteso come proprio e immanente al mondo, la creazione ha il marchio costante di prospettivismo e relatività. Nietzsche afferma, in questo modo, che l'uomo può parlare solo del mondo del divenire, partendo dal carattere prospettivista; nient'altro si conosce del flusso eterno delle cose. La "prospettiva" del mondo possiede il carattere di apparenza e relatività: "ogni centro di forza ha la sua prospettiva per

tutto il resto". In questo "necessario prospettivismo" (notwendiger Perspektivismus), "ogni centro di forza – e non solo l'uomo – costruisce da sé il resto del mondo intero".

Ogni forza intende, in questo senso, espandere il proprio potere, prendendo il controllo di altre forze circostanti. La creazione, in senso lato, presuppone il "caos", lo scontro, la resistenza delle forze. L'azione appropriata di ogni forza appare nel senso dell'intensificazione del potere, cercando di dare una forma al caos circostante; costituisce, tuttavia, la falsificazione e l'abbreviazione del "mondo", cioè del mondo del divenire.

In senso positivo, il caos è il mezzo necessario per l'azione delle forze creative-artistiche umane. L'organizzazione e la configurazione del caos hanno il loro modello fondamentale nell'arte, l'arte che è espressione della volontà di potenza. È la volontà di potenza come uno o più impulsi incessanti che rendono la vita una potenza suprema, un punto culminante nell'organizzazione delle forze. Questo impulso inesauribile, tuttavia, genera, nella "grande economia della vita", una "spiritualizzazione del potere".

Ciò configura un privilegio o, forse, una preminenza della volontà del potere artistico umano nel caos del mondo, del flusso incessante del divenire. La nozione nietzscheana di caos non possiede solo il senso di essere l'"elemento", il mezzo in cui si esercita l'impulso creativo / distruttivo della volontà di potenza, ma anche il senso di distruzione di ogni ordine e configurazione, come un abisso che minaccia di inghiottire tutti gli "schemi fragili" della volontà di potenza. La cultura, ad esempio, sarebbe solo "una sottile" buccia di mela "su un caos estroso".

Il caos è un impedimento perché l'uomo si affermi unicamente come volontà di potenza: come il caos, il mondo avrebbe un carattere insuperabile di indeterminatezza e indifferenza per gli impulsi configurativi. Si aprirebbe, con ciò, una fessura

nel circolo, nella felicità suprema del circolo, nell'anello dell'eterno ritorno. Ci chiediamo, quindi, se la comprensione negativa del caos non superi quella affermativa o quella estetica.

Il senso negativo che Nietzsche attribuisce al caos è dimostrato nella critica alla nozione del caos da parte dei filosofi presocratici. Il cosmo eracliteo, ridotto a leggi eterne, in cui si manifesta la "legge della giustizia eterna", come creazione e distruzione nell'innocenza del divenire, non è mai messo in discussione. Per l'autore di Zarathustra, il caos non è il principio originale che, con l'azione del Nous o di un demiurgo, possa generare movimenti armonici che alla fine portano alla perfezione del corso circolare dell'eterno ritorno.

Il mondo non sarebbe, in quest'ottica, nessun grande organismo, dotato di anima o di qualsiasi altro principio organizzativo, ma il caos.

Esplicativa è l'opposizione di Heidegger, per il quale Nietzsche non pensa il "caos" nel suo senso originale (greco), come apertura abissale, fenditura, abisso senza fondo, ma in senso moderno, come un vortice, come qualcosa che discende distruttivamente su se stesso. La stessa concezione del caos di Nietzsche, secondo Heidegger, viene imposta quando viene pensata come "l'occultamento della ricchezza indomabile del divenire".

In questo limite, il caos non sarebbe visto come assenza di ordine. Nietzsche affermerebbe, d'altra parte, che la legge e l'ordine del caos sono occultati in lui. Questa considerazione di Heidegger è pertinente, in quanto punta al saggio creativo nietzscheano di "umanizzare" il tutto avendo raggiunto la fine della sua posizione negativa di "disumanizzazione" del mondo. La considerazione negativa del caos, quindi, impedisce al mondo intero di essere determinato da qualsiasi prospettiva creativa (sia essa estetica, religiosa o morale). La scienza,

la conoscenza, d'altra parte, mostra solo il carattere di non-verità e l'errore del mondo umano.

In questo modo, afferma il filosofo solitario:

“Facciamo attenzione a pensare che il mondo sia una creatura vivente. Dove dovrebbe estendersi? (...) Facciamo anche attenzione a credere che l'universo sia una macchina; senza dubbio, non è costruito secondo uno scopo, e con la parola “macchina” gli garantiamo un onore troppo alto. Facciamo attenzione a presupporre, in generale e ovunque, qualcosa pieno di forme come i movimenti ciclici delle stelle vicine; solo uno sguardo alla Via Lattea ci fa dubitare che non ci siano movimenti molto più grezzi e contraddittori, così come le stelle con traiettorie rettilinee eterne e simili. L'ordine astrale in cui viviamo è un'eccezione; questo ordine, e la durata apparente che ne è condizionata, ha reso nuovamente possibile l'eccezione delle eccezioni: la formazione dell'organico.”

Al contrario, il caos è il carattere totale del mondo per l'eternità; non nel senso di un'assenza di bisogno, ma di un'assenza di ordine, di articolazione, di forma, di bellezza, di saggezza, e qualunque cosa si possano chiamare tutte le nostre considerazioni estetiche umane.

Questo è il progetto di “de-divinizzazione” (Entgöttlichung) della natura e, di conseguenza, di “naturalizzazione” (Vernatürlichung) dell'uomo. Accettarsi come natura significherebbe incorporare il carattere del mondo, vale a dire, la lotta tra le forze, l'impulso, senza senso o obiettivo, per superare la resistenza, per dominare su qualcosa, per interpretarlo.

Al di là del distacco dalla comprensione religiosa di un essere creativo (di un Dio creatore, che dirige il mondo, grazie al quale gli scopi sarebbero attribuiti al mondo), è anche necessario allontanarsi dal panteismo che cerca di

garantire tale scopo in tutto il mondo, delle infinite forze creative del mondo:

“Il mondo, sebbene non sia più un Dio, deve essere, tuttavia, capace del potere divino del creatore, della forza infinita della trasformazione; deve essere arbitrariamente proibito ricadere nelle sue forme passate, deve avere non solo l'intenzione, ma anche i mezzi per prendersi cura di tutte le ripetizioni; deve, quindi, controllare tutti i movimenti in ogni momento per evitare obiettivi, stati finali, ripetizioni – e quali che possano essere le conseguenze di un tale modo di pensare e desiderare, imperdonabilmente scriteriato”.

Alla finzione di comprendere il mondo come una forza divina infinitamente creativa, espressa nella frase “deus sive natura”, Nietzsche contrappone la sua visione del mondo (espressione della preponderanza dello spirito scientifico sullo spirito religioso e metafisico) attraverso l'enunciato «caos sive natura». Il mondo non è un organismo, né è lo spazio per l'espressione di disegni divini, ma “caos”, assenza di scopo, ordine e provvidenza. La “facoltà della novità eterna” non può essere attribuita alla forza finita e determinata del mondo. L'idea di una creazione continua potrebbe sussistere solo nel mondo delle forze finite, attraverso l'infinito del tempo, più precisamente, attraverso l'eterno ritorno di tutto.

Mentre Nietzsche si sofferma sulla teoria delle forze, finisce per confrontarsi con la conseguenza che ogni azione umana non ha significato nel flusso incessante di attrazioni e repulsioni del divenire. Con il trionfo della concezione scientifico-meccanica del mondo e con la distruzione dei valori morali, l'uomo apre una lacuna di significato e confronto con forze aliene a qualsiasi valutazione umana. La “creazione” è possibile in un mondo di forze, senza significato e senza scopo?

LA VOLONTÀ DI POTENZA NEL MONDO INORGANICO



La volontà di potenza, forza creativa e configuratrice, si esprime nell'inorganico attraverso attrazioni e repulsioni, percezioni e sensazioni che uniscono i centri di forza tra di loro.

Nietzsche non pretende di fornire solo uno schema esplicativo di tutto ciò che accade nel mondo, ma lo considera nel suo carattere costitutivo e creativo, come "l'incrollabile volontà di potere o creazione o trasformazione continua, o di auto-assoggettamento ».

Basato sulla teoria delle forze, il mondo è considerato come una determinata grandezza della forza e come un determinato numero di centri di forza. Poiché la "grandezza della forza universale è determinata" ed è finita, il numero di combinazioni tra le forze, nonostante sia "immensamente grande", è anche finito e determinato. Il tempo, al contrario, è infinito:

"Ma il tempo, in cui l'universo esercita la sua forza, è certamente infinito, cioè la forza è eternamente uguale ed eternamente attiva: fino a questo momento è trascorsa un'eternità, cioè, tutti gli sviluppi possibili sono già esistiti. Di conseguenza, lo sviluppo di questo momento deve essere una ripetizione, e così anche quello che lo ha generato e quello che ne è nato, e così via, avanti e indietro. "

La teoria delle forze è intimamente correlata, quindi, alla dottrina dell'eterno ritorno e implica l'ammettere che nella

relazione tra le forze non ci sono nuove possibilità. Sebbene la forza sia eternamente attiva, non può “creare” nuove configurazioni all’infinito. Sebbene il gioco creativo delle forze abbia una limitazione, tuttavia comporta un’abbondanza e una ricchezza di forme: “La misura della forza come grandezza è fissata, ma la sua” essenza “(Wesen) è fluida, tesa, coercitiva». Il filosofo riconosce il valore dell’interpretazione meccanicistica del mondo. Il trionfo del pensiero meccanicistico a-teleologico sulle concezioni metafisiche e religiose fornirebbe l’ipotesi regolatrice da cui la scienza potrebbe prosperare.

Quindi sarebbe necessario andare oltre la comprensione meccanica della forza, dei concetti di pressione (Druck) e trauma (Stoß), di causa ed effetto, e di muoversi nella direzione di una “interpretazione dinamica del mondo” (eine dynamische Weltauslegung). Per comprendere la “legge dello sviluppo” (Entwicklungsgesetz) di ogni impulso, sarebbe necessario comprendere tutto il movimento come volontà di potenza. Ci sono solo forze e relazioni tra le forze che agiscono – l’uomo stesso è un’organizzazione di forze. Tuttavia, non è sufficiente concepire le relazioni tra le forze da una prospettiva strettamente fisica. Il concetto di forza deve essere attribuito a un complemento, a una qualità interna: la volontà di potenza. Visto dall’interno, il mondo sarebbe una ricerca insaziabile per l’esercizio del potere, espressione di un “impulso creativo” (schaffender Trieb): “dobbiamo assumere tutti i movimenti, tutti i” fenomeni “, tutte le” leggi “, proprio come semplici sintomi di un evento interno e che servono fino alla fine dell’uomo come un’analogia ».

Nell’anno in cui Nietzsche menziona di aver avuto la “visione” dell’eterno ritorno, altri pensieri decisivi sono emersi anche nel suo orizzonte di pensiero.

Il confronto con la “teoria dell’innescamento” di Robert Mayer e con l’interpretazione di Dühring della rispettiva teoria ha

aperto nuove prospettive per il pensiero nietzschiano sulla natura e sull'uomo, nella misura in cui passa a interrogarsi di più metodicamente su tutte le concezioni che affermano un ordine razionale del mondo, nonché le inadeguatezze del principio di conservazione, sia nella fisica del tempo che nel darwinismo.

Al di là degli studi relativi alle forze fisiche e alla costituzione cosmologica, Nietzsche si occupa anche del pensiero di Spinoza. La critica del principio di autoconservazione di Spinoza si verifica, inizialmente, da una corretta comprensione dell'organismo e dell'organizzazione, che implica una deviazione dal modello tradizionale dell'organismo. Mentre Nietzsche inizia a comprendere il mondo come una incessante lotta di forze, come l'accumulo e la scarica di energia – allontanandosi dal modello dell'organismo – c'è anche un profondo cambiamento nel centro dell'elevazione e del miglioramento umano.

La volontà di potenza, intesa nella sua natura incondizionata e globale come un movimento incessante di accumulazione e scariche di energia, come intensità implicita nel dinamismo delle forze, che non conosce eccezione.

In questo mondo inumano di volontà di potenza, di natura nuda e pura (senza alcuna gerarchia di valore umano), il nietzschiano oltre-l'uomo va in secondo piano; o meglio, è incompatibile con una tale comprensione della natura. Quindi, c'è una differenza fondamentale tra la comprensione della volontà di potenza come vita di Così parlò Zarathustra e lo sforzo di fornire un'interpretazione della natura che era favorevole all'uomo, cioè l'uomo che vuole intensificare il suo potere e superare se stesso – l'oltre-del-uomo.

La domanda sulla generazione del tipo superiore è ora collocata sul piano al di là del bene e del male della volontà di potenza: "nel grande uomo si estendono le proprietà specifiche della vita: ingiustizia, menzogne, sfruttamento".

Come nel mondo inorganico, “la vita stessa è essenzialmente appropriazione, superamento”. Nel testo fondamentale homo natura, gli impulsi (creativi-distruttivi) avrebbero la stessa incondizionalità della volontà di potenza che sorpassa l'intero regno della vita.

IL NICHILISMO COME DESUMANIZZAZIONE



La “morte di Dio” svolge sia una funzione archeologica che una funzione genealogica per smascherare le utilità che sono alla base della genealogia dei criteri morali: le virtù cristiane emanano dalla “voce del gregge in noi”, dall'essere incapace di creare valori superiori, che si auto-deprezza nei fallimenti e si sottomette a istinti gregari e innaturali; inoltre, smaschera l'enunciazione di una nuova antropologia: l'“oltreuomo”, colui che assume le conseguenze ultime di rinunciare a Dio, quell'uomo che vive per la terra, che dà un sì eterno e gioioso a questa vita così com'è; creatore di valori, capace di non rimanere nel nulla che ha scatenato l'assenza di Dio, ma si pone come un articolatore della trasvalutazione dei valori e del superamento del nichilismo cristiano che aveva platonicamente posto il centro di gravità della vita umana nel “al di là”:

Quello che narro è la storia dei prossimi secoli. Descrivo ciò che sta arrivando, ciò che non può venire altrimenti: l'avvento del nichilismo. Questa storia già può essere raccontata: la necessità stessa è qui in movimento. Questo futuro parla già attraverso un centinaio di segni, questa

destinazione è annunciata ovunque; per questa musica del futuro sono accresciuti tutti gli orecchi. Già da molto tempo, con una tensione torturante che cresce da un decennio all'altro, tutta la nostra cultura europea si muove, verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa: come una corrente che vuole raggiungere la fine, che non pensa più, che ha paura di riconsiderare.

La storia e la sua narrazione, i poli della "morte di Dio" e dell'"oltreuomo", sono gli assi di una rappresentazione erratica catturata dalla storia, di un "nichilismo" che viene presentato, a sua volta, in tre coordinate che devono fare intendere, in via provvisoria, l'orientamento all'interno di un processo di contorni diffusi, le coordinate sia del limite che della sfida e del sintomo: coordinate che evidenziano il collasso storico del potere dei concetti e dei valori che la tradizione aveva come normativi e esplicativi per l'esistenza umana; allo stesso modo, suppone il discredito di proporre uno scopo, di incorporare un ordine e, quindi, di dare un senso – che nel cristianesimo, nella morale, nella filosofia sono stati stabiliti con il carattere di leggi o verità assolute – e infine, perde la sua validità come forza normativa e imperativa:

Il nichilismo appare ora non perché il dispiacere con l'esistenza è maggiore di prima, ma perché è diventato generalmente diffidente nei confronti di un "senso" nel male e persino nell'esistenza.

Un'interpretazione sola ha ceduto; ma, poiché è stata interpretazione, sembra che non ci fosse alcun senso nell'esistenza, come se tutto fosse stato invano.

Il Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al "perché?" Che cosa significa nichilismo? Significa che i valori supremi si svalutano.

Il nichilismo è ambiguo.

A) Il nichilismo come segno dell'aumento del potere dello spirito: come nichilismo attivo.

Il nichilismo può essere un segno di forza: la forza dello spirito può essere accresciuta in modo tale che i suoi scopi preesistenti ("convinzioni", articoli di fede) siano inappropriati (...) La sua massima forza relativa la raggiunge come forza di distruzione: come nichilismo attivo. Il suo opposto sarebbe il nichilismo stanco che non attacca più: la sua forma più famosa, il Buddismo: come nichilismo passivo.

B) Il nichilismo come declino e regressione del potere dello spirito: il nichilismo passivo come segno di debolezza: la forza dello spirito può essere affaticata, sfinita, così che gli obiettivi e i valori fino a questo punto, non sono adeguati e non trovano più alcun credito - (...) che tutto ciò che conforta, guarisce, calma, anestetizza, appare in primo piano sotto vari travestimenti religiosi, morali, politici, estetici, ecc.

Il nichilismo è la rilevazione che guarda verso il basso, verso il crollo di tutte le credenze che corrono il rischio di cadere con esso. Per Nietzsche, "la storia deve, da sola, risolvere il problema della storia, la conoscenza deve restituire il proprio pungiglione contro se stessa", e come tale è la manifestazione dei processi umani, delle presenze regolari che ne parlano, a volte costante, altre volte inosservate e come tale, il nichilismo ci viene mostrato come un effetto, come conseguenza della causa del cristianesimo e della sua pratica nella società, il risultato necessario di una forma di valutazione imposta e di una disposizione teorico-pratica come dimora interpretativa o ermeneutica del nichilismo-metafisica – elevata a una singola interpretazione del valore dell'esistenza umana, che, eseguita dal dualismo platonico, scredita l'evoluzione e il divenire eracliteo e eleva dogmaticamente una struttura metafisica dannosa per lo sviluppo integrale e creativo della vita, per "considerare il mondo orribile e cattivo ha reso il mondo orribile e cattivo".

In effetti, la teoria platonica della realtà si divide tra il mondo apparente e trascendente dell'essere e del valore, che considera quest'ultimo come il "mondo reale", reso popolare dal cristianesimo, che produce una profonda dicotomia nell'essere, ora fratturata come "Metafisica del carnefice" – che corrispondeva alla mancanza di coraggio di alcuni uomini che, incapaci di affrontare la vita nel suo senso tragico, immaginavano un mondo e una vita migliore al di là di esso: il "mondo vero" non è altro che una favola generata da una "volontà di potenza" determinata dalla manipolazione dei concetti nell'assolutizzazione teorica:

(...) La metafisica e la morale platonico-cristiana sono state il sottosuolo per un certo modo di sopravvivere. Ad esempio, la morale cristiana, conferendo all'uomo il valore assoluto come figlio di Dio, contrastava l'insignificanza dell'uomo e la sua natura contingente nel debole annientatore del divenire e dello scomparire. Dà anche al mondo un carattere di perfezione come creazione divina nonostante il male. E rende credibile la possibilità di una conoscenza delle verità assolute.

La metafisica e la morale cristiana hanno trovato una cultura, che per Nietzsche deriva in una cultura malata come il prodotto di un uomo malato e, come tale, ora si manifesta con tutte le crudeltà nel suo momento terminale. Questa struttura metafisica della realtà o teoria astratta della realtà materiale, era il risultato di una lunga storia di valutazione negativa della Vita – che è essenzialmente appropriazione, attenzione, conquista, esplorazione, imposizione di forme proprie, "volontà di potenza" – è ciò mostra la sua incoerenza e carattere decadente quando alla fine del processo di sviluppo delle sue dinamiche interne finisce nella "morte di Dio", nel "nulla", nel "nichilismo". L'ermeneutica metafisico-cristiana fa impallidire le forze vitali come una negazione del valore articolate in una morale di abnegazione mettendo in crisi i binomi "materialità sensibile" e "immaterialità

soprasensibile”, tra “mutevole materialità” e “invariabile ed eterna immaterialità” :

I valori superiori, al cui servizio l'uomo doveva vivere, specialmente quando erano disposti in maniera dura e gravosa, questi valori sociali erano stabiliti per rafforzarlo, come se fossero i comandamenti di Dio, come “realtà”, come “vero” il mondo, come speranza e mondo futuro; questi valori sono stati costruiti sugli uomini, ora che l'origine miserabile di essi diventa chiara, ci sembra che l'universo sia svalutato, 'perde il suo significato'; ma questo è solo uno stato di transizione.

Non è difficile supporre, quindi, che la “forma in cui i valori dell'esistenza sono stati interpretati fino ad ora” dovrebbero assumere la figura del nichilismo:

Cosa significa nichilismo? Che i valori supremi hanno perso la loro credibilità. Manca il fine; la risposta al perché manca.

Riguarda la mancanza di meta, dell'orizzonte, del flusso necessario di questo mondo come un tentativo di interpretazione e comprensione. Il nichilismo è un “movimento storico [che] muove la storia come un processo fondamentale, a mala pena conosciuto, del destino dei popoli occidentali (...) non è una manifestazione storica tra gli altri, non è solo una corrente spirituale che insieme ad altri, insieme al cristianesimo, all'umanesimo e all'illuminazione, appaiono anche nella storia occidentale ».

Il nichilismo non si riferisce al nostro presente o al nostro futuro, ma piuttosto al nostro passato, sempre presente, a quel quadro di valori e significati ereditato dalla tradizione greca platonica e giudeo-cristiana come configuratore del metodo di modernità occidentale.

Sorge l'immagine di un cristianesimo che porta “l'errore” nel far entrare nel mondo la malattia della “decadenza” attraverso la compassione e il risentimento, ma anche, diventando una

sorta di crogiolo di tutte le malattie, trascinato dal mondo antico; avendo ridotto gli individui a gregge che trovano la loro affermazione (spirito di vendetta, risentimento, cattiva coscienza, ideale ascetico) nella negazione vitale, ancor più, li rendono partecipi della concatenazione storica degli eventi della creazione, della dissoluzione e della ricreazione del significato e dei valori contrari alla natura umana.

Nel crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello, Nietzsche presenta la storia dell'irregolare nichilismo platonico e della salutare elaborazione in sei fasi:

1. Il mondo vero, accessibile ai saggi, ai pii, ai virtuosi, vive in quel mondo, è quel mondo. (La più antica forma dell'Idea, relativamente intelligente, semplice, convincente, trascrizione della tesi "Io, Platone, sono la verità").

2. Il mondo vero, irraggiungibile per ora, ma promesso ai saggi, ai pii, ai virtuosi ("il peccatore che fa penitenza"). (Progresso dell'idea: diventa più sottile, più capzioso, più inafferrabile, diventa una donna, diventa cristiano ...).

3. Il mondo reale, irraggiungibile, indimostrabile, impronunciabile, ma, in quanto pensato, una consolazione, un obbligo, un imperativo. (Sullo sfondo, il vecchio sole, ma visto attraverso la nebbia e lo scetticismo, l'Idea, sublimato, pallido, nordico, königsberguense).

4. Il mondo reale – non accessibile? In ogni caso, non raggiunto. E non appena raggiunto, anche sconosciuto. Quindi, né consolatore, né redentore, obbligato: cosa potrebbe obbligarci a qualcosa di sconosciuto? ... (Mattina grigia, il primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).

5. Il "mondo vero" – un'idea che non è più utile, che non obbliga nemmeno – un'idea che è diventata inutile, superflua, quindi un'idea confutata: eliminiamola! (Giorno limpido,

colazione, ritorno di bon sens [buon senso] e giovialità, imbarazzata vampata di calore di Platone, rumore diabolico di tutti gli spiriti liberi).

6. Abbiamo eliminato il mondo reale: quale mondo è rimasto? Forse l'apparente? No! Eliminando il mondo reale abbiamo eliminato anche l'apparente! (Mezzogiorno, istante dell'ombra più corta, fine dell'errore più lungo, apice dell'umanità, INCIPIT ZARATHUSTRA).

IL DESTINO DELL'UOMO SULL'ABISSO DELLA VITA



«Quei pensatori in cui tutte le stelle si muovono in orbite cicliche non sono i più profondi; chi scruta entro se stesso come in un immenso spazio cosmico e porta in sé vie lattee sa anche come siano irregolari tutte le vie lattee: esse conducono dentro al caos e al labirinto dell'esistenza» (Gaia scienza 322).

Il pensiero di Nietzsche, si presenta come un'exasperata polemica contro ogni forma di conformismo borghese, in un attacco soprattutto al mito nazionalistico della necessità del progresso lineare, ma vuole essere anche risposta agli incontri che più lo hanno provocato (da Schopenhauer a Wagner), fino al serrato confronto col cristianesimo, di cui Nietzsche avverte il fascino non tanto degli aspetti dogmatici quanto della persona stessa di Cristo.

Già nella prima opera, *La nascita della tragedia*, emerge il

giudizio di Nietzsche sulla parabola della razionalità occidentale, quale si costituisce a partire da Socrate. Mentre nella tragedia la vita è affrontata nella sua tremenda complessità, fatta insieme di dolore e di ebbrezza gioiosa, l'«uomo teoretico» da Socrate in poi si sottrae a quella visione affascinante e terribile pretendendo di imbrigliare la realtà nella rete rassicurante dei concetti.

Con *La nascita della tragedia* Nietzsche inaugura un metodo interpretativo delle forme del sapere umano, che le riconduce ad un atteggiamento vitale, una genealogia del sapere che faccia emergere «ciò che sta dietro» all'apparente neutralità della cultura e della scienza. Il soggetto può quindi costruire una pluralità di significati, nessuno dei quali può dirsi assolutamente vero in sé, ma al massimo solo significante a partire dalla prospettiva da cui il singolo lo ricrea: così l'essere non è più considerato come retto da un «logos», traducibile nella rigorosa sintassi del discorso concettuale, ma appare solo come una miriade di frantumi in cui può riflettersi la molteplice attività interpretativa del soggetto.

Questa posizione si consolida nell'incontro con l'irrazionalismo di Schopenhauer che proclama l'essenza irrazionale della realtà (dominata dalla volontà cieca).

L'exasperata reazione al razionalismo finisce ad amplificare la distanza tra la realtà e la sua apparenza, negando ogni possibilità di razionalità del reale, e sostituendo a Dio (origine del tutto) il cieco impulso della volontà. Ma una volta privato del logos, il mondo diventa senza senso e si apre lo spazio solo per una «*filosofia negativa*», per una «mistica dell'assenza», in cui l'uomo è abbandonato alla tragicità.

Qualcosa di questa tragica grandezza dell'umano Nietzsche ritrova in un primo tempo nella musica di Wagner, originale interprete dell'eroismo dell'anima tedesca attraverso un

ideale aristocratico della vita contro la grettezza della mentalità borghese; ma ben presto anche Wagner delude questi entusiasmi rivelandosi ai suoi occhi solo come un presuntuoso opportunista.

Ma il vero grande interlocutore che occupa costantemente l'attenzione di Nietzsche rimane il cristianesimo, assimilato fin dalla tenerissima età nell'ambiente familiare, verso cui sente un duplice sentimento: di fascino ed attrattiva per la figura di Cristo, e di disgusto per le implicazioni morali, giudicate proprie di una «morale del gregge».

Un'espressione di questa religiosità è reperibile nella giovanile poesia del 1864, dedicata a Dio:

Ancora una volta, prima che m'avvi
con lo sguardo rivolto innanzi
io levo solitario a te le mani,
chiedendoti rifugio,
a te cui alzo nel profondo cuore
grandi altari solenni
perché la voce tua sempre mi chiami,
lassù risplende profondamente incisa la parola:
al Dio sconosciuto.

Ed io son suo, anche se son rimasto
fino a quest'ora fra le schiere empie;
io son suo, e sento le catene
che mi voglion portare alla battaglia,
sicché, se fuggo, mi costringono a servirlo.

Ti voglio conoscere, o Sconosciuto,
che afferri la mia anima,
che la mia vita sconvolgi come una tempesta,
o Inafferrabile, eppure a me congiunto,
voglio conoscerti e servirti.

Del cristianesimo Nietzsche coglie dunque il senso di totale apertura al mistero, ma non riesce a tollerare quella che

considera la degenerazione della fede paolina, cioè quella negazione della vita e quella mortificazione del desiderio che vedeva testimoniata da tanti cristiani, permeati del pessimismo luterano, così venato dalla sfiducia verso l'uomo e così lontano dalla percezione della grandezza della misericordia di Dio. Del cristianesimo egli conosce un volto quasi femminile, privo di un rapporto virile al Dio sconosciuto, in cui il sentimento di grandezza dell'uomo viene mortificato in una posizione pietistica e moralistica di devozione ad una divinità dispensatrice solo di premi e castighi o al massimo di certezze banali.

È in quest'ottica che si comprende la tremenda dialettica tra Dioniso (simbolo della religiosità vitalistica) e il Crocefisso (che per Nietzsche non è il Signore della vita, ma solo negazione e mortificazione degli istinti originari), che mantiene aperta forse una domanda religiosa, umanamente priva però di attesa, e perciò tragicamente chiusa nella solitudine impenetrabile di chi considera Dio solo come l'estremo avversario di cui non è comunque possibile liberarsi, come testimoniano questi oscuri versi, scritti negli ultimi momenti della vita cosciente:

**No! Torna indietro!
Con tutte le tue torture!
Tutte le lacrime mie corrono a te
e l'ultima fiamma del mio cuore
s'accende per te.
Oh torna indietro,
mio Dio sconosciuto! Dolore mio! Felicità mia ultima!...**

LA VOLUNTAD DE PODER EN EL MUNDO INORGÁNICO



La voluntad de poder, fuerza creativa y configuradora, se expresa en lo inorgánico a través de atracciones y repulsiones, de percepciones y sensaciones que unen a los centros de fuerza entre sí.

Nietzsche no tiene la pretensión de brindar solamente un esquema explicativo de todo lo que ocurre en el interior del mundo, sino que esto lo considera en su carácter constitutivo y creativo, como «la incesante voluntad de poder o de continua creación, o de transformación, o de autosometimiento».

Con base en la teoría de las fuerzas, el mundo es considerado como una grandeza determinada de fuerza y como un número determinado de centros de fuerza. Dado que la «magnitud de la fuerza universal está *determinada*» y es finita, el número de combinaciones entre las fuerzas, a pesar de ser «inmensamente grande», es también finito y determinado. El tiempo, en contrapartida, sí es infinito:

«Pero el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza, es ciertamente infinito, esto es, la fuerza es eternamente igual y eternamente activa: –hasta este instante ha transcurrido ya una eternidad, es decir, todos los desarrollos posibles tienen ya que *haber existido*. Consecuentemente, el desarrollo de este instante tiene que ser una repetición, y así también el que lo generó y el que nace de él, y así seguidamente hacia adelante y hacia atrás».

La teoría de las fuerzas está íntimamente relacionada, por lo tanto, con la doctrina del eterno retorno e implica admitir que en la relación entre las fuerzas no hay ninguna

posibilidad nueva. Aunque la fuerza sea eternamente activa, ella no puede «crear» configuraciones nuevas *ad infinitum*. Aunque el juego creativo de las fuerzas tenga una limitación, él encierra, sin embargo, una abundancia y riqueza de formas: «La medida de la fuerza como grandeza [es] fija, pero su 'esencia' (*Wesen*) es fluida, tensional, coercitiva». El filósofo reconoce el valor de la interpretación mecanicista del mundo. El triunfo del modo de pensar mecanicista ateleológico sobre las concepciones metafísicas y religiosas, proporcionaría la hipótesis regulativa desde la cual la ciencia pudiese prosperar.

Entonces sería necesario ir más allá de la comprensión mecánica de la fuerza, de los conceptos de presión (*Druck*) y choque (*Stoß*), de causa y efecto, y avanzar en la dirección de una «interpretación dinámica del mundo» (*eine dynamische Weltauslegung*). Para comprender la «ley del desarrollo» (*Entwicklungsgesetz*) de cada impulso, sería necesario entender todo movimiento como voluntad de poder. Solo hay fuerzas y relaciones entre fuerzas actuantes —el hombre mismo es una organización de fuerzas. No basta, sin embargo, concebir las relaciones entre las fuerzas desde una perspectiva estrictamente física.

Al concepto de fuerza se le debe atribuir un complemento, una cualidad interna: la voluntad de poder. Visto desde adentro, el mundo sería una búsqueda insaciable por el ejercicio del poder, expresión de un «impulso creativo» (*schaffender Trieb*): «hay que asumir todos los movimientos, todos los 'fenómenos', todas las 'leyes', sólo como meros síntomas de un acontecer interno y servirse hasta el final del hombre como una analogía».

En el año que Nietzsche mencionó haber tenido la «visión» del eterno retorno, también otros pensamientos decisivos surgieron en su horizonte de pensamiento.

La confrontación con la «teoría del desencadenamiento» de

Robert Mayer, y con la interpretación de Dühring de la respectiva teoría, abrieron nuevas perspectivas al pensamiento nietzscheano acerca de la naturaleza y del hombre, en la medida en que éste pasa a cuestionar de forma más metódica todas las concepciones que afirman un orden racional del mundo, así como las insuficiencias del principio de conservación, tanto en la física de la época como en el darwinismo.

Más allá de los estudios relativos a las fuerzas físicas y a la constitución cosmológica, Nietzsche se ocupa también del pensamiento de Spinoza. La crítica al principio de autoconservación de Spinoza ocurre, inicialmente, a partir de una comprensión propia de organismo y de organización, la cual implica un alejamiento del modelo tradicional de organismo. A medida que Nietzsche empieza a comprender el mundo como lucha incesante de fuerzas, como acumulación y descarga de energía —alejándose del modelo del organismo—, hay también un profundo cambio en el enfoque de la elevación y superación humanas.

La voluntad de poder, comprendida en su incondicionalidad y globalidad como incesante movimiento de acumulación y descarga de energía, como intensidad implícita en el dinamismo de las fuerzas, no conoce ninguna excepción.

En este mundo *inhumano* de la voluntad de poder, de la naturaleza *desnuda* y *pura* (sin ninguna jerarquía valorativa humana), el más-allá-del-hombre nietzscheano pasa a segundo plano; o mejor dicho, es incompatible con tal comprensión de la naturaleza. Siendo así, existe una diferencia básica entre la comprensión de la voluntad de poder como vida de *Así habló Zaratustra* y el esfuerzo de proporcionar una interpretación de la naturaleza que fuese favorable al hombre, a saber, al hombre que quiere intensificar su poder y superarse a sí mismo —el más-allá-del-hombre.

La pregunta por la generación del tipo superior se coloca ahora en el plano *más allá del bien y del mal* de la voluntad

de poder: «en el hombre grandioso se encuentran ampliadas las propiedades específicas de la vida: injusticia, mentira, explotación». Así como en el mundo inorgánico, «la vida misma es esencialmente apropiación, sobrepujamiento». En el texto fundamental *homo natura*, los impulsos (creativo-destructivos) poseerían la misma incondicionalidad de la voluntad de poder que sobrepasa el reino entero de la vida.