

STIRNER E NIETZSCHE –SPIRITI AFFINI II



Apriamo ora una sezione nella quale, attraverso una serie di citazioni testuali, evidenzieremo l'affinità con cui i nostri due autori trattano alcune delle tematiche principali del loro filosofare. Nella suddivisione che segue si presentano: nella parte sinistra le citazioni estrapolate dall'opera *L'unico e la sua proprietà*; mentre a destra, vengono riportati alcuni aforismi ed estratti da varie opere nietzschiane.

L'UOMO; ci troviamo ancora una volta a parlare di questo spettro, un bersaglio sistematico dello Stirner, il quale attraverso lo svolgersi della sua opera trova modo di demolire ripetutamente con attacchi per lo più rivolti a Feuerbach. A tal proposito, sfogliando le opere di Nietzsche, ci imbattiamo in un aforisma che – mi sia permessa l'espressione – sembra scritto dalla mano demolitrice dello Stirner. L'aforisma si trova in *Aurora* ed è lo studioso Ernest Seillière a suggerircene il confronto con le tematiche stirneriane:

«In tutto ciò il singolo, il singolo uomo, viene considerato come un rifiuto e invece l'uomo universale, "l'uomo", viene coperto di onori ...di volta in volta cadano davanti a lui (questo fantasma) sia quelli che vorrebbero sostenere una concezione diversa dell'uomo, sia quelli che vogliono imporre se stessi»

«Tutti questi uomini sconosciuti a se stessi credono nell'esangue entità astratta "uomo", vale a dire in una finzione...ogni singolo in questa maggioranza, non è in grado di contrapporre un reale ego alla pallida finzione universale, e non può, quindi annullarla».

Osservando i due brani sopracitati ci accorgiamo

immediatamente che, entrambi gli autori, considerano l'uomo – l'uomo come entità astratta, generica – un fantasma, ovvero un ideale che formatosi nella testa dei singoli impedisce loro di perseguire una volontà propria, un reale ego. L'egoismo quindi, un termine che per entrambi gli autori stimola erroneamente un sentimento di ripugnanza nel senso comune, deve essere rivalutato, autore e studioso francese che trattando nel dettaglio il rapporto Nietzsche – Stirner, per primo – elenca una serie di corrispondenze testuali senz'altro convincenti, restituendo a questo termine il suo significato positivo, scevro da connotazioni negative di provenienza cristiana.

E giunto ora il momento di addentrarsi in un argomento le cui conseguenze verranno riprese nella parte conclusiva di questo lavoro. E il momento di introdurre il concetto – a mio avviso contraddittorio – di **ALTRUISMO**. Lo definisco un concetto contraddittorio in quanto, sono i nostri stessi autori a mostrarcelo tale, come si può notare nelle citazioni seguenti:

«L'egoista che non vorrebbe essere tale e che si umilia, cioè combatte il proprio egoismo, tuttavia anche in questo caso si umilia soltanto per venire esaltato, ossia per esaltare il suo egoismo».

«Il culto dell'altruismo è una forma specifica di egoismo, che si presenta regolarmente, dati determinati presupposti fisiologici».

Ora, da quanto detto, sembra che il dualismo egoismo-altruismo sia destinato a risolversi, anche se non tanto con una sintesi, bensì con l'annullamento di uno dei due opposti: l'altruismo. Sia Stirner che Nietzsche concordano infatti nel ritenere l'altruismo una forma di egoismo mascherato.

Tra l'altro, l'analisi dell'altruismo, e una delle cause che portarono alla rottura dell'amicizia tra Paul Ree e Friedrich Nietzsche. Ree, reso celebre da L'origine dei sentimenti

morali, criticava l'approccio sopra descritto, e insisteva sulla possibilità per l'essere umano, di esprimere con le sue azioni un comportamento non egoistico: «Dunque esiste una partecipazione non egoistica alla sorte altrui che si può chiamare o compassione o benevolenza o amore per il prossimo». La sua analisi aveva come riferimento critico il pensiero del filosofo francese Claude-Adrien Helvétius:

«Alcuni filosofi, in particolare Helvétius, affermano addirittura che i sentimenti e le azioni di carattere non egoistico non appartengono alla natura umana, ma che piuttosto ciò che sembra non egoistico è solamente una forma mascherata della pulsione egoistica».

La posizione di Helvétius riguardo la pulsione egoistica, riportata qui da Ree, è invece molto vicina alle posizioni di Stirner e di Nietzsche; come ci ricorda Maria Cristina Fornari nella sua analisi del rapporto Ree – Nietzsche:

□Nietzsche concordando con Helvétius e prendendo le distanze dall'analisi piuttosto superficiale di Paul Rée, ritiene che la compassione, vada piuttosto ricondotta ad un esercizio di potenza, che trova la sua motivazione in un piacere del tutto egoistico»

Quindi, ribaltando l'opinione di Ree su Helvétius, possiamo concludere che, nella nostra prospettiva, Helvétius ha ragione quando dice in generale:

«Uno che soccorre un infelice lo fa: – per fare un atto di potenza, l'esercizio del quale per noi è sempre piacevole, perché richiama sempre al nostro spirito l'immagine dei piaceri legati a questa potenza».

Nell'ottica di Nietzsche, l'altruismo è considerato un'arma e una morale da schiavi con cui i deboli sopravvivono; nella visuale di Stirner, è definito una forma di potere che il debole esercita sul più forte anche attraverso la divinizzazione dell'idea stessa di altruismo.

«Se essi hanno la facoltà di farvi desiderare la loro sopravvivenza, hanno un potere su di voi. A chi non esercitasse assolutamente alcun potere su di voi, non concedereste niente: lo lascereste deperire».

«Per vie traverse il debole si insinua nella roccaforte e nel cuore del potente – e vi ruba la potenza».

IL FUOCO E L'IDENTITÀ II



In maniera quasi musicale, Nietzsche sintetizza l'intuizione fondamentale di Eraclito di un mondo in eterno divenire contro la tendenza opposta di vedere in esso qualcosa di permanente, di fisso, di residuale:

...Per prima cosa negò la dualità di mondi del tutto diversi, che Anassimandro era stato costretto ad ammettere; non separò più un mondo fisico da un mondo metafisico, un regno delle qualità determinate da un regno della indefinibile indeterminatezza. Compiuto che ebbe questo primo passo, niente poté più trattenerlo da una ben più grande audacia di negazione: negò l'essere in generale. Questo unico mondo, infatti, che egli lasciò sussistere – custodito da una cintura di eterne leggi non scritte, abbandonato al flusso e al riflusso nel bronzo pulsare del ritmo -, in nessun luogo mostra un permanere, una indistruttibilità, una diga nella fiumana.

Conformemente alla forma intuitiva del suo filosofare, Eraclito mostra avversione per il procedere freddamente logico. La massima forza della rappresentazione intuitiva è per Eraclito il suo regale possesso; mentre verso l'altra

specie di rappresentazione che si realizza in concetti e in combinazioni logiche, dunque verso la ragione, si mostra freddo, insensibile, anzi ostile e sembra provare piacere allorché può contraddirla con una verità conquistata intuitivamente. Così fa in proposizioni come: «ogni cosa ha sempre in sé la propria antitesi», con tale spavalderia che Aristotele lo accusa, dinanzi al tribunale della ragione, del massimo crimine, quello di aver peccato contro il principio di contraddizione.

Ritornando all'eterno fluire del mondo secondo la lotta degli opposti:

A ciò giunse Eraclito osservando il caratteristico andamento di ogni divenire e trapassare, inteso da lui sotto la forma della polarità, come lo scindersi di una forza in due attività qualitativamente diverse, antitetiche e tendenti al ricongiungimento. Una qualità entra di continuo in discordia con se stessa e si divarica nei suoi opposti; di continuo questi opposti cospirano nuovamente l'uno verso l'altro. Il volgo crede invero di identificare qualcosa di rigido, di compiuto, di permanente; in verità luce e ombra, amaro e dolce sono in ogni momento vicini e avvinghiati l'uno all'altro come due lottatori, dei quali ora questo ora quello prende il sopravvento.

Dalla guerra dei contrari nasce ogni divenire: le qualità determinate che ci appaiono come durevoli esprimono solo la momentanea preponderanza di un lottatore, con ciò tuttavia la guerra non è mai finita, questo lottare si protrae in eterno.

E ora Nietzsche, con un'acutezza ed una sensibilità che appartengono solo ai grandi come lui, esprime quella massima intuizione di Eraclito secondo la quale questa guerra tra gli opposti non soggiace ad un caotico e amorale criterio materialistico ma, al contrario, è l'espressione di quell'eterna giustizia che regola ogni profonda contesa. Un concetto, quest'ultimo, conforme alla più profonda civiltà

ellenica:

Tutto avviene secondo questa contesa, e appunto questa contesa manifesta l'eterna giustizia. E' una concezione mirabile attinta alla più pura fonte dell'ellenico, quella che considera la contesa come il costante signoreggiare di una giustizia unitaria, rigorosa, vincolata a leggi eterne. Solo un greco fu capace di trovare in questa concezione il fondamento di una cosmodicea è il pensiero agonale dei singoli greci e dello stato greco trasferito dai ginnasi e dalle palestre, dai certami artistici, dalla lotta dei partiti politici e dalle città tra di loro, sul piano della massima universalità, così che ora su di essa fa perno la ruota dell'ingranaggio cosmico.

Mentre l'immaginazione di Eraclito misurava l'universo nel suo moto incessante, la «realtà», con l'occhio dello spettatore gioiosamente appagato, che vede lottare in gaia tenzone innumerevoli coppie sotto la vigilanza di severi giudici di gara, sopraggiunse in lui un presagio ancor più alto; non poté più considerare separate tra loro le coppie e i giudici, gli stessi giudici sembravano combattere, gli stessi lottatori sembravano giudicarsi.

L'essenza del mondo come fuoco che si plasma in infinite forme ed infinitamente ritorna in se stesso:

Quel che costui (Eraclito) trovò è una rarità anche nell'ambito delle inverosimiglianze mistiche e delle inattese metafore cosmiche. – Il mondo è il giuoco di Zeus o il giuoco del fuoco con se stesso; solo in questo senso l'uno è al tempo stesso il molto.

Nel passo seguente, Nietzsche si interroga su come Eraclito, dopo aver definito una bramosia del mondo quella di ritornare nel puro fuoco, sia arrivato a giustificare il nuovo ed opposto desiderio, di quel fuoco stesso, di effondersi in una nuova «peccaminosa» molteplicità; e trova la risposta nel

concetto greco di «hybris».

Il concetto di «colpa» sembra, dunque, attanagliare anche la filosofia di Eraclito, dell'emancipatore per eccellenza, del «Prometeo dei filosofi».

Il periodo in cui il mondo si affretta incontro a quella conflagrazione e alla dissoluzione nel puro fuoco è caratterizzato da Eraclito, in guisa estremamente incisiva, come una bramosia e un bisogno, il completo inabissarsi nel fuoco come sazietà. Resta a noi il problema di come ha inteso e chiamato il nuovo ridestantesi impulso alla plasmazione cosmica, all'effondersi nelle forme della molteplicità. Sembra venirci in aiuto il proverbio greco, con il pensiero che «sazietà genera delitto (la hybris)»; e in effetti ci si può chiedere un istante se Eraclito abbia forse derivato dalla hybris codesto ritorno al molteplice. Si consideri un po' questo pensiero con serietà: alla luce di esso il volto di Eraclito si trasforma di fronte ai nostri sguardi, il superbo lampeggiare dei suoi occhi si smorza, una piega di dolorosa rinuncia, d'impotenza si rileva nei suoi lineamenti, si direbbe che ci sia chiaro perché la tarda antichità lo abbia chiamato il «filosofo piangente». Non è ora l'intero processo cosmico un atto di punizione della hybris? La molteplicità, il risultato di un delitto? La metamorfosi del puro nell'impuro, conseguenza dell'ingiustizia? Non viene posta ora la colpa alla radice delle cose, e di conseguenza non è affrancato da essa il mondo del divenire e degli individui, ma al tempo stesso sempre di nuovo a subirne le conseguenze?

Ma, poi, Nietzsche mette in evidenza come quel concetto di «colpa» appaia permeare la filosofia di Eraclito solo a chi non ha compreso il senso autentico della sua intuizione; ritorna con forza quel senso di giustizia eterna e di normatività alla base della contesa. Quella pericolosa parola, hybris, è in realtà la pietra di paragone per ogni eracliteo; è su questo punto che egli può mostrare se ha compreso o misconosciuto il suo maestro. V'è colpa, ingiustizia,

contraddizione, dolore in questo mondo?

Sì, grida Eraclito, ma soltanto per l'uomo limitato che vede per parti staccate e non globalmente, non già per il dio contuitivo; per questi ogni contraddizione concorre ad un'unica armonia, invisibile, è vero, per il comune occhio umano, ma comprensibile per chi, come Eraclito, è simile al dio contemplativo.

....E così come giocano il fanciullo e l'artista, gioca il fuoco semprevivente, costruisce e distrugge, con innocenza.....

.....Tramutandosi in acqua e terra, a somiglianza di un fanciullo innalza cumuli di sabbia sul lido marino, ammonta e fa ruinare: di tempo in tempo riprende di nuovo il giuoco. Un attimo di sazietà: poi lo riafferra nuovamente il bisogno, così come il bisogno costringe l'artista a creare. Non empietà, bensì il sempre risorgente impulso del giuoco chiama altri mondi alla vita.

Soltanto l'uomo esteta riguarda in questo modo il mondo, lui che nell'artista e nel nascere dell'opera d'arte ha appreso come la contesa del molteplice può portare in sé norma e diritto, come l'artista sia contemplativamente al di sopra e agisca all'interno dell'opera d'arte, come necessità e giuoco, conflitto e armonia debbano coniugarsi per generare l'opera d'arte.

Chi pretenderà ora da una siffatta filosofia altresì un'etica con i necessari imperativi «tu devi», o addirittura muoverà a Eraclito il rimprovero di una tale mancanza?

Sin nelle sue più profonde midolla l'uomo è necessità e assolutamente «non libero» – se si intende per libertà l'insana pretesa di poter mutare a talento la propria essentia a guisa di un abito, una pretesa che ogni seria filosofia ha fino ad oggi respinto con il dovuto sarcasmo. Soltanto coloro che non hanno motivo di essere soddisfatti della sua descrizione naturale dell'uomo trovano Eraclito cupo,

malinconico, lacrimoso, accigliato, atrabiliare, pessimista e particolarmente detestabile. Ma con tutte le loro antipatie e simpatie, odio e amore, sarebbero costoro per lui egualmente indifferenti ed egli impartirebbe loro sentenze all'incirca di questo tenore: «I cani abbaiano a coloro che non conoscono»

...Da questi insoddisfatti (della sua filosofia) provengono altresì le numerose lagnanze sull'oscurità dello stile eracliteo; verosimilmente mai un uomo ha scritto in modo più chiaro e luminoso. Molto stringato senza dubbio e perciò, a dire il vero, oscuro per chi va rapido nella lettura.

IL NUOVO ORDINE COSMICO



La ricostruzione del rapporto di Nietzsche con alcune teorie scientifiche del suo tempo, l'analisi del modo in cui, abbiamo visto, Nietzsche si appropria di concetti quali quelli di dinamicità, forza, attività ecc. al fine di negare la dissipazione dell'energia e la morte termica dell'universo, ci consentono di delineare all'interno del pensiero nietzscheano un nuovo ordine cosmico nel quale non esisterebbe nessuna causa meccanica né teleologica ma soltanto «il volere diventare più forte di ogni centro di forza».

La potenza di ogni quanto consiste, secondo Nietzsche, proprio in questo volere diventare sempre più forte. Ciò che muove le forze non è quindi qualcosa di esterno ma, al contrario, la loro stessa energia interna. Affinché questa possa realizzarsi è necessario che ogni forza si incontri, o meglio si scontri, con le altre dando vita così a delle sempre nuove, diverse combinazioni, che mutano in relazione all'intensità della potenza di ciascuna forza. L'ordine cosmico di cui Nietzsche

parla consisterebbe allora nella continua trasformazione dei rapporti di potenza tra le forze; si tratta dunque di un movimento indeterminato, imprevedibile e caotico. Dice Nietzsche:

[...] per spiegare il caos, deve essere già presupposta l'attività di una forza; a costituire questo strettissimo groviglio è necessario un movimento. (FP 23 [31], inverno 1872-1873)

Così, i concetti di caos e potenza (Macht) sono strettamente legati tra loro perché l'attività che scaturisce dalla volontà di ogni forza di realizzare la propria potenza è quello stesso movimento imprevedibile ed indeterminabile che caratterizza il mondo come caos. Quest'ultimo è infatti un'ininterrotta battaglia tra forze più deboli che soccombono e forze più forti che dominano. Tale rapporto di dominio e sottomissione sembra però mutare continuamente perché quelle forze che in una certa situazione sono dominatrici possono, in un altro momento, essere sopraffatte da una nuova più potente forza, la quale stabilisce dei nuovi equilibri anch'essi mai definitivi. Ritorna così il carattere deorganizzatore di tale movimento che vive proprio nel continuo combinarsi e scombinarsi delle forze. Ogni singola forza è l'attività stessa del mondo, il quale si sviluppa e si organizza senza lasciare spazio a ciò che è passivo, ossia a ciò che si limita a resistere e a reagire. Infatti, se il movimento passivo è sempre un movimento di reazione a qualcosa di esterno che determina e definisce tale reazione, nella visione del mondo nietzscheana, invece, tutto ciò che si muove è interno al mondo stesso e si muove soltanto per liberare la propria potenza rispetto a ciò che lo circonda. Così anche la forza più debole non sarebbe una forza di reazione ma una forza attiva, interna al mondo, la quale per sprigionare la propria energia si combina con altre forze contribuendo allo sviluppo di quel movimento dinamico che è l'organizzazione stessa del mondo. Secondo Nietzsche, il movimento è l'esternazione di qualcosa che

accade internamente, cioè di qualcosa che non viene determinata e organizzata dall'esterno. Ogni forza si muove perché in essa è presente una potenza che si realizza nel combinarsi con le altre forze e, quindi, muovendosi. Questo movimento delle forze l'una verso l'altra è a sua volta espressione o, per usare un termine nietzscheano, segno dell'immensa forza del mondo che si organizza proprio nel combinarsi sempre diverso delle forze.

In tale nuova visione del mondo come ciò che si autorganizza muovendosi caoticamente l'ipotesi di un mondo creato diventa insostenibile e assolutamente priva di senso. Dice Nietzsche:

Il mondo sussiste: esso non è niente che divenga, niente che perisca. O piuttosto: diviene, perisce, ma non ha mai cominciato a divenire e non ha mai cessato di perire – si conserva nelle due cose... vive di se stesso si nutre dei suoi escrementi... (FP 14 [188], primavera 1888)

Il mondo si autorganizza proprio perché non dipende da nulla che non sia se stesso. La sua attività consiste infatti in una capacità di riciclare, trasformandolo, ciò che gli appartiene. Nietzsche non intende negare il movimento del mondo, il suo divenire e il suo passare, ma soltanto il fatto che tale divenire e tale passare abbiano un inizio e una fine, ossia siano qualcosa di determinato e determinabile. Il mondo passa e diviene nel senso che passa e diviene ciò che accade al suo interno, mentre esso si conserva proprio in questo eterno mutare e divenire.

Se allora il mondo si organizza nel continuo combinarsi e scombinarsi delle forze e nell'incessante divenire e passare di tali combinazioni, dovrebbe conseguirne necessariamente che il caos non è soltanto una fase iniziale del mondo in cui regna il disordine e a cui seguiranno ordine e determinatezza. Al contrario, il caos è proprio il modo di organizzarsi del mondo che non è né soltanto disordine, in cui niente potrebbe svilupparsi e conservarsi, né soltanto ordine. Esso sembra

essere piuttosto ordine e disordine insieme, ossia un ordine che scaturisce dal disordine e viceversa. In questo modo, così come gli attuali studi sui sistemi complessi parlano di «criticità autorganizzata» o, come dice Morin, di «disintegrazione organizzatrice», il caos del mondo nietzscheano sarebbe un caos organizzato, nel senso che è proprio a partire dal movimento caotico, imprevedibile e non lineare di molteplici forze coagenti, che nasce l'organizzazione e cioè il complesso combinarsi in maniera sempre diversa di tali forze. Morin non soltanto definisce il caos una «disintegrazione organizzatrice», ma ne parla nei termini di «catastrofe»; con tale termine intende infatti quel processo per cui la rottura di una qualche forma è contemporaneamente la genesi di una nuova, quella trasformazione che è disintegratrice e creatrice allo stesso tempo. Se, allora, il caos è inteso proprio come processo catastrofico, esso non è soltanto un puro inizio, ma il modo stesso di essere e di muoversi dell'universo che da quel caos è inseparabile. Ritorna così il carattere terribile del mondo che in Nietzsche, come abbiamo visto, trova espressione nei concetti di deorganizzazione e disgregazione, i quali indicano la capacità dell'universo di organizzarsi attraverso la propria distruzione.

Dunque, il mondo si autorganizzerebbe proprio nel suo essere sempre in bilico tra ordine e disordine, stabilità e instabilità, equilibrio e squilibrio; il caos di cui parla Nietzsche coincide con questo modo di organizzarsi del mondo, che egli, infatti, descrive come:

[...]Un mostro di forza, senza principio, senza fine, una quantità di energia fissa e bronzea che non diventa né più grande né più piccola, che non si consuma, ma solo si trasforma [...] un gioco di forze, di onde di energia che è insieme uno e molteplice, di forze che qui si accumulano e là diminuiscono, un mare di forze che fluiscono e si agitano in se stesse, in eterna trasformazione [...]. (FP 38 [12], estate

1885)

Allora, se tutto è interno al mondo e fa parte del suo autorganizzarsi esso è qualcosa, ma anche il suo contrario, il più calmo, rigido, freddo, ma anche il più ardente e selvaggio. Il mondo vive proprio in tale continua attività nella quale non esiste niente di fisso e definitivo ed in cui le molteplici realtà, che Nietzsche chiama forze, non sono dominate sempre dalle stesse leggi perché, al contrario, non esiste nessuna legge, ma solo il movimento di queste forze la cui potenza muta continuamente. In questo modo Nietzsche descrive un mondo in cui la molteplicità e la diversità trovano riscatto perché in esso il molteplice non è ridotto all'uno, ma piuttosto l'uno viene trasformato nel molteplice. Nietzsche infatti non sacrifica mai, ma al contrario sottolinea ed esalta, la natura plurale e molteplice della forza, la quale non è un tutto-uno bensì l'insieme di diverse molteplici forze che giocano tra loro essendo una e molteplici allo stesso tempo. Il mondo è infatti un «mostro di forza», poiché coincide proprio con quest'eterno fluttuare e ritornare di un mare di forze che si incontrano e si scontrano incessantemente. Esso allora distrugge e costruisce se stesso poiché è contemporaneamente diverse forze, di cui alcune sono più forti, e quindi si affermano, altre invece sono più deboli, e dunque soccombono.

All'interno di un tale panorama, possiamo vedere come il principio dell'eterno ritorno sia semplicemente ciò che racchiude in sé questo complesso movimento del mondo. In tal modo esso escluderebbe qualsiasi forma di determinismo e la conseguente mancanza di libertà derivante dal fatto che, se tutto ritornasse sempre identico, allora, come abbiamo già visto sosteneva Dühring e più recentemente Magnus, ogni cosa sarebbe già stabilita e l'uomo non avrebbe nessuna libertà di scelta e di azione. Ciò che invece ritorna eternamente, secondo Nietzsche, è quanto abbiamo chiamato il caos organizzato, ossia il movimento di molteplici centri di forza

che mutano continuamente le loro combinazioni passando dal disordine all'ordine, dall'organizzazione alla disgregazione e viceversa. In tal modo sembra emergere piuttosto chiaramente come il mondo sia tutt'altro che un sistema deterministicamente chiuso, poiché ciò che ritorna è un'organizzazione sempre aperta e in continuo riassetamento attraverso momenti di crisi e di rottura, dai quali ogni volta nasce una nuova organizzazione anche se sempre a partire dallo stesso materiale. Secondo Nietzsche infatti i centri di forza sono quantitativamente limitati così come le loro combinazioni, le quali però si alternano e si muovono mai con lo stesso ordine. In questo senso tale descrizione nietzscheana del mondo escluderebbe la presenza in esso di qualsiasi meccanicistico stato finale da raggiungere. Tale mondo è senza scopo, «a meno che non si trovi uno scopo nella felicità di un ciclo senza volontà». Allora, ciò che permette a Nietzsche di escludere una spiegazione meccanicistica e deterministica del mondo è proprio l'idea dell'eterno ritorno dell'identico a cui egli giunge attraverso l'affermazione di ciò che, invece, Vogt aveva negato, ossia la finitezza e determinatezza fisica della forza la quale, in un tempo infinito, ritorna continuamente e ripetutamente. A tale proposito Nietzsche afferma:

[...] Si dimostrerebbe che il mondo è un ciclo che si è già ripetuto un'infinità di volte e che gioca in infinitum il suo gioco. Questa concezione non è semplicemente una concezione meccanicistica; infatti, se tale fosse non determinerebbe un infinito ritorno di casi identici, ma uno stato finale. Poiché il mondo non ha raggiunto questo stato finale, la concezione meccanicistica del mondo ci deve apparire come un'ipotesi imperfetta e soltanto provvisoria. (FP 14 [188], primavera 1888)

Ciò che il mondo fa, secondo Nietzsche, è semplicemente muoversi e trasformarsi attraverso il cambiamento continuo delle combinazioni delle molteplici forze che in esso si

trovano ed è soltanto in un'attività così descritta che esso vive e si realizza. Il gioco che tale mondo giocherebbe all'infinito non ha nessun motivo di finire perché esso consiste proprio nel non cessare mai. Il modo in cui questo mondo gioca con se stesso, pur consistendo in un eterno ritorno e, dunque, in una infinita ripetizione di ciò che già è stato, rimane sempre un gioco di dadi nel quale è impossibile prevedere e determinare in maniera fissa come e quando avverrà la ripetizione di ogni combinazione. Infatti, se l'identico che ritorna è qualcosa che non ha equilibrio né stabilità, ma che piuttosto vive al limite del disordine e del caos in un continuo passare da un'organizzazione momentanea a un'altra, allora il mondo non è nulla di già accaduto e quindi di determinabile e prevedibile, poiché anche se gli elementi che ne fanno parte sono sempre gli stessi, essi si riorganizzano in combinazioni che sono sì anch'esse finite di numero, ma assolutamente imprevedibili nel loro ripetersi e succedersi. In questo senso, la libertà che Nietzsche nega all'uomo, sarebbe quella di credere che tutte le attività siano azioni e dietro ogni azione ci sia un io voglio, un soggetto, che agisce al fine di raggiungere qualcosa di ultimo. Egli nega così la libertà di potere spiegare e prevedere tutto quello che accade. Al contrario, la libertà di cui parla Nietzsche, la quale scaturisce proprio dall'accettazione dell'eterno ritorno, è la libertà dell'uomo che riconosce la natura caotica e imprevedibile del mondo, in cui non tutto è riducibile ad azioni teleologicamente orientate poiché, invece, ciò che accade è soltanto attività necessaria. Così, a differenza di quanto sostiene Magnus, l'idea di libertà di Nietzsche sembra non essere compatibile con la sua cosmologia poiché essa, al contrario, scaturirebbe proprio dall'accettazione del mondo come eterno ritorno dell'identico.

L'uomo che riconosce la paradossalità di un mondo molteplice e dinamico, il quale si organizza attraverso una continua, caotica trasformazione, sarebbe colui

che si libera dalle false strutture della ragione, accettando la natura prospettica e molteplice della propria conoscenza. Si tratta di quello stesso uomo che, come abbiamo visto nel primo capitolo, piuttosto che perseguire un bieco istinto di autoconservazione, vuole invece realizzare pienamente e incondizionatamente la propria natura complessa all'interno di un mondo altrettanto complesso. Tale modello di uomo, che è attivo biologicamente poiché, come tutti gli esseri viventi, si sviluppa autoregolandosi, sarebbe colui che riconosce e accetta liberamente questa sua natura molteplice e, allo stesso tempo, limitata rispetto al mondo circostante; egli è consapevole del fatto che il suo sviluppo avviene non in contrapposizione ma in relazione e in cooperazione con l'ambiente circostante. La libertà che allora scaturisce dall'accettazione dell'eterno ritorno dell'identico sembra essere la stessa che scaturirebbe dalla realizzazione di quel processo di naturalizzazione, in cui l'uomo riconosce la naturalità della natura, ossia il fatto che questa non è qualcosa di controllabile e definibile a lungo termine, ma riconosce anche la naturalità di se stesso e cioè il suo essere parte integrante della natura e il suo bisogno di sfogare liberamente quella energia e quella potenza che lo rendono tale.

Se dunque da un lato Nietzsche nell'uso di termini quali forza, energia, attività si rifà ad alcune teorie fisiche del suo tempo, come quelle di Mayer e Vogt, dall'altro lato egli, allo scopo sempre di affermare un mondo privo di qualsiasi stato finale e che si conserva in un'attività infinita, attribuisce proprio a questo mondo il carattere di volontà di potenza ponendosi, così al di là di qualsiasi meccanicismo deterministico all'interno del quale, secondo Nietzsche, rimarrebbero invece imbrigliati tanto Mayer quanto Vogt. Nietzsche, infatti, in una lettera scritta a Peter Gast il 20 Marzo del 1882 critica Mayer per non essere riuscito a liberarsi completamente dal concetto di materia (Stoff), al quale quello di forza verrebbe inevitabilmente legato e,

secondo Nietzsche, subordinato. Da questo punto di vista egli ritiene che la teoria dinamica di Boscovich avesse già superato il limite di Mayer attraverso la negazione totale dell'idea di materia in nome di una pura forza al di fuori della quale non esisterebbe nulla. Allo stesso modo, anche la teoria vogtiana sarebbe rimasta all'interno di una visione meccanicistica del mondo. Infatti, anche se attraverso il concetto di «Weltsubstrat» Vogt tentò di liberare il meccanicismo dall'idea di uno stato finale e da un materialismo ingenuo, la sua resterebbe comunque una critica interna che lo porta a continuare a parlare, come abbiamo già visto, di una forma di azione meccanica della forza. All'interno di un tale contesto, sembra emergere chiaramente come il concetto di volontà di potenza sia la risposta nietzscheana alle conseguenze inaccettabili di una fisica meccanicistica che non riesce ad allontanare l'idea di una fine dell'universo se non attraverso il concetto vogtiano di una forza, la quale, non soltanto sarebbe eternamente attiva, ma si muoverebbe anche in uno spazio infinito dando così vita all'immagine di un infinito in atto, che Nietzsche stesso ritiene impossibile da accettare e che, comunque, non porterebbe nessuna conservazione dell'energia.

La volontà di potenza sembra allora non coincidere con quella volontà che Nietzsche ha escluso dal movimento ciclico del mondo, cioè una volontà intesa in senso teleologico e antropomorfo secondo la quale ogni attività non sarebbe altro che l'azione di un «io voglio». Al contrario, Wille zur Macht è l'attività fine a se stessa di ogni forza interna al mondo. La volontà di potenza esprime infatti quella dinamicità intrinseca al concetto stesso di forza, la quale non deve essere quindi intesa in senso meccanicistico, poiché la sua attività non è semplicemente la reazione a qualcosa di esterno, ossia una specie di effetto rispetto a delle cause poste esternamente, bensì l'attività che nasce all'interno stesso delle forze nel rapportarsi l'una all'altra e nel loro

coagire. Dice Nietzsche:

Il vittorioso concetto di forza, con cui i nostri fisici hanno creato Dio e il mondo, ha ancora bisogno di integrazione; gli si deve attribuire un mondo interiore che io definisco volontà di potenza, ossia un insaziabile desiderio di esibire potenza; o impiego, esercizio della potenza, istinto creatore ecc. (FP 36 [31], estate 1885)

Nietzsche dunque pur rimanendo influenzato da alcuni sviluppi del dibattito scientifico del suo tempo, prende le distanze da una spiegazione meccanicistica la quale, piuttosto che considerare il movimento come un'azione a distanza determinata dalla potenza interna delle forze, spiega questo movimento ancora in termini di pressione e urto. Infatti, in una prospettiva meccanicistica, poiché la forza sostanzializzata e atomizzata risulta essere qualcosa di compatto e quindi più facilmente controllabile e calcolabile, anche i processi di attrazione e repulsione vengono ridotti meccanicisticamente a pressione ed urto. In questo modo l'attività che caratterizza le forze sarebbe interpretata – erroneamente secondo Nietzsche – sempre soltanto come Wirkung, cioè come effetto rispetto a qualche altra cosa, posta esternamente ed il cui incontro determina una reazione meccanica. La conseguenza erronea di una considerazione assolutamente divisibile e, quindi, qualcosa che, proprio grazie a tale divisibilità, raggiunge uno stato di equilibrio, di ordine duraturo.

Al contrario, per Nietzsche, tale equilibrio non c'è mai stato né mai ci sarà poiché la forza non è divisibile in parti uguali, ma è in ogni situazione sempre una qualità impossibile da dimezzare. La dimensione qualitativa che Nietzsche attribuisce alla forza è espressione della sua complessità poiché essa non è riducibile a qualcosa di semplicemente scomponibile e controllabile. Invece, in una concezione meccanicista che afferma l'esistenza dell'equilibrio come ciò in cui ogni movimento ha il suo compimento, Nietzsche vede celarsi la negazione dell'essenza stessa della forza e cioè la

sua infinita attività interna. L'attività (Tätigsein) di cui Nietzsche parla è qualcosa che si sviluppa all'interno di tutte le forze del mondo a seconda del grado di volontà di potenza che ognuna di esse possiede. Infatti, tale volontà di potenza è «il fatto più elementare da cui risulta un divenire, un agire...». In base a tale «fatto elementare» [elementarste Tatsache] ogni forza agisce non a partire dalle altre, ma piuttosto sulle (auf) altre forze; questo «auf» sottolinea come tale movimento non sia causato dall'esterno poiché ha, piuttosto, la sua origine all'interno della forza stessa la quale si sprigiona e si sfoga nel rapportarsi al mondo esterno e alle altre molteplici forze.

Il riconoscimento della diversità e della molteplicità, che conduce Nietzsche a parlare sempre di situazioni di forze piuttosto che semplicemente di un tutto-forza, trova espressione in un mondo che coincide esso stesso con questa molteplicità poiché lo spazio in cui esso si trova è uno spazio «pieno di forze, un gioco di forze, di onde di energia che è insieme uno e molteplice ». Tale mondo è una quantità fissa di energia che, però, può mantenere tale fissità e conservarsi solo in un'eterna trasformazione, ossia attraverso «un mare di forze che fluiscono e si agitano in se stesse» e che, essendo in eterna trasformazione, sono il movimento stesso di questo mondo.

L'attività del mondo sarebbe dunque una Tätigsein che non è semplicemente la reazione meccanica a qualcosa di esterno, ma un movimento di affermazione di sé a partire da se stesso, ossia a partire dall'insieme di molteplici forze che sono al suo interno e, quindi, dall'attività che ciascuna di queste forze sviluppa in relazione alla propria volontà di affermarsi sulle altre. Ecco in che senso Nietzsche dice:

[...] per questo mondo volete un nome? Una soluzione per tutti i suoi enigmi? E una luce anche per voi, i più nascosti, i più impavidi, o uomini della mezzanotte? Questo mondo è la volontà di potenza e nient'altro! E anche voi siete questa volontà di

potenza – e nient'altro! (FP 38 [12], estate 1885)

La volontà di potenza non soltanto è ciò che sta alla base dell'evoluzione biologica, intesa come autoregolazione, e dello sviluppo di un istinto di autoconservazione ascendente, ma sembra essere anche ciò su cui si fonda l'organizzazione e la conservazione di un mondo che realizza la propria potenza grazie all'attività delle molteplici forze che lo compongono e a loro volta vogliono la loro potenza. L'attività delle forze, attraverso la quale il mondo si organizza caoticamente, non sarebbe nulla di diverso dalla volontà di potenza poiché è proprio questa che darebbe origine al movimento di ogni forza verso e contro le altre. In tal modo potremmo certamente dire che volontà di potenza è sia ciò che determina lo sviluppo e l'attività di ogni forma di vita, la quale sprigiona e sfoga la propria energia autoregolandosi, sia ciò che caratterizza l'attività dell'uomo più forte, il quale, in contrapposizione alla mediocrità del gregge, vuole realizzare se stesso in tutte le proprie potenzialità vivendo pienamente la propria vita, sia, infine, ciò che muove tutti i centri di forza del mondo nel senso già visto, per cui ogni forza è ciò che attraverso la sua attività si combina con le altre forze allo scopo di sprigionare e imporre la propria energia interna.

IL FUOCO E L'IDENTITÀ



È noto che lo stile di Eraclito sia oscuro, ma ciò trova una propria motivazione nella consapevolezza che la natura ama nascondersi e l'umanità non è in grado di comprenderne il messaggio per la prima volta che l'ascolta, non avendo avuto prima che Eraclito stesso lo esplicitasse la possibilità

concreta di ascoltarlo. Dunque, il carattere criptico della filosofia eraclitea ha un fondamento quasi naturale, logico, ovvio: un messaggio altisonante e innovativo, che dirompe le coscienze degli uomini non può essere veicolato alla luce del sole, mediante parole chiare, certe e incontrovertibili.

Questo è il contesto entro cui cogliere la più celeberrima delle sue affermazioni: Tutto scorre, ogni cosa è in stato di perenne flusso. Non si può attraversare due volte lo stesso fiume, perché le acque scorrono sempre dinnanzi a noi: il fiume è e non è lo stesso; le acque, scorrendo, modificano la natura del fiume, pur essendo il fiume lo stesso. Tutte le cose sono in perenne moto, nulla è fermamente, in modo stabile. Tutto è nel momento in cui al contempo fluisce e cambia: essere e non essere sembrano convivere, in un'Unità che è Differenza. L'Unità si realizza nella Differenza. Non si tratta di negare il Reale e di asserire che il Reale non sia reale: Eraclito non afferma l'Irrealtà del Reale. Il filosofo di Efeso non vuole dire che non esiste null'altro che il cambiamento.

In Anassimandro gli opposti sono considerati l'uno come invadente il campo dell'altro – l'acqua invade l'aria, l'aria invade il fuoco, il caldo invade il freddo e lo porta al suo estinguersi, la morte invade la vita, in ultima istanza – questa concezione filosofica, tuttavia, non pare reggersi, perché la motivazione di questo continuo flusso esistenziale sarebbe determinato da azioni ingiuste, da atti di ingiustizia per nulla giustificabili e spiegabili. Chi compie questi atti di ingiustizia? A questo interrogativo, nella filosofia anassimandrina, non è dato rispondere, sebbene – è il caso di rammentarlo – un forte desiderio esplicativo emerga all'interno della proposta di questo importante cosmologo ionico. Peraltro, l'idea che esistano infiniti mondi e che in ogni momento ci siano coesistenze di cosmi molteplici indica, in ultima istanza, che esiste un fluire dalla vita alla morte ma pure anche dalla morte alla vita, in una dialettica fra gli

opposti in cui, nei fatti, non esiste realmente la morte: la morte sarebbe il definitivo tramonto e l'ultimo, inesorabile passaggio verso il non-essere, la non-esistenza, ma ciò è in contrasto con l'idea di un àpeiron illimitato e indefinito. Poiché tutto torna all'àpeiron, a ciò che non ha alcun confine, tutto può ricominciare a vivere, per il richiamato atto di ingiustizia.

La riflessione di Eraclito trova la propria genesi entro l'orizzonte di Anassimandro, per poi, tuttavia, superarlo. Per quest'ultimo la guerra tra gli opposti è qualcosa di indesiderabile, che porta caos anziché ordine, essendo qualcosa che danneggia la purezza originaria dell'Uno. Per Eraclito, al contrario, l'Uno può esistere solo nella tensione polemica – nella guerra o nel pòlemos – con ciò che è opposto: la guerra è essenziale per l'Unità dell'Uno, ovvero per la sua medesima esistenza.

Dunque, il Reale è uno ma è anche molteplice nello stesso tempo: come suggerisce Copleston, studioso di filosofia statunitense, la coesistenza di Realtà-nell'-Unità e nella-Molteplicità non è un fatto o un evento accidentale, ma essenziale. È essenziale sia nel senso che costituisce l'essenza della stessa filosofia eraclitea, sia nel senso che l'Uno è essenzialmente Uno ed essenzialmente molteplice. L'Identità è nella Differenza. L'arché di Eraclito è tale Uno/Molti, che rende giustizia dell'impasse di Anassimandro, perché spiega in che senso l'ingiustizia anassimandrea genera gli opposti: anzi, a essere ancora più precisi, l'ingiustizia si tramuta in Eraclito nel proprio contrappunto, divenendo Giustizia. Non c'è atto ingiusto generativo degli opposti, ma atto giusto e razionalmente comprensibile, giacché ogni cosa è mentre non è. E qui il doppio riferimento al fatto che, per esempio, il nostro corpo sia sempre lo stesso nonostante i continui ricambi cellulari o che la nostra identità personologica non si modifichi nonostante il flusso di coscienza è già implicato: come dire, che nell'Antichità già

si ravvisa tutto lo sviluppo della storia della filosofia successiva ma pure, anche, della psicologia e di forse tutte le altre scienze moderne e contemporanee.

Certo, rispetto a quest'ultimo punto si può argomentare che si sta procedendo verso un'interpretazione anti-storica, ma ciò è più apparenza che sostanza, giacché i semi dello sviluppo di qualcosa sono sempre antecedenti allo sviluppo stesso. Eraclito non può giungere alla conclusione freudiana dello stato di coscienza e proporre un metodo delle libere associazioni per scavare all'interno di un inconscio che egli non può scoprire, ma, spesso, pur in contesto non sempre rigorosamente scientifico, ci sono delle premesse che devono essere poi inverate in un momento successivo, quando i tempi sono maturi.

Il simbolo del fluire nell'identico è il Fuoco, che rappresenta, dunque, la concretizzazione dell'arché eracliteo. Il fuoco vive nutrendosi di una sostanza, per tramutarla in qualcosa d'altro: vive mentre consuma e si consuma, vive mentre muore, dando luogo al differente del (e dall') identico. La vera esistenza del fuoco dipende dal conflitto e dalla tensione. Secondo Eraclito, quando il fuoco è condensato e posto sotto pressione, diviene acqua, che congelata diviene terra: è il sentiero discendente delle trasformazioni naturali che avverrebbero nell'universo. Ma esiste anche un sentiero ascendente, che porta il fuoco a essere aria: anzi, l'acqua si scioglie nell'umido ed evapora, formando l'atmosfera, che si originerebbe dal mare, grazie al vapore acqueo.

Dunque esistono conflitti eterni nell'universo e un continuo salire e scendere della materia, che ora è maggiormente rarefatta e ora maggiormente condensata, a causa della spinta generatrice e rigeneratrice del fuoco. L'inseparabilità degli opposti si spiega come l'essere i diversi gradi e momenti dell'Uno: la morte dell'acqua è divenire terra, ma la morte della terra è divenire acqua. Vita e morte convivono e sono la stessa cosa – nessun dubbio che, allora, non si debba temere

la morte in quanto tale: noi siamo vita e morte assieme, esistiamo in quanto parte di un divenire eterno, del Fuoco universale, in cui ogni ente è solo manifestazione dell'Uno.

Si nota il carattere panteistico della filosofia eraclitea: il mondo è Dio, è divino, è il luogo del fuoco, le cui manifestazioni parziali portano alla nascita delle diverse cose che noi sperimentiamo e, in ultima istanza, portano alla nascita di noi stessi. La Ragione umana è un momento della Ragione universale, o una sua contrazione e canalizzazione: l'uomo deve combattere per raggiungere il punto di vista della Ragione nella sua purezza, trascendendo così i punti di vista particolari in cui noi ci troviamo racchiusi. E, per inciso, ogni uomo è racchiuso e prigioniero di specifici punti di vista, del proprio punto di vista: non è questa la prospettiva di Eraclito, certo, ma quella di Socrate, che, nondimeno, con Eraclito e grazie all'immersione nella filosofia ionica prima e nella sofistica poi, afferma anch'egli che la Ragione umana è parte integrante della ragione universale. Ancora una volta, i germi dello sviluppo successivo, germi inconsapevoli, trovano una propria ragion d'essere.

Tutti i sistemi panteistici prevedono un punto di vista universale, quello della Ragione (Eraclito, Stoicismo, Spinoza ne sono esempi), o quello dello Spirito (L'Idealismo tedesco ed Hegel in particolare sono in questo caso i referenti): il problema è come trascendere gli specifici punti di vista per assurgere a qualcosa di più grande, di universale perché valido per tutti e a prescindere dalle situazioni concrete in cui ci immergiamo ogni giorno. Può essere la Storia ad abbracciare dialetticamente i diversi momenti, può essere la Fisica con i due richiamati sentieri, può essere l'Intelligenza umana e la capacità del saggio di astrarre da sé: le risposte sono molteplici, come molteplici sono i punti di vista che, evidentemente, sono annullati quando guardiamo il mondo dalla prospettiva di Dio – qualsiasi sia la definizione e il senso da attribuire a quest'ultima entità.

EVOCANDO QUEL FUOCO



Quella che Nietzsche fa della filosofia di Eraclito non è una descrizione secondo il classico modello alla base dei saggi e delle tante storie della filosofia, la sua è una interpretazione alla stregua di quella compiuta da un grande maestro d'orchestra nell'esecuzione di una sinfonia di Beethoven. Come questi non si limita a far scorrere le note secondo lo spartito lasciato dal compositore tedesco, ma tenta di coglierne l'intima essenza e problematicità attraverso accentuazioni particolari dei suoi accordi sublimi, così Nietzsche, del più «oscuro» e profondo dei filosofi, si propone di evocare quel «fuoco» da cui emerge la sua più intima intuizione per mezzo di una coloritura linguistica che si accordi con quel senso inaudito.

Per scendere nell'abisso della intuizione eraclitea, egli usa il linguaggio che è proprio delle grandi profondità: la poesia. Egli cerca di entrare in sintonia con quel pensiero musicale attraverso gli accordi di un parlare lirico e anticonvenzionale. Solo inabissandosi, si possono cogliere i segreti dell'abisso stesso.

E' stupefacente come, da una esposizione saggistica della filosofia di Eraclito, possano estrapolarsi «momenti letterari» che assomigliano, in tutto e per tutto, ad autentici aforismi. Sembra quasi di leggere dei frammenti dello stesso Eraclito, proprio a rendere prova di quell'accordo cercato da Nietzsche con la musicalità del pensiero del grande greco.

Quelle di Nietzsche, sulla personalità di Eraclito, sono autentiche suggestioni. Con un senso intuitivo pari a quello

del suo «maestro», egli ne evoca i tratti caratteriali e spirituali più profondi:

Il suo talento è tra i più rari, in un certo senso il più innaturale, e inoltre esclusivo e ostile persino verso i talenti affini.

Il muro del suo restar pago di sé deve essere di diamante, se non vuol essere distrutto e infranto, poiché tutto è in movimento contro di lui.

Costui possiede la verità: si volga pure dove vuole la ruota del tempo, non potrà mai sfuggire alla verità.

Di siffatti uomini è importante sapere che essi sono vissuti una volta. Non riusciremmo mai ad immaginarci, per esempio, la superbia di Eraclito come una oziosa possibilità.

Sempre a proposito della «superbia» di Eraclito, Nietzsche aggiunge:

Ogni aspirazione al conoscere sembra in se stessa, stando alla sua essenza, eternamente inappagata e inappagante. Perciò nessuno, se non è ammaestrato dalla storia, potrà credere ad un tanto sovrano apprezzamento di sé, nonché alla certezza di essere l'unico pretendente favorito della verità.

Uomini di questa stoffa vivono nel loro proprio sistema solare; lì dobbiamo cercarli.

Di quel senso della solitudine che permeò l'eremita efesio del tempio di Artemide, soltanto nei più aspri deserti montani è possibile avere in qualche modo un agghiacciante presagio.

Da costui non si espande alcun sentimento oltrepossente di compassionevoli turbamenti, alcuna bramata volontà di aiutare, di guarire e salvare. E' una costellazione senz'atmosfera.

Il suo occhio, che si rivolge fiammeggiante all'interno, guarda, come per semplice apparenza, spento e gelido

all'esterno.

Ma anche gli uomini dal cuore sensibile si discostano da una siffatta maschera che sembra fusa nel bronzo; un tale essere può apparire più comprensibile in un remoto santuario tra simulacri divini accanto ad una architettura fredda, pacatamente sublime.

«Cercai e investigai me stesso» – disse di sé con le parole con cui si indica la consultazione di un oracolo: come se fosse lui e nessun altro a dare verace adempimento e compimento al precetto delfico: «conosci te stesso».

.....possa essa (l'umanità) farsi interpretare come sentenze oracolari quel che costui (Eraclito), a somiglianza del dio delfico, «né asserisce, né nasconde».

Poiché il mondo ha eternamente bisogno di verità, così ha eternamente bisogno di Eraclito: pur non avendo costui bisogno di esso.

Della sua gloria importa in qualche modo agli uomini, non a lui, l'immortalità degli uomini ha bisogno di lui, non lui dell'immortalità dell'uomo Eraclito.

Quel che lui vide, la dottrina della legge nel divenire e del gioco nella necessità, deve d'ora innanzi starci eternamente di fronte agli occhi: egli ha levato il sipario su questo grandioso spettacolo.

ETERNAMENTE CAOS



L'uso frequente da parte di Nietzsche di concetti quali

istinto, autoconservazione, lotta per la vita ed evoluzione, ci mostra come egli conosca e si confronti continuamente con la teoria darwiniana a cui, come vedremo nel corso di questo capitolo, da un lato, si rifà esplicitamente e, da un altro, invece, si oppone.

Nietzsche, infatti, riprende l'importanza riconosciuta da Darwin agli istinti di autoconservazione e di lotta per la vita per lo sviluppo degli esseri viventi. Le strutture attraverso cui l'uomo conosce, definisce e determina il mondo che lo circonda verrebbero costruite dall'uomo stesso in quanto funzionali alla sua autoconservazione. Allo stesso tempo, però, abbiamo anche un Nietzsche diagnostico fortemente critico nei confronti della teoria darwiniana. I concetti di autoconservazione e lotta per la vita assumono all'interno della filosofia nietzscheana, infatti, un significato completamente diverso. Sarà proprio contro un istinto di autoconservazione finalizzato soltanto ad allungare il più possibile l'esistenza che Nietzsche porterà avanti l'affermazione di una vita all'interno della quale l'uomo, non potendo controllare il mondo naturale che diviene, vive in questo con tutti gli imprevisti e i pericoli che lo caratterizzano, acquisendo, per ciò stesso, la forza necessaria a conservarsi, senza però reprimere la propria natura.

In questo primo paragrafo analizzeremo non tanto la posizione del Nietzsche diagnostico, quanto quella del Nietzsche più darwiniano, sottolineando come egli attribuisca alle strutture della conoscenza un'origine fortemente evoluzionista e mostrando come quest'origine sia strettamente legata a quella nota gnoseologia prospettivista e costruttivista secondo la quale non esisterebbe una conoscenza oggettiva della realtà; conseguentemente, il rapporto uomo-natura non potrà più essere inteso come una semplice contrapposizione soggetto-oggetto, bensì come un rapporto complesso di interazione.

Ciò che, secondo Nietzsche, spingerebbe l'uomo alla creazione di strutture stabili su cui fondare la realtà come, per esempio, la cosa in sé kantiana, sarebbe soltanto la loro funzionalità:

Tutte le nostre leggi meccaniche vengono da noi, non dalle cose! Noi costruiamo in base a esse le cose. La sintesi cosa deriva da noi: tutte le proprietà delle cose vengono da noi. [...] Soltanto tutte quelle funzioni che comportano la conservazione dell'organismo hanno potuto conservarsi e riprodursi. (FP 25[427], primavera 1884)

È infatti in quest'ottica che si inserisce la critica nietzscheana a Kant. Nietzsche considera la cosa in sé come uno di quei soggetti che vengono supposti a spiegare il divenire quando non si vuole accettare che esso è l'unica realtà. Dunque, la critica alla cosa in sé si colloca all'interno della condanna nietzscheana del pensiero metafisico; quest'ultimo si annida proprio nell'idea dell'esistenza di qualcosa di trascendente e irraggiungibile che soggiacerebbe a ogni attività e che si distinguerebbe da questa. Secondo Nietzsche, tale errata distinzione tra un'attività e chi la compie, tra il condizionato e il condizionante trova la sua piena espressione nel giudizio, poiché in esso si può sempre distinguere il soggetto, cioè colui che agisce, dal verbo, che rappresenta invece l'azione, ossia l'attività compiuta dal soggetto. Allora, il giudizio non sarebbe fonte di conoscenza, ma semplicemente la falsa credenza che le cose siano in un certo modo quando, invece, non esiste nulla al di là del fare e dell'azione in quanto tali. Il giudizio è secondo Nietzsche un esempio di quelle strutture attraverso le quali l'uomo cerca di ordinare, controllare e ridurre un mondo che, invece, è un sistema complesso sempre attivo e che, non a caso, egli chiamerà «eternamente caos» [ewig Chaos]. Nietzsche nega la legittimità della distinzione tra cosa in sé e fenomeno perché questa presupporrebbe una conoscenza già abbastanza ampia e precisa.

Infatti, in qualunque modo venga inteso il rapporto tra questi due concetti, sia nel caso in cui la cosa in sé venga considerata come la ragione sufficiente del mondo fenomenico, sia che, invece, venga considerata come incondizionata e incondizionante, comunque si compie l'errore di considerare la vita come qualcosa di fisso, stabile e prevedibile, escludendo che essa possa essere invece divenuta o che stia ancora divenendo.

Ciò di cui, secondo Nietzsche, l'uomo non ha tenuto conto è che il mondo non è qualcosa di fisso e stabile, ossia qualcosa di concluso e pienamente definito di cui esistono contorni e confini precisi come quelli di un quadro appena finito, ma è, al contrario, un flusso in continuo divenire che, quindi, non può essere fissato e definito attraverso nessun giudizio. Allora, l'uomo che distingue tra cosa in sé e fenomeno sarebbe l'uomo che è riuscito a giudicare e, quindi, a definire e conoscere i confini del mondo; quest'uomo, però, non esiste, perché non esiste quel mondo che egli pensa di conoscere. In questo senso siamo d'accordo con l'analisi di Kirchhoff secondo la quale, da un lato Nietzsche, nella sua negazione di una conoscenza metafisica e assoluta, sarebbe kantiano, dall'altro lato si opporrebbe a Kant poiché riterrebbe che questi, volendo delineare i limiti della ragione, li superi e li trascenda cadendo in un atteggiamento metafisico.

Secondo Nietzsche esisterebbe infatti solamente un divenire che si realizza come tale proprio nell'attività, nel movimento. In questo senso anche il soggetto in quanto uomo non sarebbe qualcosa di distaccato dal movimento del divenire, ma, al contrario, sarebbe al suo interno e vivrebbe nel porsi in relazione con ciò che lo circonda, interpretando e cercando di imporre la propria volontà di potenza. Per Nietzsche siamo noi che imponiamo al mondo le nostre leggi, come la fissità e la stabilità, in base alle nostre prospettive, pensando e convincendoci erroneamente che, invece, sia il mondo ad imporle a noi.

La posizione assunta da Nietzsche sembra essere di derivazione darwiniana poiché egli ritiene che queste strutture e queste leggi che l'uomo attribuisce al mondo non sono effettivamente appartenenti a questo, ma sono soltanto utili all'uomo per continuare a vivere, ossia per conservarsi. Dunque, secondo Nietzsche, l'istinto di autoconservazione gioca un ruolo importante nella relazione dell'uomo con ciò che lo circonda poiché è proprio da quest'istinto che nascerebbe la convinzione dei filosofi di avere trovato nelle «categorie di ragione» il mezzo giusto per raggiungere la verità assoluta e, quindi, la conoscenza oggettiva del mondo. L'errore, il «traviamento», a cui la filosofia, ma più in generale gli uomini nel processo conoscitivo e nel rapporto con la natura soggiacerebbero, consisterebbe nell'irrefrenabile istinto di vivere il più a lungo possibile. L'errore che gli uomini compiono, a causa della sua «utilità biologica», consiste nel pensare di potere controllare, categorizzare e organizzare stabilmente il mondo, rispetto al quale l'uomo si crede qualcosa di esterno e, soprattutto, di superiore.

Il convincimento che la natura possa essere controllata, allontana la paura e lo sgomento derivanti dall'idea che questa stessa natura sia continuo divenire e movimento imprevedibile di molteplici elementi su cui l'uomo non avrebbe nessun potere.

Questo istinto di autoconservazione, che contribuisce allo sviluppo biologico di ogni essere vivente, per Nietzsche sarebbe allora ciò che c'è di più antico e di più profondo per il genere umano. Esso è l'«essenza» stessa dell'uomo.

Nietzsche usa termini come quello di «zurechtmachen» e cioè di «accomodare», per descrivere l'operazione che l'uomo compie quando, attraverso le categorie logiche della ragione, accomoda e, quindi, trasforma il mondo in ciò che è a lui più utile, pensando erroneamente di poter raggiungere la verità e cioè una conoscenza oggettiva della realtà. Secondo Nietzsche, tutte le strutture attraverso le quali l'uomo pensa di

conoscere il mondo sarebbero, invece, soltanto ciò attraverso cui l'uomo costruisce un certo modo di vedere tale mondo; esse nascerebbero dal bisogno naturale e imprescindibile di ogni essere vivente di autoconservarsi. In questo senso l'analisi nietzscheana è caratterizzata dall'uso di una terminologia di chiara derivazione darwiniana. Nietzsche, infatti, sostiene che gli organi di conoscenza hanno un'evoluzione e che tale «Entwicklung der Erkenntnißorgane» avviene secondo la «utilità della conservazione» [Nützlichkeit der Erhaltung], cioè con il solo scopo di conservare l'individuo. Ciò che guiderebbe l'uomo nella scelta del senso e delle regole da dare a questo mondo è il bisogno di allontanare tutto quello che fa paura e che, conseguentemente, viene considerato pericoloso per la vita. Dice Nietzsche:

La forma vale come qualcosa di duraturo e perciò di più pregevole; ma la forma è solo inventata da noi [...] Non si deve intendere questa costrizione a formare concetti, specie, forme, scopi, leggi – un mondo dei casi identici – come se noi fossimo così in grado di fissare il mondo vero, ma come costrizione a riordinarci un mondo in cui la nostra esigenza sia resa possibile – creiamo con ciò un mondo che sia calcolabile, semplificato, comprensibile, ecc. [...] I nostri bisogni hanno reso i nostri sensi così precisi, che lo stesso mondo fenomenico torna sempre di nuovo e ha pertanto acquistato l'apparenza della realtà. (FP 9 [144], autunno 1887)

Dunque, all'origine del processo della conoscenza risiederebbe la paura nei confronti di ciò che non si sa, ossia di ciò che non si può conoscere. Perciò Nietzsche non ha dubbi ad affermare che è proprio «l'istinto della paura» [Instinkt der Furcht] a comandare il processo conoscitivo. La conoscenza sarebbe così solo un modo per ingabbiare la realtà nelle strutture e negli schemi della ragione, la quale ridurrebbe tutto a ciò che le è più familiare.

La ripresa della teoria darwiniana sembra collocarsi

all'interno di quella operazione, compiuta da Nietzsche, di deassolutizzazione degli schemi logici del modello classico di conoscenza e, in particolare, del mito della verità come corrispondenza, su cui questo modello si fonda. Sono infatti numerosi i passi in cui Nietzsche parla di verità in termini di utilità, poiché vero sarebbe ciò che è utile all'uomo, alla vita, al suo sviluppo biologico e non ciò che corrisponde alla realtà:

Le «verità» si dimostrano attraverso gli effetti, non per prove logiche, prove di forza. Il vero e l'efficace si identificano...

Il fatto, però, che la verità venga definita da Nietzsche come ciò che è utile ed efficace per l'uomo, non dovrebbe essere interpretato in chiave pragmatista, poiché l'atteggiamento di Nietzsche nei confronti di questa utilità della verità è fortemente critico. Infatti, questa verità che è utile, secondo Nietzsche, sarebbe una semplice illusione, una costruzione umana che avrebbe come unico scopo quello di controllare e definire il mondo circostante. La stessa idea di verità come corrispondenza sarebbe utile poiché nascerebbe dal bisogno dell'uomo di poter conoscere oggettivamente la realtà intesa come cosa in sé.

Allora, in qualunque modo la si intenda, la verità secondo Nietzsche è un'illusione, un errore dell'uomo che non accetta il divenire del mondo e che, invece, vuole controllarlo. In questo senso tutte le leggi e le proprietà che l'uomo attribuisce alle cose del mondo provengono sempre e soltanto dal suo bisogno di pensare a questo mondo naturale come a qualcosa di esterno, controllabile e determinabile in maniera assoluta. Se Nietzsche nega l'esistenza della verità in quanto tale, poiché le strutture logiche e di pensiero dell'uomo sarebbero inadeguate a cogliere il divenire del mondo, non bisogna con ciò confinare Nietzsche in una posizione esclusivamente scettica. Infatti è proprio a partire dallo scetticismo verso l'idea di una conoscenza oggettiva della

realtà che nascerebbe il prospettivismo nietzscheano.

Allora, il mondo che l'uomo si pone a conoscere sarebbe un mondo che egli stesso contribuisce a costruire prospetticamente poiché gli istinti di autoconservazione e di lotta per la vita sono parti integranti del suo essere e del suo agire e, quindi, influenzano il suo rapporto con ciò che lo circonda.

In quest'ottica, la distinzione tra soggetto, ossia l'uomo, ed oggetto, ossia il mondo, incomincia a farsi sempre più sfocata se quello che l'uomo si pone a conoscere non può essere a prescindere dai suoi bisogni e dai suoi istinti. Il processo conoscitivo non sarebbe nulla di oggettivo e di assolutamente vero, sia perché colui che conosce non è neutrale, ossia non può conoscere indipendentemente da se stesso e da quell'insieme molteplice di ragione, sentimenti, istinti, bisogni di cui egli è fatto, sia perché la natura non è qualcosa di fisso e stabile, bensì un divenire.

Riconoscere che l'uomo agisce a partire ed in relazione a ciò che è utile e funzionale alla propria sopravvivenza, significa riconoscere che concetti come quelli di verità, determinazione, definizione sono soltanto espressioni di tale funzionalità e utilità.

Dunque, il mondo non è per niente qualcosa di definibile e determinabile in maniera assoluta; esso è soltanto un fare, un'attività dietro cui non giace nulla di fisso e stabile e a cui l'uomo semplicemente prende parte. In questo modo il riconoscimento del ruolo che i darwiniani istinti di autoconservazione e di lotta per la vita giocherebbero nello sviluppo dell'uomo e nel suo rapporto con ciò che lo circonda, serve a Nietzsche per mostrare come non esista né una realtà oggettivamente definibile e determinabile, regolata da leggi fisse e stabili, né una verità ad essa corrispondente, poiché questa è soltanto un'errata costruzione dell'uomo stesso. Infatti, ciò che esiste sarebbe solo un complesso intreccio di

attività in continuo movimento e trasformazione. In tal modo, risulterebbe evidente come non si possa definire la posizione nietzscheana semplicemente scettica poiché il mondo che l'uomo conosce, anche se non coincide con una realtà prevedibile e determinabile a lungo termine, non è, però, pura finzione, ossia non è la falsità in contrapposizione alla verità assoluta, la quale risiederebbe in tale realtà trascendente. Al contrario questa stessa realtà, così come la verità ad essa corrispondente, non esiste. Cadrebbe pertanto qualsiasi contrapposizione dualistica tra verità e falsità, tra realtà e finzione, ed emergerebbe invece l'immagine di un mondo che non è fatto di chiare e distinte opposizioni quanto piuttosto di una complessa rete di relazioni che sono l'organizzazione stessa del mondo. Dunque, la negazione della verità come corrispondenza non implica anche la negazione della realtà in assoluto o la negazione di un processo conoscitivo.

Semplicemente bisognerebbe intendere in un nuovo modo tanto l'una quanto l'altro. La conoscenza, infatti, non può essere più intesa nei termini del tradizionale rigido rapporto soggetto-oggetto, poiché l'uomo di cui parla Nietzsche è un uomo naturalizzato che agisce attivamente non sulla natura, bensì all'interno di essa e con essa. Egli è ciò che la moderna teoria della complessità definisce un «agente» che opera all'interno di una rete in parallelo con una molteplicità di altri agenti.

Emergerebbe così, già dall'idea di una conoscenza prospettica, l'immagine di un uomo che è attivo rispetto al mondo che lo circonda e che non può conoscere a prescindere da questa sua attività attraverso cui interpreta ed entra in relazione con l'ambiente circostante. L'uomo non potrebbe conoscere a prescindere da se stesso e da quell'insieme complesso di sentimenti, impulsi, esperienze, ricordi che ne fanno parte; ecco perché Nietzsche afferma che «il mondo è la nostra attività nervosa» intesa non soltanto come attività sensoriale, ma come qualcosa di più complesso. La maggior

parte di quello che noi vediamo, sentiamo o percepiamo attraverso i sensi sarebbe anche frutto della nostra fantasia che spesso inventa e costruisce in base a ciò che è stato già conosciuto.

Il ruolo che, secondo Nietzsche, la fantasia e l'invenzione giocano nel processo conoscitivo esprime tutta la complessità e la prospettività della conoscenza in contrapposizione a quell'idea di univocità e oggettività che per Nietzsche aveva, invece, trovato espressione nella scienza positivisticamente intesa. Così, negando alla fisica e ad ogni altra scienza la capacità di spiegare il mondo in maniera assoluta, Nietzsche sta negando proprio ciò che invece le scienze hanno pensato di aver fatto per tempo immemore.

Secondo l'ottica nietzscheana è impossibile spiegare qualcosa che ha origine da quello stesso che cerca di spiegarla. L'errore degli scienziati sarebbe infatti quello di credere di conoscere oggettivamente il mondo attraverso i metodi e le strutture della scienza, quando invece quel mondo è ciò che essi stessi, in quanto uomini, hanno costruito insieme alle strutture attraverso cui vorrebbero spiegarlo. Allora la scienza, secondo Nietzsche, ordina semplicemente ciò che si trova dinanzi attraverso le proprie strutture, perciò il mondo che essa si pone ad indagare non è altro che il frutto di quest'ordinamento.

Nietzsche denuncia la tendenza dell'uomo a non voler riconoscere se stesso come il creatore e il costruttore di quel mondo che egli pensa invece di poter definire e controllare oggettivamente. Sembra infatti che l'uomo preferisca credere che la struttura e il senso del mondo siano qualcosa d'indipendente. Al contrario, in Nietzsche emerge tutto il carattere costruttivistico e prospettivistico della conoscenza, che sarebbe proprio di ogni processo organico; esso sarebbe ciò che appartiene naturalmente e fisiologicamente all'essere vivente malgrado il tentativo fatto dall'uomo di dimenticarlo. Tutto ciò che l'uomo

considera cose e fatti del mondo è lì perché egli stesso ha contribuito a costruirlo. La conoscenza, come conoscenza della cosa in sé, sembra non avere più senso perché quello con cui l'uomo viene a contatto è solo una serie di deduzioni, d'intrecci che egli, però, non si limita a riconoscere come tali, come semplici aspetti del mondo, bensì cerca di identificare assolutamente con il mondo.

A partire da ciò si nega la contrapposizione tra soggetto ed oggetto che era invece caratteristica di una filosofia che affermava la conoscenza della cosa in sé. Ciò che l'uomo conosce, secondo Nietzsche, non è un oggetto, ma piuttosto relazioni tra

cose che a loro volta sono esse stesse relazione con altro. A questo punto sembra possibile affermare che, nell'ottica nietzscheana, la conoscenza avverrebbe soltanto su un piano di condizionamento reciproco per cui il soggetto condiziona una cosa e, allo stesso tempo, si sente condizionato da questa. Sia l'uomo che il mondo che lo circonda, sarebbero attività, quel chiamerà autoregolazione nel caso dell'essere vivente e eterno ritorno nel caso del mondo fisico.

È proprio il carattere prospettivistico e costruttivistico della conoscenza, coerentemente ad una spiegazione evolucionistica delle stesse strutture conoscitive, che permette a Nietzsche di vedere sotto una nuova luce il rapporto uomo-natura, poiché la prospettività della conoscenza umana dipende dal fatto che tale conoscenza è naturalizzata in quanto l'uomo stesso lo è; egli, infatti, conoscerebbe non soltanto attraverso l'intelletto, ma, soprattutto, attraverso tutte quelle funzioni (istinti, bisogni, sentimenti, esperienze, ricordi, fantasia, creatività ecc.) che lo rendono parte integrante della natura, un elemento tra molteplici elementi. La conoscenza potrebbe essere assoluta, così come molti hanno creduto, soltanto nel caso in cui l'uomo fosse fisicamente esterno al mondo, poiché solo in questo modo egli ne potrebbe cogliere i confini e potrebbe averne una visione

unica e globale. Ma, al contrario, l'uomo si trova all'interno del mondo, egli stesso è questo mondo in quanto ne fa parte, la sua conoscenza è parziale e, per questo, naturalizzata.

AL DIO IGNOTO



<http://abyssusabyssuminvocat.torpress2sarn7xw.onion/2017/07/01/al-dio-ignoto/>

Ancora, prima di partire
E volgere lo sguardo innanzi
Solingo le mie mani levo
Verso di Te, o mio rifugio,
A cui nell'intimo del cuore
Altari fiero consacrai
Chè in ogni tempo
La voce tua mi chiami ancora.

Segnato sopra questi altari
Risplende il motto "Al Dio ignoto".
Suo sono, anche se finora
Nella schiera degli empi son restato:
Suo sono e i lacci sento,
Che nella lotta ancor mi atterrano
E, se fuggire
Volessi, a servirlo mi piegano.
Conoscerti voglio, o Ignoto,
Tu, che mi penetri nell'anima
E mi percorri come un nembo,
Inafferrabile congiunto!
Conoscerti voglio e servirti!

KAMPF DER TEILE



Nietzsche non soltanto auspica che l'uomo possa liberarsi da un errato modo di intendere la vita, sviluppando in senso ascendente il proprio istinto di autoconservazione e puntando a realizzare prima di tutto la propria potenza, ma ritiene inoltre che l'uomo stesso nel suo funzionamento biologico sia già volontà di potenza, ossia una forza che ha bisogno prima di ogni altra cosa di sfogarsi e di realizzarsi nella lotta con le altre forze.

Secondo Nietzsche, infatti, l'essere vivente cresce attraverso la continua lotta delle sue cellule, la cui natura è quella di sprigionare la loro potenza allo scopo di dominare sulle altre. La sopravvivenza, ossia la conservazione, di tale essere vivente, ne sarebbe solo una conseguenza.

Nietzsche descrive lo sviluppo biologico dell'organismo come un processo non di passivo adattamento a delle condizioni esterne, bensì di autoregolazione. Egli sviluppa tale concetto di autoregolazione a partire dalla teoria del biologo anatomista Wilhem Roux la cui opera principale, *Der Kampf der Teile im Organismus*, uscita nel 1881, è presente nella biblioteca nietzscheana.

Secondo Roux è attraverso il processo di autoregolazione (*Selbstregulation*) che una forma di vita dura e muta nel proprio durare, poiché ha in se stessa la causa del proprio sviluppo e, dunque, della propria conservazione. Tale processo di autoregolazione è determinato dal fatto che ogni forma di vita, dalla più semplice alla più complessa, dall'uomo alla cellula, non è altro che una lotta continua tra le parti che la compongono.

Dunque, da un lato, all'interno della teoria rouxiana dell'organismo, inteso come «lotta delle parti» [Kampf der Teile], è forte l'eredità dell'evoluzionismo darwiniano, dall'altro lato però il concetto di autoregolazione esprime la natura endogena dello sviluppo dell'organismo, che non è più considerato soltanto come il risultato di un adattamento passivo alle condizioni dettate dall'ambiente esterno. Ogni organismo viene infatti visto come ciò che, attraverso una capacità di riorganizzazione e risistemazione interna, assimila ciò che gli conviene, ossia ciò che lo rende più forte rispetto agli altri organismi, ed elimina quanto invece gli è di ostacolo allo sviluppo.

Alla base della critica nietzscheana a Darwin, che avrebbe dato un'eccessiva importanza all'influsso delle circostanze esterne nello sviluppo biologico dell'essere vivente, risiede proprio la lettura e l'assimilazione della teoria di Roux.

La visione nietzscheana dell'individuo, come un insieme di centri di forza che lottano tra loro mutando continuamente le loro combinazioni in seguito all'assimilazione e alla selezione di ciò che viene dall'esterno, è ciò attraverso cui Nietzsche recupera la dimensione naturalizzata dell'uomo; egli, infatti, non domina e non è dominato dalla natura perché ne fa parte, essendo una pluralità di centri di energia che si muovono in mezzo a una molteplicità di altri centri.

È, dunque, proprio attraverso il concetto di Selbstregulierung che Nietzsche opera una disantropomorfizzazione e deteleologizzazione dell'uomo e del suo rapporto con il mondo che lo circonda. Se l'uomo è autoregolazione, diventa allora insensata non soltanto l'idea di un creatore, ma anche quella di una vita finalizzata a tornare a ciò da cui dovrebbe essere venuta.

La natura autoregolatrice dell'essere vivente implica dunque l'immagine di un uomo che non ha nessuno scopo trascendente il mondo naturale, perché egli è dentro questo mondo e non può

determinarlo e spiegarlo come se fosse qualcosa di diverso e di esterno rispetto ad esso.

Così, l'analisi dello sviluppo biologico degli esseri viventi è la base su cui Nietzsche intende dimostrare che cosa sia effettivamente utile al progresso e allo sviluppo dell'uomo. Tale sviluppo non coinciderebbe con un mero istinto di autoconservazione, bensì con una piena realizzazione della volontà di potenza, di affermazione e di dominio che caratterizza ogni forma di vita.

Nietzsche vuole dimostrare che la durevolezza dell'individuo dipende dalla lotta continua tra le diverse parti che lo costituiscono e dal prevalere delle parti più forti su quelle più deboli che non lottano abbastanza. È proprio il costante scontrarsi e sopraffarsi l'un l'altra delle sue parti che permette all'individuo di vivere e svilupparsi. Lo sviluppo biologico non sarebbe infatti altro che il risultato di questa lotta in cui non sono le componenti più deboli ad avere la meglio, ma soltanto quelle che sono veramente forti, perché agiscono e lottano correndo il rischio di perdere.

Secondo Nietzsche è soltanto la forza che l'individuo acquisisce dall'imparare ad agire autonomamente a rischiare e a non fuggire davanti all'incerto e al nuovo, che gli permette di sopravvivere e, soprattutto, di svilupparsi e diventare più forte. Invece l'uomo che si reputa forte perché è protetto all'interno del sistema di leggi del gruppo non potrà mai essere libero poiché dipenderà sempre dagli altri e dalla comunità, al di fuori della quale è incapace di sopravvivere:

L'uomo libero ha di sé il massimo sentimento di potenza, conosce massimamente se stesso, ordina massimamente le lotte necessarie delle sue energie; in lui le singole energie si trovano nell'indipendenza relativamente maggiore, in lui è la lotta relativamente più grande; egli è l'essere più discorde, più ricco di mutamenti e più a lungo vivente, l'essere che desidera e nutre se stesso in sovrabbondanza, che espelle da

sé il maggior numero di cose e più di tutti gli altri si rinnova. (FP 11 [201], primavera-autunno 1881)

La spiegazione del funzionamento biologico dell'individuo attraverso il concetto di Selbstregulierung consente a Nietzsche di vedere come questo tipo di sviluppo, in cui ciò che si conserva è ciò che vuole affermare la propria potenza, se sul piano etico-sociale è un progetto, che egli auspica si possa realizzare, è a livello biologico qualcosa invece di già esistente all'interno dell'uomo nel rapporto tra le sue parti, ossia le cellule. È proprio a questo proposito che la posizione di Nietzsche sembra tornare ad essere in contrasto con la teoria darwiniana:

Darwin sopravvaluta fino all'inverosimile l'influsso delle circostanze esterne; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno, che usa, sfrutta le circostanze esterne. (FP 7 [25], autunno 1886-primavera 1887)

Più in generale, Nietzsche ritiene che le tesi sostenute dai biologi siano caratterizzate da alcuni errori fondamentali. Il primo di questi sarebbe quello di concentrarsi su un unico oggetto di studio, cioè la specie, pensando che lo sviluppo, il progresso, il cambiamento riguardino quella e non semplicemente l'individuo.

Egli accusa la biologia di sacrificare l'individuo a vantaggio della specie, alla quale quello finisce per essere subordinato. E la biologia non soltanto ridurrebbe l'individuo alla specie, ma farebbe erroneamente dipendere la vita stessa dell'individuo quasi esclusivamente dalle circostanze esterne e dal modo in cui queste lo influenzano e lo determinano. Al contrario egli ritiene che lo sviluppo di ogni singola vita sia un processo di natura endogena. Infatti, è l'individuo che assimila a sé ciò che è esterno e lo plasma al fine di rafforzare la propria potenza. In questo modo la tesi che sostiene Nietzsche è esattamente l'opposto

dell'adattazionismo.

Già Roux aveva ritenuto quanto meno insufficiente la teoria darwiniana nel tentativo di spiegare il funzionamento interno di un organismo e le sue «utilità» [Zweckmässigkeiten]. Secondo Roux, infatti, il processo di sviluppo dell'organismo non è un semplice adeguarsi alle condizioni dettate dall'esterno, bensì un processo interno di autoregolazione nel quale le parti che compongono ogni essere vivente, ossia gli organi, lottano tra loro condizionandosi e determinandosi l'un l'altro. In questo modo essi danno vita a differenti gradi di organizzazione a seconda della situazione e degli stimoli provenienti dall'esterno e in base alla capacità di ciascun organo ad essere più o meno forte e, dunque, ad agire sugli altri organi.

Per Nietzsche l'adattamento che ogni forma di vita compie per sopravvivere è il risultato di un processo interno in cui essa si riorganizza in modo tale da poter assimilare, e quindi adattare a sé nella propria nuova organizzazione, ciò che viene dall'esterno. L'esigenza nietzscheana di affermare un'origine endogena dello sviluppo dell'organismo si pone così sulla stessa linea di quella scienza che a partire da Roux arriva sino alle moderne teorie biologiche post-neo-darwiniane e, in particolare, all'evoluzionismo mutazionista di Goldschmidt. Quest'ultimo, infatti, in contrapposizione ad una posizione adattazionista che deenfatisca il contributo interno dell'organismo al suo cambiamento futuro, vede lo sviluppo biologico come frutto di una «mutazione sistemica», ossia di un rimescolamento dell'interna e intima architettura cromosomica dell'organismo che produce una serie di processi di sviluppo fino alla formazione di una nuova struttura completamente diversa dalla prima. In questo senso l'organismo è considerato allora una rete di relazioni dotata di una capacità di regolazione interna in cui l'aspetto selettivo esterno non gioca un ruolo determinante. Mutazionismo significa dunque che i cambiamenti evolutivi sono

riorganizzazioni di elementi basilari e non semplicemente prodotti di forze selettive esterne. In tale modo l'evoluzionismo mutazionistico si colloca all'interno di una prospettiva scientifica che non vuole contrapporsi alla teoria darwiniana negandone la validità, ma piuttosto vuole completarla aggiungendo al ruolo svolto dalle forze selettive esterne quello attivo dell'organismo che si riorganizza internamente. L'idea della mutazione sistemica, mettendo in evidenza il carattere attivo dell'organismo, contribuisce infatti all'affermarsi di un nuovo paradigma evolutivo in cui lo sviluppo biologico non è più spiegato soltanto in termini di selezione naturale, ma anche di autorganizzazione.

Allo stesso modo, anche Nietzsche, proprio in contrapposizione a un adattazionismo puro, considera i mutamenti naturali di ogni essere vivente come il risultato di un movimento e di uno sviluppo voluti e realizzati dalla forma di vita stessa al suo interno e non derivanti da un passivo adattamento all'ambiente esterno. Così, Nietzsche, attraverso la ripresa della biologia di Roux e l'affermazione del concetto di Selbstregulierung, sviluppa una visione complessa dell'organismo inteso come il continuo movimento di combinazione e scomposizione delle sue molteplici parti; egli si pone sulla stessa linea di quella scienza della complessità contemporanea che descrive l'organismo come un sistema autorganizzatore, mettendo così in evidenza il ruolo attivo rispetto all'ambiente.

È proprio in relazione a tale modo di considerare lo sviluppo biologico dell'organismo come un processo attivo di autoregolazione, che sembra possibile interpretare la volontà di potenza nietzscheana, poiché è attraverso questa che l'organismo si autorganizza. Sarebbe esattamente la volontà di affermarsi e sprigionare la propria energia che spingerebbe ogni organismo ad essere attivo trasformandosi e trasformando ciò con cui entra in relazione. Infatti, quando Nietzsche parla di sviluppo endogeno dell'organismo, non fa mai

riferimento all'istinto di autoconservazione come ciò che ne sta alla base e che motiva questa capacità di riorganizzare e accomodare. Egli parla piuttosto di una volontà di rafforzamento che è volontà di potenza indipendentemente dal fatto che questa possa significare o meno anche autoconservazione. Dice Nietzsche:

La volontà di accumulare forza come specifico per il fenomeno della vita, della nutrizione, della generazione, dell'eredità. [...] Non solo costanza dell'energia, ma anche economia massimale del consumo, in modo che il voler diventare più forte sia l'unica realtà a partire da ogni centro di energia – non la conservazione di sé, bensì l'assimilazione, il voler diventare padrone, il voler diventare di più, il voler diventare più forte. (FP 14 [81], primavera 1888)

Il movimento che avverrebbe all'interno dell'organismo, attraverso cui i suoi molteplici elementi si organizzano e si danno forma, è determinato soltanto dalla sua potenza e dalla sua volontà di affermarsi. Nell'ottica nietzscheana, dunque, il processo evolutivo consiste nella forza, interna ad ogni essere vivente, di mutare le proprie strutture in ciò che è utile alla realizzazione della potenza.

È proprio all'interno della teoria mutazionista che si parlerà di «cellular potency» al fine di spiegare l'attività interna di regolazione dell'organismo che, non dipendendo da qualcosa di esterno, è caratterizzato nel suo sviluppo da una forza interna. La potenza di regolazione dell'organismo non sarebbe altro che la sua capacità di porre rimedio a ciò che disturba il suo formarsi come tutto organizzato. E se certamente la potenza di cui parla Goldschmidt non si riferisce in alcun modo alla volontà di potenza nietzscheana, al contrario, è proprio tale volontà di potenza che potrebbe essere vista non in senso metafisico o volontaristico, ma solo come l'espressione dell'attività interna di sviluppo di ogni essere vivente come è la potenza cellulare di cui parla Goldschmidt. Non a caso quest'ultimo rintraccia proprio in Roux, e

precisamente nel suo esperimento del «mezzo embrione», uno dei primi esempi di tale potenza cellulare attraverso cui l'organismo si autoregolerebbe. Infatti, Roux aveva notato che, dopo l'uccisione delle «Furchungzellen » di un uovo di rana, le cellule rimaste vive si sviluppano e si organizzano fino a formare un mezzo embrione. Tale esperimento secondo Roux dimostrava come lo sviluppo dell'organismo fosse un processo di Selbstregulation per cui l'essere vivente, di fronte al mutare delle circostanze esterne, ha la potenza interna di regolarsi e risistemarsi mantenendo il proprio sviluppo senza distruggersi. Questa capacità interna dell'organismo di non distruggersi riorganizzandosi è ciò che Goldschmidt chiama «cellular potency», cioè la potenza che permette ad ogni cellula di svilupparsi autoregolandosi.

Se, allora, è proprio da Roux che Nietzsche deriva il suo concetto di autoregolazione attraverso cui spiega lo sviluppo biologico degli organismi, è sempre all'interno di tale Selbstregulierung che potrebbe essere intesa quella volontà di potenza che Nietzsche considera propria di ogni essere vivente. In questo senso la volontà di potenza è ciò attraverso cui l'organismo si autoregola poiché il movimento di composizione e scomposizione delle sue molteplici parti, in virtù del quale esso stesso si organizza, scaturisce dalla volontà di affermazione e realizzazione di ogni singola parte che vuole sfogare la propria energia entrando, così, in contatto con ciò che la circonda. Dunque, la volontà di potenza nietzscheana giocherebbe un ruolo determinante all'interno di quel movimento che consiste nell'affermarsi di sempre nuovi rapporti di forza a partire dalla lotta tra i molteplici elementi da cui l'organismo è composto.

Questo è, secondo Nietzsche, il processo che caratterizza biologicamente l'uomo in quanto essere vivente. L'individuo non è dunque altro che «lotta della parti» e il suo sviluppo dipende dal «prevalere » di alcune di esse e dallo «Organwerden» di altre, ossia da un loro «strumentalizzarsi».

È attraverso questa lotta che vengono costruite dall'interno le strutture sempre nuove che costituiscono di volta in volta l'individuo; tali strutture non sono altro che il frutto della realizzazione della volontà di potenza, la quale in tal modo si è concretamente sprigionata. Allora, così come l'istinto di autoconservazione è una conseguenza quasi casuale di un'attività che mira ad altro, anche la volontà di lottare, secondo Nietzsche, non precede ma segue la volontà di accrescimento e di potenziamento dell'organismo; infatti, in base alla teoria dell'autoregolazione, la lotta che avviene all'interno dell'organismo non ha una sua specifica utilità, come potrebbe essere, per esempio, quella dell'autoconservazione, ma deriva da una volontà più originaria e basilare dell'essere vivente che è quella di sprigionare la propria energia, la propria attività espandendosi. La volontà di potenza è assolutamente fine a se stessa e proprio per questo non si esaurisce mai, poiché essa vuole semplicemente la propria incessante attività.

Per Nietzsche, dunque, alla base della formazione di qualsiasi struttura organica e dello sviluppo di ogni attività si trova la volontà di potenza che, a seconda del contesto in cui si sprigiona, comporta conseguenze diverse. Anche le strutture della conoscenza e le categorie della ragione possono infatti operare come strumenti della potenza di una determinata specie che, proprio grazie a questi strumenti, vede nella realtà quei contenuti di uguaglianza e calcolabilità necessari a soddisfare il suo istinto di conservazione. Al contrario, il protoplasma è secondo Nietzsche l'esempio di un essere vivente la cui elementare attività è una volontà di potenza che non coincide affatto con l'autoconservazione perché esso assimila molto di più di quello che basterebbe alla conservazione e, in questo modo, spesso più che conservarsi va in rovina. È prima di tutto all'interno dell'essere vivente, cioè nel suo tessuto cellulare, che ha luogo la lotta per l'affermazione della potenza:

È cosa virtuosa il trasformarsi di una cellula in funzione di una cellula più forte? Essa lo deve. Ed è cosa cattiva se la più forte si assimila quella? Essa pure lo deve; le è necessario, poiché tende a una compensazione sovrabbondante e si vuole rigenerare. (FW, 118)

Le cellule essendo ciò da cui l'essere vivente è composto, sono anch'esse esseri viventi e, in quanto tali, si muovono ciascuna in base alla propria Wille zur Macht che si realizza soltanto nella lotta con le altre cellule e la loro volontà di potenza. È proprio in tale lotta che si stabilisce la relazione tra le cellule, le quali si dividono in quelle che dominano e quelle che invece obbediscono. Così, in questa trasformazione di una cellula in funzione di una più forte, la quale a sua volta dominerà o sarà dominata da un'altra ancora, consisterebbe l'attività dell'essere vivente che si trasforma internamente e si riorganizza al fine di rafforzarsi. Allora, l'esempio delle cellule sembra mostrare concretamente che ciò che caratterizza ogni forma di vita e, in particolare, l'uomo non è un mero adattamento alle condizioni che si verificano esternamente, quanto piuttosto una Selbstregulierung.

Ciò che secondo Nietzsche caratterizza infatti il processo di autoregolazione è l'incessante lotta delle molteplici forze interne all'organismo, senza le quali non si avrebbe nessuno sviluppo. Il riscatto e l'importanza del molteplice, ossia delle parti rispetto al tutto, è una delle implicazioni filosofiche fondamentali che Nietzsche trae dalla teoria rouxiana. Infatti, egli, rifacendosi esplicitamente a Roux, parla di una «relativa indipendenza» [relative Selbständigkeit] delle particelle che compongono l'organismo. Tale relativa indipendenza esprime la diversità e la singolarità propria di ogni parte rispetto a quel tutto che è l'organismo, il quale, a sua volta, si organizza e si sviluppa proprio nella lotta di tali molteplici forze. Il carattere di indipendenza sembra essere così inscindibile da quello di diversità, ossia da quella «Ungleichheit» che caratterizza le

cellule e da cui ha origine la lotta interna dell'organismo per lo sviluppo. Le cellule, infatti, sono realtà indipendenti nel senso che ciascuna di esse è un'individualità distinta e diversa dalle altre e dal tutto di cui fa parte senza esserne soltanto una funzione. Così, come per il concetto di «relative Selbständigkeit», anche per quello di «Ungleichheit»

Nietzsche si rifà esplicitamente alla teoria rouxiana, secondo cui è proprio nella diversità delle parti che trova fondamento la lotta da cui hanno origine lo sviluppo biologico e il processo metabolico di ogni essere vivente.

L'organismo è allora un tutto organizzato in cui le parti sono determinanti per lo sviluppo e la trasformazione del tutto stesso. È su tale natura molteplice dell'organismo che si basa il processo di autoregolazione, poiché è proprio attraverso la lotta delle sue molteplici parti che l'organismo si organizza attivamente rispetto all'ambiente esterno. E se Nietzsche nell'affermare la natura molteplice dell'organismo si rifà alla Kampf der Teile di cui parla Roux, proprio in questa lotta tra le parti Goldschmidt vede anticipata l'idea che la direzione nella quale i cambiamenti genetici spingono l'organismo non è imposta a questo dall'ambiente, ma è controllata invece da una capacità ontogenetica interna di cambiamento, attraverso cui lo sviluppo dell'organismo nel suo insieme non viene distrutto. Tale capacità ontogenetica di cambiamento non è altro che la moderna riaffermazione di ciò che già Roux aveva individuato nella capacità di autoregolarsi dell'organismo attraverso la lotta delle sue molteplici parti. Così, solo in un organismo che è molteplice, ossia che è l'insieme di molteplici parti in lotta tra loro, si può parlare di «mutazione sistemica», cioè di una capacità interna di sviluppo dell'organismo, il quale non è un mero adattamento all'ambiente esterno. In questo senso la tesi antiadattazionista di uno sviluppo endogeno dell'organismo è inscindibile dal riconoscimento della complessità e della molteplicità dell'organismo stesso. Sono, dunque, questi due

elementi insieme, complessità e molteplicità, il filo conduttore di quella linea di pensiero che va da Roux fino a Goldschmidt e di cui fa parte anche Nietzsche, laddove egli vede l'essere vivente come un insieme di molteplici forze che trova sviluppo proprio a partire dalla sua natura molteplice.

VOLONTÀ DI POTENZA DELLA CONCEZIONE 'STATICA' DELL'ESSERE



Per molto tempo la dottrina della volontà di potenza è stata considerata come il nocciolo della filosofia di Nietzsche, anche grazie all'edizione del libro *Volontà di potenza* apprestata dalla sorella Elisabeth Foerster e dall'amico Peter Gast. In quest'opera si è voluto vedere il tentativo di Nietzsche di compiere una sistematizzazione del proprio pensiero. La dottrina esposta in essa doveva essere considerata per lungo tempo l'ultima e definitiva parola di Nietzsche, e non solo da interpreti come Baeumler, che videro in questa dottrina il valore più alto della filosofia di Nietzsche, bensì anche da coloro che la considerarono in modo negativo, come una ricaduta nella metafisica (per esempio Jaspers). Sulla base di quest'opera, considerata come «l'opera sistematica fondamentale» di Nietzsche, «si è orientata di fatto la storia della ricezione della sua filosofia per quasi quarant'anni».

Questo vale anche per l'interpretazione heideggeriana, sebbene essa consideri la dottrina della volontà di potenza

strettamente collegata al pensiero dell'eterno ritorno e rivendichi la maggiore importanza di quest'ultimo sulla prima. Heidegger ritiene che «Nietzsche dà due risposte riguardo all'ente nel suo insieme: l'ente nel suo insieme è volontà di potenza (...) riguardo alla sua costituzione» e «l'ente nel suo insieme è eterno ritorno dell'uguale (...) riguardo al suo modo di essere».

Per Heidegger, insomma, tanto la dottrina della volontà di potenza quanto il pensiero dell'eterno ritorno costituiscono un insegnamento metafisico, cioè un insegnamento sull'ente nel suo insieme. Si tratta dell'ultima forma della metafisica occidentale. Si deve tener presente che Heidegger ascrive inizialmente alla dottrina della volontà di potenza carattere metafisico (precisamente nelle lezioni del 1936/37: "La volontà di potenza come arte"), e successivamente lo riferisce anche al pensiero dell'eterno ritorno (lezioni del 1937: "L'eterno ritorno dell'uguale").

Per l'interpretazione che fa Jaspers del pensiero nietzschiano il discorso è diverso. Essa mette al centro la critica svolta da Nietzsche contro la metafisica, e in particolare contro il concetto di verità. Qui la dottrina della volontà di potenza appare come una ricaduta nella «modalità della precedente metafisica dogmatica». Una ricaduta considerata da Jaspers «contraddittoria», perché si tratta di una «interpretazione del mondo» generale e assoluta che si sa, però, come interpretazione e quindi non può rivendicare di essere assoluta.

La dottrina della volontà di potenza, ad ogni modo, sia che venga considerata come momento della sistematizzazione del pensiero di Nietzsche (come nell'interpretazione di Baeumler, di Heidegger, ma anche di Löwith) che come elemento contraddittorio della sua filosofia) ha svolto un ruolo determinante nella comprensione del pensiero nietzschiano, pur essendo una teoria contenuta quasi esclusivamente negli scritti inediti. Questo fino a che la nuova edizione critica

di Colli e Montinari (citata KGW) ha mostrato come, se non il pensiero della volontà di potenza, come voleva Schlechta, almeno l'opera edita con questo titolo sia niente più che una "leggenda", che non trova reale riscontro nell'analisi filologica degli appunti nietzschiani pervenutici. Alla luce di questo lavoro filologico si è ridotta l'importanza della teoria della volontà di potenza e si sono aperte nuove possibilità interpretative sulla scorta di altre rilevanti riflessioni presenti negli scritti nietzschiani dell'ultimo periodo.

In generale, però, c'è da dire che tra le interpretazioni sopra citate quella che ha avuto più fortuna nei recenti studi nietzschiani è senz'altro quella di Jaspers, che ha posto l'accento soprattutto sulla dimensione asistemica della filosofia di Nietzsche. Alle posizioni di Jaspers si richiamano coloro che vedono nella volontà di potenza l'espressione di un processo infinito di interpretazione, capace di innumerevoli prospettive e che, nello stesso tempo, operano una rilettura filologicamente più attenta degli scritti inediti.

Anche Heidegger, per la verità, aveva inteso la volontà di potenza come un prospettivismo, soprattutto nelle lezioni del 1939 che portano il titolo: "Volontà di potenza come conoscenza". Un capitolo di questo testo è intitolato: "Il bisogno pratico come bisogno di schemi. Formazione di orizzonte e prospettiva". In esso la produzione di prospettive da parte di colui che conosce, espressione della sua volontà di potenza, viene collegata ad un "bisogno pratico". Questo "bisogno pratico" mira a fornire al "caos della vita" qualcosa di "stabile" (Beständiges).

Questa assicurazione di stabilità viene fornita dalla determinazione di un certo punto di vista che viene assunto e subito assolutizzato dal soggetto. Tali punti di vista sono le prospettive: «La prospettiva è la traiettoria di uno scorcio, preventivamente tracciata, sulla quale si forma di volta in

volta un orizzonte». In questo modo il prospettivismo viene posto da Heidegger in relazione con il primato del soggetto, che costituisce il "destino della metafisica". D'altra parte, il prospettivismo di Nietzsche mostrerebbe il carattere eminentemente pratico del pensare, almeno nella sua manifestazione in Occidente, della quale la filosofia nietzschiana costituisce l'ultimo, insuperabile stadio. Per la verità qui si tratta di un concetto particolare di prassi, che Heidegger riassume in questo modo: «la prassi è in sé – in quanto assicurazione della sussistenza – un bisogno di schemi». E più sotto: «Il bisogno di schemi è già un mirare (Ausblick) a qualcosa che fissi e quindi delimiti.

Ciò che delimita si dice in greco το ορίζον. Dell'essenza del vivente nella sua vitalità, della assicurazione della sussistenza nel mondo del bisogno di schemi, fa parte un orizzonte. Questo non è quindi un confine che capita al vivente dall'esterno e contro il quale l'attività della vita va a sbattere e si sciupa». Prassi, quindi, per Heidegger è il conoscere in sé, il pensiero metafisico quale costruzione del "vero" sulla base della prospettiva del soggetto. Questo concetto di prassi ha a che fare con il tradimento della verità quale ἀλεθεία, svelamento. Esso è alla fin fine un concetto eminentemente teoretico, che non lascia spazio per una dimensione propria e differenziata del "pratico". Il primato della "prassi" nella filosofia occidentale, che sarebbe rivelato in modo eclatante dalla teoria della volontà di potenza, è in realtà un primato della teoria.

Il carattere teoretico della dottrina nietzschiana è stato intuito e mostrato anche da Jaspers alla fine del suo libro su Nietzsche, là dove egli parla della formazione della teoria della volontà di potenza. Secondo Jaspers, Nietzsche ha derivato la sua dottrina della volontà di potenza da determinati ambiti scientifici (l'ambito psicologico, sociologico, politico). Alla base della sua formulazione, quindi, sta una considerazione fenomenologica, eminentemente

teoretica, che egli poi ha volto in una pretesa metafisica, nel momento in cui ha esteso il carattere fenomenico osservato all'intero essere vivente e anche al non vivente. Il carattere imperativo, poi, che egli attribuisce alla dottrina della volontà di potenza, non si differenzerebbe da quello della morale tradizionale, che, come Nietzsche stesso ha evidenziato, costituisce una forma di orientamento della prassi basato su una visione metafisica del mondo. Il primato della teoria sulla prassi, quindi, riappare, secondo Jaspers, nell'ultimo Nietzsche, nonostante le sue esplicite dichiarazioni in senso contrario delle fasi precedenti.

La permanenza del primato della teoria sulla prassi in Nietzsche, soprattutto nell'ultimo Nietzsche, è riscontrata da Jaspers anche sulla base di altre osservazioni. Innanzitutto, la volontà di potenza è, come già detto, un infinito interpretare, quindi un'operazione teoretica, benché priva di un referente ontoveritativo.

La volontà di potenza, infatti, si pone come il risultato della messa in questione e della soppressione del concetto di verità. Dopo aver criticato radicalmente il concetto di verità e averlo eliminato quale referente del pensiero, Nietzsche non poteva far altro che proporre una interpretazione della realtà del mondo e della vita priva di referenza veritativa. Ma "senza referenza veritativa" significa senza riferimento a qualcosa di determinato, che possa fungere da misura per qualsivoglia asserzione. Da ciò deriva che l'interpretazione stessa non può essere nient'altro che un infinito interpretare. Solo così, infatti, il riferimento ad una verità, che necessariamente è contenuto in ogni interpretazione, può venire prolungato e dissolto in un processo infinito. Tale interpretazione viene poi ulteriormente infinitizzata col fatto che essa interpreta il mondo stesso come "interpretazione" e "interpretare". Si tratta di un gioco di specchi che fa perdere il punto di riferimento originario.

La volontà di potenza sta ad indicare l'essenza di un divenire infinito di carattere teoretico, che è strettamente collegato con il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Entrambi, infatti, propongono la dissoluzione della concezione 'statica' dell'essere, ritenuto dalla metafisica occidentale, debitrice dell'eleatismo, come ciò che è massimamente sussistente e inalienabile. Entrambi aboliscono il collegamento, anch'esso inaugurato dall'eleatismo, tra essere e pensiero, approdando all'inconcepibile. Entrambi, tuttavia, proprio nel momento in cui portano il pensiero ai suoi limiti, riaffermano il primato del 'teoretico', anche se il pensiero dell'eterno ritorno contiene il tentativo di superare questo primato, come vedremo meglio nel prossimo capitolo. Infine, entrambi, secondo Jaspers, non vengono a capo dell'esistenza nella sua autenticità.

La grossa mancanza della filosofia nietzschiana, secondo Jaspers, è stata quella di non vedere un aspetto essenziale dell'esistenza: il suo essere "davanti alla trascendenza". «Ciò che nell'esistenza si sa davanti alla trascendenza, non può riconoscersi apparentato con questa metafisica».

La radicale rinuncia alla trascendenza in nome della critica alla "teoria dei due mondi" conduce a non poter comprendere autenticamente la finitezza dell'esistenza. Questa finitezza, infatti, esige un essere -di-fronte-alla-trascendenza, carattere che sfugge alla comprensione della vita di Nietzsche. La vita è per Nietzsche la vita nell'al di qua, la vita dell'esistente, che si definisce in contrapposizione con tutto ciò che è «fisso, solo pensato, astratto» e «contro la deviazione nel niente di un essere-altro che sta nell'al di là». Si tratta, insomma, di un «concetto della vita come pura immanenza». Ma con questo concetto non si può «cogliere in modo inequivocabile l'esistenza», perché l'esistenza abbisogna di un orizzonte trascendente.

Stabilire in che misura le considerazioni di Jaspers siano valide, anche a fronte delle nuove conoscenze dei testi

nietzschiani, fornite dall'edizione critica Colli- Montinari, non è cosa di poca importanza, se si vuole arrivare a fondo del problema della "fedeltà alla terra". Da quanto abbiamo visto finora, infatti, possiamo affermare che l'imperativo "restare fedeli alla terra" mira a liberare l'esistenza dalla sottomissione ad un «mondo dietro al mondo», che è costruito sull'essere fisso e invariabile della tradizione metafisica. Resta, però, incerto se esso sia in grado di indicare una via per esistere nel mondo dell'al di qua, ovvero se esso sia in grado di comprendere autenticamente l'esistenza, che è determinata in modo essenziale dalla finitezza. Infatti, l'essere dell'esistenza, la vita, alla luce della dottrina della volontà di potenza (e dell'eterno ritorno), viene vista piuttosto come un eterno, infinito divenire. La finitezza dell'esistenza è certamente tema insistente della fase illuministica, ma essa appare qui più come un motivo polemico, un elemento di differenziazione da Schopenhauer e da Wagner, che il nocciolo di una filosofia che si confronti con questo problema. Tant'è che questa accentuazione della finitezza scompare nello Zarathustra, dove con il pensiero dell'eterno ritorno si propone una nuova e radicale enfaticizzazione dell'infinita dell'esistenza. Dietro questo afflato per gli "infiniti orizzonti", tuttavia, permane il pungolo di un interrogativo. Esso appare in un motivo non tematizzato, eppure essenziale nell'opera di Nietzsche: quello della temporalità.

LO SVILUPPO ANTITELEOLOGICO E ANTIMECCANICISTICO

DELL'ORGANISMO



Nietzsche, rifiuta l'idea che ogni organismo all'interno del mondo tenda indistintamente al raggiungimento di uno stesso, unico fine ultimo in cui tutto trova unità e le differenze vengono appiattite, poiché il compimento e la realizzazione di ogni forma di vita consisterebbero soltanto nell'essere conforme a tale fine. Secondo Nietzsche la natura, intesa come un sistema unico ed indifferenziato, teleologicamente organizzato, è una erronea costruzione dell'uomo, egli ritiene che in una visione teleologica del mondo, in cui vengono eliminate le differenze tra ciò che è organico e ciò che non lo è, e il molteplice e il diverso vengono ridotti rispettivamente all'uno e all'uguale, lo stesso essere vivente perderebbe quella pluralità e diversità delle parti che invece lo caratterizzano.

Secondo Nietzsche ciò che vive, ossia l'organismo, non mostra l'esistenza di «un'intelligenza superiore» a cui deve ubbidire per realizzarsi, ma solo l'esistenza di «forze che agiscono alla cieca» e che dunque non soltanto sono molteplici, ma sono anche prive di un'intenzione, ossia di un fine ultimo. In questo senso, l'uomo non è più visto come un essere teleologicamente strutturato, che si distingue dal mondo naturale e che, allo stesso tempo, lo domina e lo riduce a qualcosa di unico e ordinato sino ad eliminarne la diversità e la complessità. Infatti se la natura è al contrario proprio tale complessità e varietà di forme e di cose, ogni essere vivente, compreso l'uomo, è all'interno del mondo naturale come una sua parte accanto ad altre diverse, molteplici parti. Di conseguenza è anch'esso complesso e molteplice così come la natura di cui fa parte. Allora, il fine che ogni organismo persegue non è altro che l'adattarsi alla vita per sopravvivere, perciò «noi chiamiamo conforme a un fine solo ciò che si mostra adatto alla vita» tra tante cose che non lo

sono, ossia che non hanno tale scopo di adattamento.

In questo modo, la finalità, che riguarda l'organico e che viene spiegata in termini chiaramente evoluzionistici, è un'eccezione, qualcosa di casuale in mezzo a un'infinità di altre cose che si comportano diversamente. In questo senso l'organismo non è altro che una molteplicità di forze che lottano tra loro sprigionando la loro potenza in mezzo ad altre molteplici forze che sfogano anch'esse la loro potenza. La differenza sta nel modo in cui tale potenza viene sprigionata perché nel caso degli esseri viventi essa comporta appunto la vita, nel caso invece di tutto ciò che vivente non è essa consiste semplicemente nello sprigionare energia. In ogni caso si tratta sempre di volontà di potenza, ossia di attività, di movimento, di energie di cui, quindi, non ce ne sono alcune superiori ad altre, ma soltanto differenti qualitativamente.

Allora l'individuo, inteso come unità organizzata ateleologicamente, si sviluppa soltanto nel movimento continuo e dinamico delle particelle che lo compongono le quali, a loro volta, vivono del loro continuo incontrarsi e scontrarsi, obbedire e comandare. Tale attività, secondo Nietzsche, non scaturisce da un mero istinto di sopravvivenza, ma da una volontà di affermazione e di potenza caratteristica di ogni parte, anche di quelle che, essendo più deboli, hanno il compito di obbedire.

Infatti, anche ciò che obbedisce è in qualche modo attivo poiché, comunque, lotta e agisce per affermare la propria potenza, la cui intensità è minore di altre. Per Nietzsche, dunque, autoregolazione dell'organismo significa che tutto quello che ne fa parte è attivo, ossia partecipa a quel movimento che è lo sviluppo stesso dell'organismo. Secondo Nietzsche, infatti, ciò che l'uomo compie è un'attività di autocontrollo:

L'uomo come essere organico (qui mirando soltanto al mondo

interno), ha istinti di nutrizione (avidità), istinti di espulsione (amore), a cui appartiene anche la rigenerazione, e al servizio degli istinti un apparato di autocontrollo (intelletto); rientrano in ciò l'assimilazione del nutrimento, degli avvenimenti, l'odio, e così via. (FP 25[179], primavera 1884)

In questo modo, allora, il mondo organico risulta essere un mondo interno caratterizzato da un apparato di Selbstregulierung. Questa capacità di autocontrollo non consiste in un adattarsi passivamente a ciò che viene dall'esterno, a quelli che Nietzsche chiama «Ereignisse», cioè avvenimenti, bensì in un assimilarli organizzando internamente quest'assimilazione. Infatti, l'organismo che si autorganizza sembra essere caratterizzato da uno «schöpferischen Element», ossia da un'attività creativa attraverso cui esso seleziona e trasforma internamente ciò che viene assimilato dall'esterno. Tale capacità creativa è, allora, ciò attraverso cui l'organismo muta il suo sistema e la sua organizzazione indipendentemente dalla selezione naturale. Essa è ciò in cui si sviluppa l'attività di autoregolazione. In questo modo, vediamo che a quel recupero della fantasia, della creatività, degli istinti, quali elementi fondamentali di un procedere prospettico e naturalizzato della conoscenza, di cui abbiamo parlato nel primo paragrafo, Nietzsche fornisce un preciso fondamento biologico proprio attraverso la teoria dell'autoregolazione, che mette in evidenza il ruolo attivo e trasformatore dell'organismo.

In questo senso, nell'uso del concetto di Selbstregulierung l'esigenza nietzscheana non sarebbe tanto quella di affermare una totale indipendenza dello sviluppo degli organismi dall'ambiente esterno, quanto, piuttosto, quella di sottolineare il ruolo attivo dell'organismo rispetto all'ambiente che lo circonda, con il quale non ha un rapporto di sottomissione, ma, al contrario, di interazione e influenza reciproca. Se, infatti, l'organismo si autorganizza trovando

in se stesso la causa del proprio sviluppo, il rapporto con il mondo esterno viene anch'esso visto in chiave dinamica di interazione reciproca. In questo senso, la creatività dell'organismo consiste nella sua capacità di organizzazione e riorganizzazione in relazione a ciò che proviene dall'ambiente esterno, il quale non viene ignorato, ma assimilato e rielaborato internamente. Allora, l'attività creativa dell'essere organico non è altro che ciò che scaturisce dal movimento di composizione e scomposizione, aggregazione e disgregazione delle molteplici forze che sono in esso. Infatti, creativa è la capacità di tali forze di trasformare ogni elemento esterno di novità in uno spunto per un nuovo modo di strutturarsi e combinarsi dell'organismo sempre più organizzato e complesso.

Se, allora, l'organismo è una complessa attività di autorganizzazione, l'ambiente circostante non è semplicemente qualcosa di esterno rispetto a cui l'essere organico o domina, attraverso un processo di riduzione, o soccombe passivamente; al contrario, tutto quello che circonda l'organismo è ciò con cui esso entra in relazione e rispetto a cui è attivo così come attivo è anche tutto il resto. Così, il mondo esterno all'organismo, mondo che è fatto di altri organismi, ma anche di elementi inorganici, è ciò che influenza l'essere organico, ossia il rapporto interno tra le sue molteplici parti, ma anche ciò che, a sua volta, è influenzato dall'organismo stesso e dal suo modo di organizzarsi. È proprio in questo gioco di influenza reciproca e coattività che l'organismo si evolve autoregolandosi. Così, prendendo a prestito un concetto proprio della teoria della complessità, potremmo parlare dell'organismo nietzscheano come di un «sistema complesso adattivo». Esso, infatti, è un sistema in quanto è un insieme, un tutto organizzato. A sua volta, tale sistema è complesso poiché è l'insieme di molteplici forze (*vielfältige Kräfte*) e può organizzarsi come tutto proprio grazie all'attività delle molteplici parti che lo compongono. Infine, è adattivo sia perché le molteplici forze che lo rendono complesso si

organizzano adattandosi l'una all'altra, cioè combinandosi tra loro, e sia perché il suo organizzarsi come insieme di forze avviene anche in base a un rapporto di adattamento reciproco con l'ambiente esterno.

Dunque, occorrerebbe interpretare la volontà di potenza alla luce di una tale nuova concezione nietzscheana dell'organismo, la quale si porrebbe sulla stessa linea di quel pensiero della complessità che oggi considera lo sviluppo dell'organismo come un connubio di autorganizzazione e coevoluzione; infatti, come sostiene Kauffman, la biologia è piena di sistemi complessi, ossia di organismi che si formano e si sviluppano, cioè si autorganizzano attraverso la coevoluzione di una miriade di altri organismi, i quali si influenzano reciprocamente e, tramite tale influenza, si intrecciano. Esempio ne sono i geni che si regolano l'un l'altro all'interno della cellula così come i neuroni che, intrecciandosi, creano quella rete che fa da base all'apprendimento e al comportamento di ogni essere vivente.

In quest'ottica la Wille zur Macht è ciò che rende l'organismo attivo, ossia quell'interna volontà di affermazione grazie alla quale qualsiasi essere vivente instaura relazioni con ogni altra cosa, sia vivente che non vivente. Così, il processo di autorganizzazione attraverso cui l'essere organico si sviluppa è proprio il risultato dello sprigionarsi delle molteplici volontà di potenza che caratterizzano le altrettanto molteplici forze da cui l'organismo è composto. Infatti, è la sua volontà di affermazione e di dominio che porta una forza a entrare in contatto con le altre. Esse si influenzano reciprocamente poiché l'intensità della potenza di ogni forza cambia in relazione all'intensità della potenza delle altre ed è in base a tale influenza reciproca che tali forze si combinano tra loro in maniera sempre diversa, dando vita così a quel tutto organizzato, sempre dinamico che è l'organismo.

La relazione tra le forze scaturisce soltanto dalla natura

attiva ed affermativa di ciascuna di esse; è grazie a tale natura che queste stesse forze si intrecciano, poiché l'attività interna di ognuna di loro influenza l'attività interna alle altre ed è a sua volta influenzata da queste. In questo senso si può affermare che l'intrecciarsi e combinarsi di tali forze tra loro è anch'esso un processo di coevoluzione.

Allo stesso modo, quel tutto organizzato che è l'organismo è anch'esso volontà di potenza o meglio l'insieme complesso di molteplici volontà di potenza. In quanto tale esso vuole prima di tutto sprigionare questa potenza entrando così in relazione con il mondo circostante in cui si trovano altre diverse volontà di potenza. L'organismo, dunque, è attivo rispetto a un mondo che è altrettanto attivo. In questo modo Nietzsche vuole allontanare il pericolo di vedere lo sviluppo dell'essere vivente solo come un processo di passivo adattamento; per fare questo egli ritiene necessario riconoscere una dimensione di attività e dinamicità anche al mondo naturale circostante l'organismo. Anzi, è proprio perché questo mondo sarebbe attivo e dinamico, che l'organismo stesso potrebbe essere altrettanto attivo e, quindi, autoregolarsi. Infatti, l'organismo si svilupperebbe attraverso il movimento delle sue forze interne, la cui combinazione cambierebbe continuamente grazie anche al formarsi di nuove forze a partire dagli stimoli provenienti dal mondo esterno e dal confronto con altre combinazioni, le quali modificherebbero l'organizzazione dell'organismo e, a loro volta, sarebbero da questa modificate.

Ciò in base a cui Nietzsche spiega il nascere di ogni attività e quindi anche quel processo di reciproca influenza tra forza e forza, tra combinazione e combinazione, su cui si fonda l'autoregolazione stessa, è la volontà di potenza. Proprio per questo motivo, Nietzsche sente la necessità di affermare che il nutrimento, pur rendendo in qualche modo l'organismo dipendente da qualcosa di esterno, anch'esso conseguenza di

una superiore volontà di potenza attraverso cui l'organismo si autoregola.

È proprio l'affermazione nietzscheana della volontà di potenza come protagonista del processo di autoregolazione che distingue il pensiero nietzscheano dalla teoria rouxiana della Selbstregulation secondo la quale il movimento che permette a un organismo di svilupparsi è sempre di natura causalmeccanicistica.

Se infatti Roux per primo considera l'organismo una Kampf der Teile che si autoregola e svolge tutte quelle attività che gli consentono di svilupparsi e sopravvivere, egli sottolinea anche la natura causalmeccanicistica di tale processo: l'essere organico che si autoconserva e si autoregola sarebbe pur sempre una macchina che si autoconserva e si autoregola. L'intento di Roux è quello di confutare una spiegazione teleologica dello sviluppo dell'organismo il quale, dunque, non sarebbe affatto un soggetto che agisce finalisticamente così come non lo sono le molteplici parti che lo compongono e che in esso lottano continuamente.

La ripresa nietzscheana del concetto rouxiano di autoregolazione conserva tale atteggiamento di condanna nei confronti di una spiegazione teleologica dello sviluppo biologico dell'essere vivente, ma, allo stesso tempo, esclude la possibilità di considerare l'organismo che si autoregola una macchina, perché per Nietzsche nell'essere organico manca completamente il carattere meccanico. Infatti, ciò a cui Nietzsche lega il processo di autoregolazione non è né l'idea di un soggetto teleologicamente orientato né quella di una macchina, ma soltanto la volontà di potenza. Quest'ultima coincide con la vita stessa di ogni essere organico che vuole, come ogni sua più piccola parte, sempre un di più di potenza. In questo senso il concetto di volontà di potenza non ha nulla di antropomorfo né di teleologico poiché essa non è semplicemente la volontà di un soggetto agente, bensì la capacità di resistenza propria di ogni essere organico. Così,

Nietzsche può affermare che già nella forma di vita più semplice e basilare, come il protoplasma, ciò che accade è proprio l'affermazione della sua volontà di potenza che lo porta a cercare qualcosa, ossia altri protoplasmi, a cui opporsi e su cui applicare la propria potenza allo scopo di vincerli.

In questo senso il processo di nutrizione è anch'esso soltanto una conseguenza

della volontà di diventare più forte di ogni essere vivente, il quale assimila e incorpora ciò su cui è riuscito a imporre la propria potenza e in questo modo si nutre. Allora, la volontà di vita coincide proprio con tale volontà di divenire più forte. Il fatto che ogni essere vivente sia una molteplicità di forze di cui ciascuna è volontà di potenza, ossia «un'improvvisa esplosione di energia», elimina la possibilità di considerare tale volontà di potenza in senso teleologico e antropomorfo senza, però, ricadere nell'immagine meccanicistica dell'organismo come macchina.

Allora, la volontà di potenza non è altro che il naturale bisogno di ogni essere vivente, e quindi anche di ogni singola particella dell'organismo, di sprigionare la propria energia. È in questo senso che Nietzsche definisce anche l'uomo come una forza che sprigiona la propria energia e resiste in relazione alle altre forze le quali, a loro volta, resistono e sprigionano la loro energia.

Dunque, la lotta che gli organismi combattono non soltanto al loro interno, ma anche l'uno contro l'altro, non è soltanto quella per la vita e il nutrimento, ma, dice Nietzsche:

Dev'esserci la lotta per la lotta, e dominare è: sopportare il contrappeso della forza minore – dunque una specie di prosecuzione della lotta. Anche obbedire è una lotta: la forza che, appunto, resta per resistere. (FP 26 [276], estate-autunno 1884)

L'uomo, allora, non è un automa, bensì soltanto colui che vuole e deve scaricare la propria energia. Infatti, la volontà di potenza, intesa come ciò che muove internamente ogni forma di vita, è l'attività attraverso cui l'energia si sprigiona determinando un'autorganizzazione priva di qualsiasi carattere meccanico. In questo modo Nietzsche si allontana dalla posizione di Roux e dal suo meccanicismo senza però che questo implichi un rifiuto del concetto di autoregolazione in quanto tale o una ricaduta in una posizione teleologica dalla quale invece Nietzsche si discosta proprio attraverso il concetto di Selbstregulierung.

Infatti, ciò che si cela dietro l'agire umano sembra essere sempre e soltanto volontà di potenza, cioè la volontà di autoaffermazione, da cui ha origine ogni interno processo di organizzazione e mutazione. Così, attraverso il concetto di autoregolazione, insieme a quello di Wille zur Macht, Nietzsche si pone al di là tanto di una posizione meccanicista quanto di una teleologia dell'organismo che è e si sviluppa soltanto a partire dalla lotta delle sue innumerevoli particelle le quali, a loro volta, sono sempre attive poiché devono anch'esse affermare la loro potenza.

In questo modo emerge come il nutrimento, la vita intesa nella sua durata e l'autoconservazione, non siano ciò che muove lo sviluppo dell'organismo, ma solo conseguenze della natura intrinseca di ogni essere vivente che vuole (will) e deve (muß) scaricare la propria forza. Will e muß sono equipollenti poiché il wollen di cui Nietzsche parla è esso stesso un dovere non nel senso del sollen, cioè di ciò che si dovrebbe fare e che dipende nella sua realizzazione dalla libertà e, dunque, dalla volontà di un soggetto agente, bensì nel senso di una necessità naturale per cui una cosa non può essere diversamente da ciò che effettivamente è. È proprio in relazione a questo modo d'intendere la necessità che dire «accadere» ed «accadere necessariamente» è una tautologia poiché ciò che accade, accade sempre e soltanto perché non può

non accadere, ossia perché non può essere diversamente da ciò che è, come tutte le cose che sono e che accadono.

Infatti, nel momento stesso in cui qualcosa accade, essa accade sempre necessariamente. Allo stesso modo, ogni determinata forza può essere sempre e soltanto quella determinata forza poiché essa è fatta in un certo modo per natura e non potrà mai essere diversamente. In questo senso bisogna intendere il müssen come il dovere necessario di ogni essere vivente a scaricare la propria forza poiché questa è la sua natura. Se la volontà di potenza è proprio la volontà di ogni essere vivente di sprigionare ed affermare la sua forza, essa è anche ciò che inerisce necessariamente ad ogni organismo.

In questo modo, il concetto di Wille zur Macht sembra esprimere una volontà che, pur escludendo una spiegazione meccanicistica, non può essere intesa in senso volutaristico o teleologico perché non è l'«io voglio» di un'intelligenza che agisce liberamente per uno scopo, bensì, vista nei termini della «potency» mutazionista, è l'intrinseca necessità di ogni forma di vita che in quanto Kraftzentrum mostra la propria forza resistendo alle altre. Se l'affermazione della forza è qualcosa di necessario, allora tutto il resto ne è soltanto una conseguenza. Lo sviluppo dell'individuo non consisterebbe quindi in un mero volere rimanere uguale a se stessi al fine di conservarsi, ma piuttosto sarebbe il risultato della volontà di realizzare molteplici attività, come dominare, obbedire, crescere, perché in esse l'organismo vive e si sviluppa liberando la propria energia.

Se, allora, la volontà di potenza è quell'energia interna attraverso cui l'organismo vive e si autorganizza, essa può essere letta nei termini di quel nuovo rigoroso vitalismo teorizzato dalla moderna scienza della complessità a partire dall'idea che la vita è ciò che scaturisce dall'organizzazione. In questo senso la vita è considerata un'energia che trascende la materia in sé, non perché esista

un'essenza vitale al di fuori di leggi fisiche e chimiche, ma, piuttosto, perché la vita stessa consiste nell'interazione complessa dei molteplici elementi che compongono un sistema vivente; quegli elementi che Nietzsche chiama molteplici centri di forza. La vita sarebbe un tutto complesso che emerge dall'attività delle sue molteplici parti rispetto a cui non sarebbe qualcosa di diverso, poiché essa stessa è attività che scaturisce dall'interazione e a sua volta, interagisce con ciò che la circonda.

La scoperta e l'accettazione di una tale teoria della Selbstregulierung sembra avere delle importanti conseguenze non soltanto su un piano strettamente scientifico, come abbiamo fin adesso visto, ma anche su un piano etico-sociale. Emerge infatti un nuovo modello di uomo che, essendo capace di autoregolarsi, è per propria natura attivo e indipendente rispetto alla società in cui vive, ed inoltre accetta e riconosce il carattere prospettico della conoscenza così come lo abbiamo precedentemente descritto. Nietzsche scrive infatti:

Autoregolazione – dunque è presupposta la capacità di dominare su di una comunità; ciò vuol dire, però, che lo sviluppo ulteriore dell'organico non è collegato al nutrimento, bensì al comando e alla capacità di dominare; il nutrimento è soltanto un risultato. (FP 26 [272], estate-autunno 1884)

Da ciò che l'uomo è biologicamente, ossia autoregolazione, ne consegue sul piano sociale, che egli è capace di emergere rispetto alle strutture impostegli dalla società in cui vive. Ciò che si autoregola è ciò che è autosufficiente e che quindi non ha nessun bisogno della comunità come ciò da cui attingere conforto e sicurezza. In questo senso Nietzsche ritiene che l'uomo, che si pone al di sopra del sistema sociale, non persegue un mero istinto di autoconservazione, ma, al contrario, vuole prima di tutto sprigionare la propria potenza e realizzare tutte le proprie potenzialità e capacità di essere umano indipendentemente da quanto queste siano utili

alla conservazione. Quest'uomo sarebbe indipendente dalle strutture impostegli socialmente e culturalmente, le quali, come quelle di causa ed effetto, soggetto e oggetto, deformano e falsano la visione umana della natura.

L'uomo che si autorganizza è colui che è libero da un falso modo di intendere se stesso e il mondo che lo circonda. Egli vuole soltanto liberare e sprigionare tutte le proprie energie e per fare questo ha bisogno di entrare in relazione con il mondo circostante; questo a sua volta è composto da altre volontà di potenza, le quali vogliono anch'esse affermarsi. Allora, in quest'ottica, l'uomo, piuttosto che sfuggire al confronto con ciò che è diverso, vivendo in una cooperazione fittizia, intesa soltanto come un uniformarsi passivamente a un modello generale, cerca il confronto con ciò che lo circonda, con ciò che è diverso, ma, allo stesso tempo, volontà di potenza. In questo senso l'uomo, che riconosce la propria natura attiva, riconosce e rispetta anche l'attività di tutto ciò che lo circonda. Infatti colui che vive non riduce, per paura, il diverso all'uguale, il molteplice all'uno, ma considera al contrario ciò che gli sta di fronte sempre e soltanto come altro che vuole anch'esso affermare la sua forza e contro cui combattere.

In tal senso quest'uomo è alla ricerca non di sudditi, ossia di uomini deboli che si sottomettono per autoconservarsi, ma piuttosto di uomini che, come lui, hanno il coraggio di affermare la loro potenza. Infatti, l'amico, secondo Nietzsche, deve

sempre essere un nemico poiché soltanto nel confronto con qualcosa o qualcuno, che è anch'esso uno sprigionarsi di energia, l'uomo forte può realizzare se stesso. In quest'ottica, la società non è più ciò in cui l'individualità e la diversità vengono

schiacciate, bensì una struttura complessa e variegata la quale si sviluppa proprio grazie all'attività dei diversi individui che liberano e impegnano tutta la loro forza nella

lotta e nel confronto reciproco. Così, la relazione che scaturisce da un tale confronto si basa sempre sul ruolo attivo e competitivo dei suoi termini che si adattano reciprocamente senza, però, risultare passivi l'uno rispetto all'altro.

In questo modo, sembra emergere sempre di più dal pensiero nietzscheano una concezione complessa del rapporto uomo-natura poiché l'essere umano, secondo Nietzsche, non domina assolutisticamente il mondo che lo circonda né da questo è dominato, ma in esso si muove attivamente accanto ad altri molteplici elementi che, se pur diversi, fanno anch'essi parte di quello stesso mondo; quest'ultimo, a sua volta, vivrebbe proprio nell'organizzarsi e disorganizzarsi incessante di tali molteplici attività. La naturalizzazione, allora, non è semplicemente un progetto di cui si auspica la realizzazione, ma è ciò che già esiste biologicamente poiché l'organismo che si autoregola coadattivamente è un organismo pienamente naturalizzato.

Ciò che invece Nietzsche auspica si possa realizzare è l'accettazione da parte dell'uomo di tale natura naturalizzata di tutti gli esseri viventi, le cui conseguenze sono sì epistemologiche, ma anche sociali. Da un lato, l'uomo, riconoscendosi come parte di un tutto complesso e dinamico, riconoscerebbe anche il carattere prospettico e limitato della propria conoscenza, dall'altro lato, proprio attraverso tale accettazione del prospettivismo, egli sarebbe costretto ad ammettere anche l'esistenza di una molteplicità di altre prospettive dietro le quali risiederebbero altri molteplici esseri viventi con cui dovrebbe confrontarsi e lottare a partire dal riconoscimento della loro diversità.