

# LA RELAZIONE ONTOLOGICA TRA RAPPRESENTAZIONE E REALTÀ



Dobbiamo schierarci dalla parte del dibattito tra realista e idealista? Con questo intendo il dubbio se la stessa realtà è del tutto indipendente da qualsiasi rappresentazione di essa sia vera o falsa. Coloro che affermano sono realisti e quelli che esitano ad affermare sono anti-realisti. Coloro che negano e affermano ulteriormente la dipendenza della realtà da una rappresentazione, sono idealisti. L'impegno chiave che separa gli atteggiamenti dei realisti e degli anti-realisti verso questo, è la risposta al qual'è la relazione ontologica tra rappresentazione e realtà? Ci sono tre modi per rispondere. In primo luogo, si dice che la realtà determina ciò che le nostre rappresentazioni possono descrivere. In secondo luogo, si dice che la nostra rappresentazione determini in cosa può consistere la realtà. Terzo, si dice che la natura della nostra rappresentazione coincida con la natura della realtà. È facile vedere cosa motiva il realismo e l'idealismo.

Ci sono due possibili risposte alla nostra domanda. Viene data una posizione non neutrale laddove si è impegnati nel realismo o nell'idealismo. Viene data una posizione neutrale in cui non si è più chiamati ad affermare e a negare, e viceversa. Mantenere una posizione neutra motiva un individuo a sostenere che l'impegno nei confronti di entrambi è ugualmente plausibile o non plausibile. La posizione neutrale è naturalmente associata, se interpretata correttamente, afferma una simmetria tra rappresentazione e realtà tale che nessuno dei due può dire di dipendere dall'altro più che viceversa. Quindi è neutrale in questo senso.

È in questo contesto che voglio rivisitare la discussione di Ludwig Wittgenstein sul solipsismo nella sezione 5.6 del

Tractatus Logico-Philosophicus. Il mio obiettivo è dimostrare che Wittgenstein è impegnato nel Tractatus e quindi fornisce un'alternativa neutra al dibattito sul realismo. Il documento sarà in gran parte un esercizio interpretativo. Tre domande devono essere affrontate da ogni interpretazione. Primo: qual è il significato disegnato da Wittgenstein dal 5.6? Secondo: come giunge a questo? Terzo: questo si adatta allo scopo generale del libro? Questa struttura fa da sfondo alle mie considerazioni e, rispondendo a queste domande, spero di aver dimostrato chiaramente il significato del Tractatus nel dibattito sul realismo.

Qual è il significato di questo passaggio? Come sottolineato da Sullivan, (5.6) è la chiave del problema del solipsismo, in riferimento (5.62). Cosa rende questa affermazione la chiave per comprendere la verità nel solipsismo?

Suggerisco che Wittgenstein sia enfatizzato. Cioè, la chiave espressa da (5.6) è che la natura del linguaggio coincide con la natura del mondo. Riconoscere la simmetria nella relazione è la chiave di quanta verità c'è nell'intuizione solipsista "il mondo è il mio mondo". Questa enfasi è adatta perché questa simmetria non è nuova. È un tema centrale nel Tractatus e appare prima nella discussione sulla forma figurata:

*"La forma figurata è la possibilità che le cose siano correlate tra loro allo stesso modo degli elementi dell'immagine." (2.151) "Ci deve essere qualcosa di identico in un'immagine e ciò che raffigura, per consentire all'uno di essere un'immagine di tutte le altre". (2.161) Sono (5.6) state introdotte solo due cose nuove: ora è espresso in termini di limiti e la connessione con il solipsismo. Affronterò innanzitutto il concetto di limite del Tractatus e il solipsismo nella sezione successiva."*

L'idea del Tractatus del limite è un limite assoluto di ciò che è possibile: qualunque cosa da un lato del limite sta tutto in ciò che è possibile e qualunque cosa dall'altro lato

è al di là di ogni considerazione. Tale limite viene tracciato nel linguaggio facendo una divisione: esprimere ciò che è all'interno del limite ha senso, ed esprimere ciò che è al di fuori del limite è banalità, poiché presuppone la possibilità di andare oltre il possibile. Questo è il concetto entro del limite (5.6). Il limite del mio linguaggio limita solo ciò che è possibile per me parlare con il linguaggio e non dice nulla sull'altro lato. Allo stesso modo, entro il limite del mio mondo si trova ogni possibile stato di cose che può accadere. Ciò che sta dall'altra parte non sono possibilità escluse, ma senza senso.

Quindi l'idea di Wittgenstein di un limite assoluto al pensiero, o meglio, all'espressione dei pensieri – il linguaggio – è implementata da una caratteristica peculiare dell'immagine: non può rappresentare la propria forma rappresentativa a causa dell'impossibilità di posizionarsi al di fuori della propria forma figurata:

*“Un'immagine non può tuttavia rappresentare la sua forma figurata: la manifesta.” (2.172)*

*“Un'immagine non può, tuttavia, posizionarsi al di fuori della propria forma di rappresentazione.” (2.174)*

Il punto focale di Wittgenstein è che l'essenza di un'immagine sia un caso. Quindi un raffigurante- rappresenta il soggetto – il suo contenuto. Ma non può mai rappresentare la proiezione – la forma rappresentativa – che consente di rappresentare la materia. Tutto ciò di cui si può parlare nel linguaggio deve essere sullo sfondo della forma logica – la forma raffigurativa del linguaggio. Quando proviamo a parlare della forma logica nel linguaggio tentando in una lingua di uscire dalla stessa forma logica, questo si traduce in un semplice no-senso.

Ora siamo pronti per affrontare il significato del passaggio. Cosa intende fare l'argomento nel 5.6? Secondo la prefazione,

dovrebbe essere questo: il motivo per cui si pone il problema è che la logica del nostro linguaggio è fraintesa. Più precisamente, diciamo cose che in realtà non rientrano nel limite di ciò che è possibile, presupponendo la possibilità di andare oltre il limite.

Per dimostrare questo nel caso del solipsismo, Wittgenstein identifica la nozione solipsista del "soggetto" come la causa del problema. È il concetto centrale nell'intuizione solipsista "il mondo è il mio mondo". La chiave del problema è data da (5.6). (5.6) dovrebbe aver mostrato l'intuizione del solipsista (5.62). Unendoli, il punto focale di Wittgenstein è questo: la visione solipsista è un tentativo di esprimere la verità riguardo al "soggetto" che è il limite del mondo, nel senso del Tractatus.

Perché questa lettura è plausibile? Perché si adatta perfettamente alla prefazione di Wittgenstein. Abbiamo trattato il solipsismo come esempio del tipo norma di incomprensione che il Tractatus sta esaminando. Qual è la procedura norma nel Tractatus? È necessario tracciare un limite su ciò che può essere affermato, e quindi riconoscere la relazione tra il limite e l'incomprensione attuale, cosa che chiarirà i nostri equivoci. Questo è esattamente quello che ho appena mostrato. Inoltre, l'intuizione centrale nel Tractatus è che un limite deve essere tracciato dall'interno, poiché ciò che è al di là del limite è semplicemente privo di senso – cioè ciò che non può essere espresso, se espresso, dovrebbe essere riconosciuto come privo di senso. Questo è il metodo filosofico Tractatus (6.53). La qualità di qualsiasi interpretazione dovrebbe essere valutata in base alla forma dei passaggi precedenti. Alla luce di ciò, l'interpretazione (5.6) come una forma sembra conforme al metodo Tractatus. Ma ci sono altre alternative?

Un'interpretazione realista, considera il significato del 5.6 come indicativo del perché un quadro realista dell'unico e unico mondo deve essere l'unica opzione plausibile. Questo

perché Pears vede Wittgenstein come un “realista acritico” nel Tractatus. Il “realismo non critico” è l’esistenza di una “griglia di possibili stati di cose” che determina le possibilità matematiche nel linguaggio. Quindi il Wittgenstein di Pears sembra impegnarsi in questo.

D’altra parte, alcuni insistono sul fatto che una forma di idealismo sia abbracciata nel 5.6, come in A.W.Moore. Moore riconosce chiaramente che la visione delineata nei 5.6 deve essere considerata assurda a causa di questo (6.53), quindi non propone un’interpretazione ingenua. Quello che vuole esprimere è che (5.62) una tale simpatia per il solipsista, nonostante l’inesprimibilità, che Wittgenstein abbraccia, è davvero la verità dietro il solipsismo che è chiaramente idealista. Fondamentalmente, il Wittgenstein di Moore sembra impegnarsi in questo.

Due gravi problemi sorgono per entrambi i punti di vista. Innanzitutto, l’obiettivo dichiarato di Wittgenstein è quello di tracciare un limite per mostrare la fonte dei nostri problemi filosofici. Pertanto, interpretare parte del libro sostenendo determinate visioni realistiche o idealiste fondamentali non è per tanto in linea con questo obiettivo. Prendere Wittgenstein come indicato, è meglio, semplicemente perché il contenuto di differisce da o-in quanto indica semplicemente l’equivalenza che serve come il limite all’espressione dei pensieri, che viene utilizzato come strumento per identificare il disordine con la logica del linguaggio.

In secondo luogo, definire Wittgenstein come “realista” o “idealista” è fuorviante. Sebbene ci sia un senso in cui la caratteristica essenziale della realtà “è fissata, in parte, da una caratteristica della rappresentazione stessa”, in nessun modo tale posizione è abbracciata come idealistica; cioè non è tale da infastidire la simmetria in – e in enfatizzare la dipendenza dalla rappresentazione sull’indipendenza del mondo. Ciò con cui Wittgenstein è

partecipe è l'intuizione "il mondo è il mio mondo" con gli "elementi soggettivisti neutralizzati". Se dopo aver rimosso l'enfasi soggettivista desideriamo ancora affermare che ciò che resta è una specie di idealismo, allora questo è molto fuorviante. Ciò a cui Wittgenstein si impegna è privo della solita enfasi idealistica. Questo ragionamento si applica ugualmente al presunto realismo nel Tractatus. In questo modo il significato di considerazioni apparentemente realiste / idealiste nel Tractatus può essere visto in questo modo: togliere dal realismo e dall'idealismo, ciò che rimane, è la verità in essi – essendo un lato di questi.

Per concludere, qualsiasi tentativo di sfidare la posizione neutrale presentata in questo documento deve eliminare la concezione trattaria di un limite del mondo e della rappresentazione, e fornire qualcosa di alternativo. Altrimenti, è l'unica risposta plausibile a quello che non presuppone al di là di ciò che è possibile. Questa è la dissoluzione del presunto dibattito tra realismo e idealismo

---

## ESSERE UN MONDO PER ME



Wittgenstein così prende l'altra strada, che lo porta a teorizzare l'indipendenza totale del mondo dalla volontà, a confinare quest'ultima nel campo indicibile dell'etica e a realizzare contemporaneamente una visione del mondo compatibile con un trascendentalismo di stampo kantiano, non necessariamente fenomenista quindi. Ora, tralasciamo pure il problema di TLP 5.631b, il problema se questa proposizione faccia rientrare parzialmente la volontà nel mondo o meno; ammettiamo per amore di argomento che l'interpretazione

“fenomenica” alla Winch dell’occorrenza in essa del termine “la mia volontà” sia giusta. Si pone adesso la seguente domanda: che succede delle azioni volontarie, nel TLP? Quale statuto è loro dato? Ricordiamoci che Wittgenstein doveva cercare un trattamento dell’azione, per cui non si potesse stabilire un legame intrinseco tra esse e la volontà che riportasse la volontà dentro (una parte almeno de) il mondo. La linea da lui seguita è dunque la seguente. Per quanto riguarda le azioni cui corrispondono eventi fenomenici, la strategia è quella di ridurre integralmente la prima ai secondi e sottoporre la successione legiforme di questi alla descrizione in termini causali. L’alzare il mio braccio e l’alzarsi del mio braccio sono la stessa cosa. Ritorniamo a TLP 5.1362a, dove troviamo Wittgenstein dire:

*Il libero arbitrio consiste nell’impossibilità di conoscere ora azioni future. Le potremmo conoscere solo se la causalità fosse una necessità interiore, come quella della conclusione logica.*

La cosa interessante è che lo stesso brano ricorreva nei NB con la parola “eventi” al posto di “azioni”; cfr. 27.4.15. Evidentemente, nel TLP Wittgenstein si sente in grado di dire che le azioni altro non sono che eventi; al prezzo, ancora una volta, di esporsi a delle incongruenze che la posizione difesa dai NB (così come quella in seguito difesa nelle Ricerche filosofiche) era in grado di evitare. In NB 4.11.16 egli commenta che solo perché l’agire e il volere sono in intima connessione, posso predire, p. es., che tra cinque minuti alzerò il mio braccio. Evidentemente Wittgenstein vuol dire, predire con una fiducia di cui non dispongo quando mi accingo fare l’analogo rispetto a qualunque evento che segua da altri causalmente, p. es. per il sorgere del sole. Wittgenstein ammette invece che vi sono azioni etiche (TLP 6.422a), rispetto alle quali resta invece intatta la possibilità che tra loro e volontà etica vi sia una relazione interna; ma su di ciò cala nel TLP il silenzio.

Le azioni visuali, per contro, sembrano nel TLP totalmente sparire; vedere torna ad essere qualcosa per cui il soggetto metafisico è totalmente passivo, ricettivo. Questa è la posizione che Wittgenstein continuerà a mantenere per tutto l'arco della sua filosofia. Ma che ne è invece delle azioni-sensazioni cinestetiche, con cui i NB sostenevano che la volontà era in relazione interna? Nel TLP, di spazio cinestetico o propriocettivo non si parla; si parla soltanto di spazio, o campo, visivo (5.633, 5.6331, 6.3751, 6.4311). Restano però nel TLP una serie di proposizioni che, se lette alla luce delle scoperte sullo spazio propriocettivo che abbiamo fin qui fatto, non corroborano la tesi dell'allontanamento del mondo dalla volontà, quanto piuttosto l'ipotesi contraria. A questo punto, la nostra impressione è che siamo di fronte al dilemma seguente, le cui alternative comunque sembrano consegnare il TLP a ulteriori problemi. O Wittgenstein tratta qui lo spazio visivo come simbolo per ogni altro spazio sensoriale – ma con quale legittimità, dato il problema delle sensazioni cinestetiche che hanno la volontarietà come loro (potenziale) proprietà interna?

Oppure, vi è una negazione implicita di qualcosa come lo spazio propriocettivo, o meglio; senza una giustificazione realmente plausibile, esso è gettato, esattamente come l'azione etica, nel campo dell'ineffabile, in quanto per la sua inestricabile combinazione di azione + sensazione ritenuto da Wittgenstein qualcosa di esterno al dominio dei fatti. Le proposizioni del TLP che ho in mente sono le cinque seguenti:

*Il mondo e la vita son tutt'uno. (5.621)*

*Io sono il mio mondo. (Il microcosmo.) (5.63)*

*L'io entra nella filosofia perciò che «il mondo è il mio mondo». (5.641b)*

*Come pure alla morte il mondo non si altera, ma cessa. (6.431)*

*La morte non è evento della vita. La morte non si vive.*



### **(6.4311a)**

Ciascuna di queste cinque proposizioni ricorre, in forma più o meno analoga, nei NB(cfr. rispettivamente 11.6.16 e 24.7.16, 12.10.16, 12.8.16, 5.7.16, 8.7.16). La terza dice che una delle proprietà interne del mondo è di essere un mondo per me. Questo "me", come tanto il contesto dei NB (ultima annotazione di 11.8.16, appena precedente quella testé citata in 12.8.16) quanto quello del TLP (5.641a-c) chiariscono, è il soggetto metafisico.

La modalità dell'appartenenza a me del mondo è chiarita dalla prima proposizione: il (mio) mondo è un mondo vissuto, esperienzialmente dato a una tale coscienza cioè. D. Pears e gli Hintikka hanno argomentato che questa tesi è compatibile con due posizioni filosofiche, una trascendentalista e una fenomenista, difendendo rispettivamente una concezione realistico-kantiana e una fenomenista della natura degli oggetti del TLP. Rispetto a tale vexata quaestio, vorrei qui limitarmi a dire che per quello che traspare dalle proposizioni qui in esame la somma di TLP 5.621 con TLP 6.431 e 6.4311a sembra decisamente far pendere la bilancia verso la soluzione fenomenista – almeno fino a quando non vi sia, dall'altro versante interpretativo, un'adeguata spiegazione dei concetti di cessazione del mondo per una coscienza trascendentale kantiana, nonché di morte di una siffatta coscienza come condizione di una siffatta cessazione. Di un mondo vissuto in un tempo interiore, se non nella negazione stessa della temporalità -vissuto cioè in un "eterno presente" (TLP 6.4311b), noi possiamo sì invece – benché nelle forme del "gettare la scala su cui si è saliti" – comprendere la cessazione; ma la cessazione che è il risultato della morte altro non può essere che la fine di un flusso di esperienze, flusso cui questo mondo dovrà quindi equivalere.

Ma la morte, ci dice ancora TLP 6.311a, non si vive; ossia, tolto il flusso di esperienze è tolto anche il soggetto che le possiede. Questo, insieme col risultato che il mondo è inteso

come insieme di combinazioni di dati sensoriali, ci permette di rivolgerci a TLP 5.63, all'io che è il suo mondo. Non sarà più infatti strano che 5.63 fornisca per così dire il risultato inverso di TLP 5.641b; il punto è così come il mondo è un mondo (vissuto) per me, io altro non sono che un io per un (tal) mondo. In altre parole, così come il mondo presuppone me per la sua sussistenza, io non posso esserci se quel mondo non c'è; io non sussisto, per così dire, a parte rispetto a quel mondo. Nei NB, questo è molto chiaro quando Wittgenstein si domanda, aspettandosi evidentemente una risposta affermativa: "non basta il mio mondo per l'individualizzazione?" (19.11.16). Questo non vuol dire che il solipsismo è scorretto, ma solo che lo è quel solipsismo che interpreta la propria tesi come se essa dicesse che il mondo appartiene ad un Io che è separato da questo, che esiste per se stesso. Il designatum di "io" in 5.63 non è ovviamente un io empirico; 5.63 non ci riconsegna cioè ad una tesi humanea, che non c'è un io ma ci sono solo esperienze. Dell'io humaneo, infatti, non si potrebbe dire che coincide col suo mondo, ma solo che coincide con uno stock di fatti psichici. Quel designatum è piuttosto l'io metafisico, di cui si dice che non c'è individualizzazione al di fuori delle sue esperienze.

Ora, questa coincidenza del soggetto con le sue esperienze viene descritta Wittgenstein in 5.63 con una terminologia deliberatamente schopenhaueriana: io sono il microcosmo. Ma in Schopenhauer io sono il microcosmo non solo perché sono rappresentazione, ma anche perché sono volontà. Si potrebbe qui immediatamente obiettare, nello spirito delle osservazioni tradizionali riguardanti l'avversione di Wittgenstein alla metafisica della volontà schopenhaueriana, che quest'ultimo aspetto dell'identità io-microcosmo è estraneo a Wittgenstein. Ma bisognerebbe spiegare perché Wittgenstein cambierebbe su questo punto rispetto a Schopenhauer, visto che per il resto egli desume da Schopenhauer proprio il senso in cui, nella nostra interpretazione, Wittgenstein argomenta che l'io altro non è che il microcosmo, ossia il fatto che l'uno è dipendente

dall'altro. In altri termini: perché l'identità dell'io con le sue esperienze deve arrestarsi al fatto che io sono il mio mondo solo come rappresentazioni subite, e non può estendersi anche al fatto che io sono il mio mondo come rappresentazioni immediatamente volute?

Il problema allora traspare da sé. Dall'insieme delle tesi considerate si può ancora una volta ricavare che la volontà penetra il mondo e non lo fronteggia come un tutto. Ricapitolando: il mondo è il mio mondo; ma poiché è anche la vita e cessa col cessare di questa, esso è un flusso di mie esperienze; io dunque sono le mie esperienze, tanto come esperienze avute quanto come esperienze volute. Come avevamo supposto, la tesi sui rapporti mondo-volontà caldeggiata nei NB tornerebbe ad insinuarsi di soppiatto nel TLP. Ora, poiché sostanzialmente è lo spazio propriocettivo l'ambito delle esperienze volute, mentre lo spazio visivo (come quello auditivo, etc.) può essere inteso come l'ambito di esperienze meramente avute, è evidente che è dallo spazio propriocettivo che vengono i maggiori problemi alla tesi ufficiale del TLP che il mondo è indipendente dalla mia volontà. Di fronte a questo, la via d'uscita immediata che era a disposizione di Wittgenstein nel TLP per evitare di sostenere la tesi suddetta era quella di piegare lo spazio propriocettivo sullo spazio visivo, rendendo quest'ultimo il rappresentante di tutti gli spazi sensoriali. Ciò avrebbe permesso a Wittgenstein di difendere una concezione dello spazio propriocettivo come un che di esclusivamente dato, e non anche di agito. Il fatto che Wittgenstein, come già rilevato, parli soltanto di spazio visivo nel TLP, potrebbe essere un segnale indicativo al riguardo. Ma che fare allora del carattere volontario di quelle esperienze che sorgono in un tale spazio, carattere che a prima vista sembra innegabile?

Ebbene, un modo per annullare, anche ammessa la loro volontarietà, la peculiarità di tali esperienze sarebbe quello di estendere a tale spazio i risultati raggiunti da

Wittgenstein in relazione allo spazio visivo in TLP 5.634, che dice che nessuna parte della nostra esperienza è a priori. Se infatti interpretiamo quanto 5.634 dice così, che l'essere ciò che percepisco un'esperienza mia fa parte della forma dell'esperienza, non dei suoi contenuti, tale proposizione potrebbe valere anche, per estensione, dello spazio propriocettivo, nella forma seguente: l'essere un'esperienza un'esperienza voluta fa parte della forma, non dei contenuti di questa. Ma anche così restano delle perplessità. Se l'essere volontario non fa parte dei contenuti, ma della forma, di certe esperienze, può la tesi dell'indipendenza del mondo dalla volontà essere davvero sostenuta, visto che quella che qui si ha è un tipo di dipendenza dell'esperienza dalla volontà?

L'alternativa a questo risultato è la separazione di io conoscente ed io volente nel TLP; se il primo è quello per cui l'io è il suo mondo, ossia quello che c'è solo se c'è un mondo che gli è dato, il secondo, quello volente, invece opera ad un livello diverso, rispetto al quale il dubbio che il mondo sia anche intrinsecamente un mondo voluto non ha applicazione alcuna. Non ci sarà allora più bisogno di assimilare implausibilmente lo spazio propriocettivo allo spazio visivo; basterà invece assimilare la volontà agente sul terreno propriocettivo all'ineffabile volontà etica, con la seguente eliminazione della sensazione propriocettiva voluta dal campo dell'esperienza. Vi sono tracce nei testi wittgensteiniani che possono far pensare che ad un certo punto Wittgenstein avesse caldeggiato quest'alternativa. P. es., dopo aver scoperto il problema della vicinanza della volontà a certe parti del mondo piuttosto che ad altre, in NB 9.11.16 Wittgenstein conclude che "la volizione non è un'esperienza". Dunque, se il volere non può esser dissociato dalla sua esecuzione, pure quest'ultima, per tutto ciò che non può essere ridotto a rappresentazione, cioè a fatto mondano, deve essere rinchiusa nello spazio in esteso dei limiti indicibili del mondo; come chiaramente spiega Wittgenstein più tardi, senza più mostrare di aderire

ad una tale idea (ma rimanendone in qualche modo affascinato):

*Lo stesso fare sembra non avere nessun volume d'esperienza. Sembra come un punto privo di estensione, come la punta di un ago. Questa punta sembra essere l'agente vero e proprio. E ciò che accade nel campo fenomenico, soltanto una conseguenza di questo fare. «Io faccio» sembra avere un senso determinato, indipendente da ogni esperienza. (PU§ 620) Bene, però è sicuro che quando muovi il braccio volontariamente fai anche esperienze: infatti, che di fronte al movimento ti atteggi o no a, certo vedi (e senti) il braccio muoversi. Allora, prova un po' a distinguere tra tutte le esperienze dell'agire più il fare (che non è un'esperienza) e tutte queste esperienze. Rifletti se hai ancora bisogno di questo elemento o se ora ti appare inutile. (PG § 97d)*

Dunque, l'azione -ogni azione, quella etica come quella ordinaria, il cui ambito sembrava definito dal campo della sensazione cinestetica provata - è rimossa, in quanto internamente legata alla volontà, dal dominio mondano per entrare in quello noumenico. Se già la concezione tradizionalmente iscritta a Wittgenstein del carattere ineffabile dell'azione etica è, come ben noto, poco convincente, possiamo immaginare come questo tentativo teorico sia ancor più problematico.

---

## GEWALT



All'inizio degli anni Quaranta molti giovani hegeliani iniziarono a essere indipendenti dal pensiero del loro maestro. La prima separazione rispetto alla filosofia di Hegel aveva trovato il suo corso negli scritti di Ludwig Feuerbach.

Il suo assalto contro il cristianesimo e la deriva nella filosofia hegeliana avrebbero segnato la strada per il gruppo di giovani intellettuali. In quegli anni, come sottolineato da Engels, erano stati tutti feuerbachiani. Le sue critiche, tuttavia, non furono sufficienti a demolire l'apparente perfezione dell'edificio teorico costruito da Hegel. Si doveva andare oltre. Feuerbach era solo il primo passo di un movimento vertiginoso che mirava a portare la filosofia speculativa al limite del pensiero. Hegel aveva preparato il terreno per cui questi giovani intellettuali avrebbero imparato a resistergli.

O dalla forza della critica o dall'unicità della prosa, l'Unico e la sua Proprietà erano costituiti in questo contesto come un'opera che non poteva essere ignorata. Partendo dalla critica feuerbachiana di Hegel, Stirner decise di portare al massimo le linee guida dell'autore di "L'essenza del Cristianesimo": contro lo stesso Feuerbach. Dove vide un recupero dell'essenza umana alienata, Stirner trovò un nuovo movimento di quella trascendenza spettrale postulata dal cristianesimo. L'uomo astratto, l'essenza generica spettrale (Gattungswesen) che comprende tutti noi, rappresentava, secondo le critiche di Stirner, una nuova perdita delle forze dell'individuo contro le sue stesse creazioni. In sintonia con le critiche di Stirner – sia Hegel che Feuerbach pretesero con le loro teorie, erano che l'individuo avrebbe negato di convenire in seguito con l'assoluto universale. L'uomo depone nell'Uomo, affermava l'autore dell'Unico, e lo nega in se stesso. Non vedere in ognuno più dell'essenza di un genere è portare all'estremo il modo di vedere il cristiano: ognuno è per gli altri un semplice concetto. Gli individui avrebbero spogliato le vecchie catene per indossarne di nuove.

Le critiche di Stirner non si limitano alla portata filosofica, ma si estendono ai vari concetti dell'universo politico del suo tempo: Popolo, Nazione, Rivoluzione. I comunisti (principalmente Proudhon) sono denunciati

dall'autore dell'Unico perché le loro teorie si basano su "la continuazione e la conseguenza del principio cristiano, il principio di amore, sacrificio, abnegazione verso un'assoluta generalità, a un estraneo. La Società, intesa come una trascendenza che ci trova sempre già falsamente associati, è da lui concepita come uno spettro: uno spirito senza un corpo reale. Stirner non nega con ciò l'esistenza delle relazioni sociali, ma le differenzia piuttosto in due tipi: quelle vere (quelle che nascono dall'associazione volontaria del Sé) e quelle false (quelle che ci vengono imposte, che sono presentate come naturali e inevitabili). Lo Stato è costituito, in questo modo, come garante di falsi rapporti sociali. Questa istituzione non consente né tollera l'implementazione di relazioni interpersonali immediati al di fuori della propria mediazione. Ecco perché Stirner sostiene che lo Stato, assumendo il ruolo di intercessore, "è diventato ciò che Gesù Cristo era, ciò che la Chiesa e i Santi erano, un mediatore. Separare gli uomini e stare in mezzo a loro come Spirito". La critica di Stirner è schietta: tutte le relazioni che l'Io intrattiene con un'essenza (come si chiama), saranno relazioni con i fantasmi e non con gli individui. Saranno relazioni con corpi apparenti di spirito reale.

Il fatto che gli uomini mantengano legami in comune tra loro non significa, secondo la prospettiva stirneriana, che queste relazioni appartengano a essi. Per questo, Stirner ci dà un'immagine chiara come poetica: la prigionia. I detenuti abitano la prigionia e stabiliscono relazioni al suo interno. In effetti il carcere non potrebbe funzionare senza che ci siano dei vincoli. Ma il modo in cui i detenuti vivono insieme, il modo in cui sono collegati, parte sempre dal ruolo di prigionieri. La prigionia:

*Crea una società, una cooperazione, una comunità (comunità di lavoro, ad esempio), ma non una relazione, una reciprocità o un'associazione. Al contrario, qualsiasi associazione tra individui nati all'ombra della prigionia porta in sé il*

## ***pericoloso germe di una cospirazione.***

La Società, l'Uomo, la Nazione, il Popolo saranno per prigionieri in cui gli uomini allucinano con la loro libertà, tutte forme alienate della propria individualità di uomini.

Ora, è possibile per Stirner che l'uomo recuperi il potere che aliena nelle sue creazioni spettrali? Il teorico tedesco dirà di sì, e che ogni essere è, per il solo fatto di esistere, è abilitato a fare tutto ciò che il suo potere consente. Ad esempio: associarsi con gli altri. Postulando questa uguaglianza ontologica tra legge e potere, il teorico tedesco sembra recuperare – nonostante ciò che egli stesso ha affermato – la rottura hobbesiana (e spinoziana) rispetto all'essenzialismo di Cicerone e San Tommaso: il diritto di ciascuno, dice Stirner, si estende fino a dove raggiunge il suo desiderio e il suo potere. "Hai il diritto di essere ciò che hai il potere di essere. Solo da me deriva ogni diritto e ogni garanzia "

Essere in grado di essere o fare, dice Stirner, è essere o fare in modo efficace. La differenza tra possibilità e realtà appare nel pensiero stirneriano come un'assurdità, solo un prodotto dell'infinita libertà dell'immaginazione. È in questo senso che dobbiamo comprendere la nozione di proprietà (Eigentum). Ciò è direttamente correlato alla concezione stirneriana del potere (Gewalt) e della legge (Recht). L'io possiede ciò che è in suo potere, cioè ciò che può. La proprietà, lontana dalla concezione borghese del possesso, è il potere effettivo di ogni uomo, è l'appropriazione esercitata dall'individuo sulla base della propria affermazione nel mondo, il cui limite sta nelle forze esterne che non può superare.

L'io riconosce nel pesce, ad esempio, un cibo che gli si addice e lo afferra. Esprime il suo potere su di esso e, affermandosi in esso, ottiene un profitto. Questo apprezzamento ci porta a un punto fondamentale dell'argomento



stirneriano: la nozione di interesse (Interesse). L'interesse è il criterio ultimo che costituisce e regola le relazioni reali dell'uomo con la natura e degli uomini tra loro. L'individuo stirneriano non è attaccato a una cosa o all'altra per un mero dovere, ma per un rapporto di convenienza. Questa categoria non dovrebbe essere compresa in termini semplicistici: desiderio e potere, passione e necessità si intrecciano. Parafrasando Spinoza, Frédéric Lordon, afferma qualcosa che si potrebbe dire anche della teoria stirneriana: interesse sive appetitus.

L'io desidera ciò che ritiene conveniente e considera ciò che desidera conveniente. Stirner esemplifica questo personaggio appassionato di interesse basato sulla capacità di Romeo e Giulietta di affermare i propri desideri. L'affetto dell'uomo, sottolinea, non può essere mascherato da disinteresse quando "è illuminato nella mia anima e, crescendo di ora in ora, diventa passione". È lo stesso che costringe Romeo a rompere i legami e gli impegni familiari (legami, secondo Stirner, spettrali, trascendenti) nel perseguimento dell'affermazione del proprio desiderio. Diverso è il caso di Giulietta, la cui passione minore non riesce a spezzare la vita spettrale che la controlla e la domina. Questo è ciò che la colloca in un luogo passivo di fronte alla volontà affermativa di Romeo di unirsi a lei nonostante i suoi obblighi familiari.

---

## **UN'AFFERMAZIONE DIONISIACA DELL'ESISTENZA**



È in "Ecce Homo" che Nietzsche rivela il significato dello

Zarathustra e il motivo per cui è all'opposto della singolarità del "persiano" nella storia. "Zarathustra [storico] è stato il primo a vedere nella lotta tra il bene e il male la vera ruota motrice l'ingranaggio delle cose – la trasposizione della morale al metafisico, come forza, causa, fine a se stessa, è opera sua ". E questa sarebbe precisamente la risposta al perché. Ora, se Zarathustra era responsabile del recepimento della morale nella metafisica, della creazione dell'errore più fatale, Zarathustra doveva anche essere il primo a riconoscerlo. Pertanto, spetta a Zarathustra [Nietzschiano] svolgere il compito di "il superamento della moralità dalla verità, il superamento di sé del moralista nel suo opposto" (Ecce Homo, Perché io sono un destino, §3)

Questo è il motivo per cui Zarathustra non solo parla in modo diverso, ma è anche diverso (cfr. Ecce Homo, Prologo, §4), e questa differenza può essere vista dalle prime pagine di "Così Parlò Zarathustra". Se il profeta persiano ha introdotto i principi del bene e del male nel mondo, sottoponendo così la cosmologia alla morale, allora lo Zarathustra nietzscheano fa implodere le dicotomie dei valori. Per ristabilire l'innocenza del divenire. Se il risultato del pensiero metafisico e della affabulazione cristiana era il dualismo dei mondi, spetta a Zarathustra dissipare questo malinteso riunendo physis e logos, riconciliando l'uomo con il divenire, annichilendo l'opposizione tra ego e fatum. Per aver rotto con l'unità tra physis e logos, per aver spopolato un mondo pieno di dei in cui la religione è diventata soprattutto un "teismo monotono" (L'Anticristo, §19), per svalutare questo mondo e nominarne un altro essenziale, eterno e immutabile, la cui cultura socratico-ebraica-cristiana divenne nichilista sin dal suo inizio. Ecco perché la morte di Dio costituisce l'atto più grande che consente "una storia più elevata di tutta la storia fino ad oggi" (Gaia Scienza, §125).

È la morte di Dio che permette a Zarathustra di attraversare il nichilismo. È suo compito scacciare i pericoli derivanti

dal collasso dei valori superiori. Se si è in un mondo soprasensibile, è in un mondo reale che i valori trovavano legittimità, il compito ora è quello di annientare il terreno anche da cui sono stati eretti in modo da poter creare nuovi valori. Dato che il compito per antonomasia zarathustriano è quello di dissipare il malinteso dello Zarathustra storico, superare le barriere imposte dalla dualità dei mondi risultanti dalla affabulazione di un mondo reale in tutta la cultura occidentale, è il passo decisivo per il ritorno dell'uomo all'uomo, condizione per l'affermazione dell'esistenza. È nel ripristinare l'innocenza del divenire che si possono generare nuovi valori, ora in linea con la terra. Questa è quindi la prospettiva dalla quale il filosofo intende intraprendere la trasvalutazione di tutti i valori.

In effetti, prima della stessa finitudine l'uomo inventò la metafisica, costruì il cristianesimo e stabilì valori morali. Per sbarazzarsi della sofferenza imposta dalla morte, la metafisica ha generato un altro mondo, un mondo vero e immutabile, che per secoli è rimasto sede e origine di tutti i valori morali. Allo stesso modo, la religione cristiana, al fine di riscattare questa esistenza, inventò l'aldilà e fabbricò il regno di Dio per legittimare le azioni umane. Inoltre, è stato concepito un uomo che aspira alla felicità attraverso la ricerca del piacere e la fuga del dolore, a cui sono stati imposti norme di condotta attraverso lo sguardo del risentimento. Pertanto, le dottrine morali, perché basate sul piacere e sul dolore, sono diventate semplici accessori con cui misurare "il valore delle cose", motivo per cui sono semplicemente "falsi modi di pensare e di ingegnosità". (Al di là del bene e del male, §225)

Per questo motivo, la metafisica, la religione cristiana e le dottrine morali sono solo un mezzo che l'uomo ha trovato per giustificare l'esistenza. "Dubitando e svalutando il mondo che siamo", il vero mondo creato dalla metafisica, "ora è stato il nostro attacco più pericoloso alla vita" (Frammento Postumo 14

[103] della Primavera del 1888); inducendo l'uomo a cercare un altro mondo, a voler essere diversamente e ad essere altrove, "il concetto di" Dio "è stato finora l'obiezione definitiva contro l'esistenza" (Il crepuscolo degli idoli, I quattro grandi errori §8 ); e poiché le dottrine morali si basano solo sul piacere e sul dolore, sono diventate solo accessori con cui il valore delle cose è ingenuamente misurato (cfr. Al di là del bene e del male, §225), motivo per cui è da confutare non solo il mondo reale e la favola cristiana, ma anche le stesse dottrine morali.

In questo senso, quando Nietzsche concepisce una trasvalutazione di tutti i valori, la concepisce con un doppio pregiudizio. Da un lato, l'obiettivo principale è quello di annientare il terreno da cui sono stati finora generati i valori, sia che si tratti della metafisica, della favola cristiana o delle dottrine morali. È su questo punto che il filosofo rivendica il compito di dinamitare le fondamenta, demolire le fondamenta e rovesciare gli idoli, evidenziando così l'intera faccia corrosiva della propria filosofia. D'altra parte, il filosofo lavora attraverso il volto costruttivo e affermativo, che non solo cerca di trasformare in "oro" (cfr. Lettera di Nietzsche a Brandes del 23/05/1888) quello che fino ad allora era odiato dall'umanità, o cioè l'efficacia stessa, ma crea anche nuovi valori che sono in linea con la prospettiva della Terra. Pertanto, la sopravvalutazione di tutti i valori non è altro che la soppressione totale del mondo reale e le conseguenti aggregazioni in modo che l'uomo possa riconciliarsi e reinserirsi affermativamente nel proprio mondo nella prospettiva del divenire. Una volta riconciliati, uomo e mondo devono condividere lo stesso destino in cui non c'è ego ma solo fatum. Questo fatum, che, dal punto di vista di una filosofia dionisiaca, deve essere dichiarato incondizionatamente.

In questo senso, Zarathustra è concepito dal filosofo come il

cambiamento di prospettiva, la figura in base alla quale tutta la dualità, forgiata sotto gli auspici della prospettiva generata dallo storico Zarathustra, deve lasciare il posto alla visione agonistica della volontà di potenza, alla lotta stessa, di impulsi antagonisti che nella fluidità del divenire creano e si distruggono eternamente. Zarathustra è il personaggio destinato a realizzare una visione dionisiaca del mondo, a sperimentare l'amor fati. È suo compito generare una filosofia dionisiaca, quella filosofia eroica (cfr. Frammento postumo 1 [83] di luglio-agosto 1883) in grado di sostenere la realtà del divenire. Ecco perché, per il filosofo, Zarathustra è il più affermativo degli spiriti, "in lui tutti gli opposti si fondono in una nuova unità. Le forze più basse e più alte della natura, le più dolci, le più leggere, le più terribili, sgorgano da una sorgente con certezza perenne ... Ma questa è l'idea stessa di Dioniso. "(Ecce Homo, Così Parlò Zarathustra 6).

Pensato nel contesto di una filosofia essenzialmente affermativa, Zarathustra è direttamente associato alla figura di Dioniso. Simbolo della dinamica del divenire, della tensione tra gli opposti nel gioco della creazione-distruzione, Dioniso viene visto da Nietzsche, non solo come il nome del flusso eterno del divenire, come l'incarnazione della creazione, come distruzione presente nel cosmo, ma anche come "affermazione religiosa della vita, di una vita, non negata e dimezzata" (Frammento Postumo14 [89] della Primavera del 1888). È nell'affermazione incondizionata del divenire come flusso eterno di creazione-distruzione che Dioniso serve come parametro per il personaggio. Zarathustra può svolgere il suo compito solo se incorpora le caratteristiche stesse del dio greco, poiché è solo in questa accessibilità agli opposti che "Zarathustra si sente come la forma suprema di tutto ciò che è" (Ecce Homo, Così Parlò Zarathustra , §6)

È quindi da questa prospettiva che, dalle prime pagine di "Così Parlò Zarathustra", il personaggio figura come

l'annunciatore di una svolta completa nella nostra cultura. Incarnando la proposta nietzscheana di porre fine alla morale in decadenza, Zarathustra mostra, dalle prime linee del lavoro, ciò a cui l'esperienza e la sua dottrina si oppongono. Proprio come Gesù all'età di trenta anni lascia la terra natale, così Zarathustra lascia la sua terra. Per quanto diverso, non è nel deserto che il personaggio si ritira, ma verso le montagne. E a differenza del personaggio evangelico, che si ritira per quaranta giorni, Zarathustra si ritira per dieci anni. Tuttavia, a differenza dei Vangeli (cfr Lc 3,23), non è all'età di trent'anni ma all'età di quarant'anni che inizia il suo ministero e, a differenza di Platone, non è fuori dalla caverna, ma è internamente che diventa saggio.

Opposto al cristianesimo e al platonismo, deve tornare al simposiaco degli uomini. Proprio come il sole che, dopo aver bruciato la terra, passa dietro l'oceano, portando la sua luce anche negli inferi (cfr. Così parlò Zarathustra, Prologo, §1), Zarathustra, dopo essere stato saturo della propria saggezza, deve abbandonare anche la montagna e scendere a valle. Zarathustra deve declinare, deve attraversare il nichilismo e incarnare l'eterno ritorno, poiché può solo affermare l'esistenza nel desiderio di sperimentarlo, dionisicamente, ancora e ancora. Con ciò, il filosofo intende generare una nuova concezione dell'uomo capace di sperimentare il divenire, mentre si presenta, sotto l'affermazione senza restrizioni effettive, specialmente in ciò che è più terribile e doloroso.

Una simile concezione riunisce un'accettazione incondizionata del divenire che, nel flusso eterno della circolarità del tempo, si svolge ininterrottamente nel processo eterno di creazione e annientamento di se stesso. In questo senso, non è un caso che nei successivi scritti, specialmente in "Ecce Homo" (cfr. Così parlò Zarathustra, §6), il filosofo si riferiva alla figura di Dioniso stesso come un'affermazione illimitata di vita ed esistenza. Per questo motivo, c'è una stretta connessione tra Dioniso e il personaggio di

Zarathustra, poiché è responsabilità di quest'ultimo incorporare allo stesso tempo la suprema distruzione e creazione caratteristica di Dioniso. In questo senso, Zarathustra è l'affermatore per eccellenza, poiché è lui che "contraddice con ogni parola questa affermazione degli spiriti; in lui tutti gli opposti si fondono in una nuova unità "(Ecce Homo, Così parlò Zarathustra §6).

In questo senso, il divenire è dionisiaco, poiché la parola "dionisiaco" esprime già "il sentimento di unità tra la necessità di creare e annientare" (Frammento Postumo 14 [14], della Primavera del 1888). Il mondo stesso è dionisiaco, è il pieno divenire, un cambiamento seguito da un altro, in cui ad ogni stadio raggiunto un altro succede. Il mondo stesso è una totalità nella generazione permanente e nella distruzione di se stesso. È un processo, un'interrelazione e una lotta permanente, un'interconnessione dei campi di forza, come dinamica in costante tensione. Privo di nómos e telos, non si sottomette a poteri trascendenti né a nessuna sostanza che ne garantisca la coesione. Questa unità dipende esclusivamente dall'interrelazione delle molteplici forze. È per il carattere molto dinamico della forza che si esercita, così come è per la volontà di diventare più forte, che il conflitto diventa incessante. Per questo motivo, "questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro che questo" (Frammento Postumo 38 [12] Giugno 1885). Non è un essere, ma un pathos da cui proviene (cfr. Frammento Postumo 14 [79] della primavera del 1888). Non si adatta alle caratteristiche di un essere metafisico o trascendente, poiché come qualità di ogni evento in cui la forza stessa viene effettuata è un fenomeno universale e assoluto (cfr. Al di là del bene e del male, §22).

Pertanto, la vita e la volontà di potenza sono identificate, poiché come insegna Zarathustra stesso: "dove c'è vita c'è anche volontà: ma non volontà di vita, ma – questo è ciò che ti insegno – volontà di potenza" (Così parlò Zarathustra, II, Della superazione di sé stessi). Attivo in ogni essere

vivente, è efficace in ogni elemento che, di fronte alla resistenza di altri elementi circostanti, innesca una lotta permanente e agonistica per più potere. In questa costante comparsa di vincitori e vinti, le gerarchie stabilite non sono mai definitive, poiché in questo costante processo di creazione e distruzione ogni vita vive a spese di un'altra vita (cfr. 1886) e "la nostra vita, come tutta la vita, è allo stesso tempo una morte perpetua" ( Frammento Postumo 37 4 giugno - luglio 1885).

È così che Nietzsche, come "discepolo del filosofo Dioniso (Ecce Homo, Prologo, §2), rivendica il divenire, la distruzione, il flusso e la necessità del processo permanente di annientamento e creazione. In questo intende affermare la vita così com'è, "Questo mio mondo dionisiaco che si crea eternamente, che distrugge eternamente se stesso, questo mondo misterioso di voluttà, questo mio al di là del bene e del male" (Frammento Postumo 38 [12] giugno-luglio 1885) Dioniso figura quindi a Nietzsche, come espressione della sua forza effettiva.

Incorpora le condizioni necessarie affinché la vita sia assimilata e affermata senza restrizioni. Tanto che in "Ecce Homo" il filosofo esprime chiaramente che un prerequisito per la natura dionisiaca è proprio la "durezza del martello, il piacere stesso di distruggere". Osa, non si tratta di fare concessioni a idoli affermati o di generare valori immutabili radicati nell'altro mondo, ma piuttosto di stare in piedi come un martello contro i valori che svalutano la vita, con l'obiettivo della distruzione, perché è preminente, condizione per la creazione. "L'imperativo: 'diventare duro!' La certezza fondamentale che tutti i creatori sono duri, è il vero marchio di natura dionisiaca" (EH, Così Parlò Zarathustra, §8), aggiunge ulteriormente il filosofo.

Pertanto, la durezza di una filosofia a martellate, una filosofia essenzialmente basata sull'accettazione incondizionata dell'eterno ritorno, costituisce una



prerogativa di base per creare e distruggere. È in questa prospettiva che Zarathustra, assumendo le stesse caratteristiche di Dioniso, figura in "Così parlò Zarathustra" come danzatore e distruttore. In questo senso, non è sorprendente che il filosofo abbia pubblicato un'opera intitolata: "Il crepuscolo degli idoli o come si filosofa con il martello". Allo stesso modo, non c'era da meravigliarsi se scrisse nel prologo di questa stessa opera: "Questo piccolo libro è una grande dichiarazione di guerra; e per quanto riguarda l'analisi degli idoli, questa volta non sono solo idoli di questa epoca, ma idoli eterni " (Il crepuscolo degli idoli, Prologo) . Fu anche in una guerra dichiarata che il filosofo non solo cercava di modellare la nascita e il rovesciamento del mondo reale, ma, soprattutto, di collocare il suo prediletto personaggio come contrappunto alla prospettiva del mondo reale.

Quindi il Zarathustra [nietzschiano] non è solo un antagonismo alla negazione della prospettiva della vita, non è solo un individuo con la missione di annullare il malinteso storico generato dal profeta persiano, è prima di tutto l'incarnazione di Dioniso, che, nell'accettazione incondizionata del divenire, non solo afferma l'esistenza nella forma migliore e peggiore, ma emancipa e riscatta l'uomo dal suo più grande errore, dalla prospettiva del mondo reale. Nell'insegnare che l'uomo deve essere superato e che l'oltreuomo è il senso della terra (cfr. Così parlò Zarathustra, Prologo, §3), Zarathustra, nella propria annessione dell'eterno ritorno e l'esperienza nell'amor fati, indica l'abbondanza della vita al contrario dell'indebolimento della vita.

È a questo proposito che il filosofo contrappone la concezione del mondo con quella concepita dalla filosofia socratica-platonica-cristiana. Mentre la prima considera la sofferenza parte integrante dell'esistenza e la accetta, la seconda la concepisce come punizione e castigo, e quindi la respinge. Se la prospettiva della prima è di celebrare la vita e il mondo,

la seconda è di negarla e denigrarla. Da un lato, Dioniso, dall'altro, il Crocifisso, e la differenza non è nel martirio ma nel suo significato, poiché mentre "il dio sulla croce è una maledizione sulla vita, un dito puntato per riscattarlo, il Dioniso diviso a pezzi è una promessa di vita: rinascerà per sempre e tornerà dalla distruzione "(Frammento Postumo 14 [89] della primavera del 1888).

Pertanto, una filosofia dionisiaca, come la concepisce Nietzsche, è quella che afferma il fatum senza riserve, che accetta l'affermazione attraverso l'uomo, che interpreta la vita, non concependo più l'uomo in opposizione al mondo, ma entrambi in armonia. Il dionisiaco è anche la filosofia che concepisce l'uomo come creatore e non più come creatura, che si diverte a distruggere e creare e che, contrariamente alla prospettiva del mondo reale, si rivolge a ciò che è terreno, poiché questa è l'unica realtà esistente. Questa è senza dubbio la massima espressione di una filosofia che vuole essere soprattutto affermativa e dionisiaca. E forse è per questo che il filosofo è stato anche in grado di sentenziare alla fine di "Ecce Homo" (Perché io sono un destino, §9): "Sono stato capito? – Dioniso contro il crocifisso..."

---

## **IL REALISMO STRUTTURALE ONTICO DI NIETZSCHE**



Data la molteplicità delle interpretazioni poste su Nietzsche, può essere sorprendente che possa essere scelto come realista strutturale ontico. In effetti, questo testo potrebbe essere messo sotto accusa per aver appena creato un'altra moda.

Tuttavia, una lettura del genere inizia ad avere senso una volta che si vede il modo in cui l'interpretazione che offro, leggendo Nietzsche attraverso gli antichi, si sposta tra la lettura relativista di Nietzsche presentata da scrittori del calibro di Nehamas e la lettura naturalista che Leiter ha difeso. Ispirandomi a Nehamas, affermo che Nietzsche sostiene una forma di relativismo. Tuttavia, posso dire anche, che Nietzsche sostiene un relativismo o un relazionismo ontologico che esso considera comunque oggettivamente vero.

Invece prendendo da Leiter, sostengo che questa ontologia relazionale segue il naturalismo di Nietzsche in almeno due aspetti. Innanzitutto, l'ontologia relazionale di Nietzsche elimina le entità trascendenti o metafisiche sotto forma di cose in sé. In secondo luogo, Nietzsche fa appello ai risultati delle scienze naturali per giustificare il proprio impegno in questa ontologia. Certo, l'enfasi sulla ontologia relazionale di Nietzsche è emersa in gran parte attraverso un attento studio del primo terzo del *Thetetus* di Platone.

Mi sono rivolto al *Thetetus* non tanto perché Nietzsche era direttamente influenzato dal testo, sebbene sappiamo avesse familiarità con tutti i dialoghi platonici, ma perché si vede Nietzsche sostenere l'idea che Eraclito diventasse nelle sue opere successive, una prospettiva che potrebbe essere ricondotta alla dottrina dell'*Homo Mensura* di Protagora. La domanda che ho dovuto affrontare era se e in che modo queste due considerazioni fossero compatibili, e così mi sono rivolto alla posizione eraclitea-protagorea che Platone analizza criticamente nel *Thetetus* tenendo presente questa domanda. La conclusione che ho raggiunto è stata che queste due dottrine sono esclusivamente compatibili. Sono anche unite da un singolo insegnamento, vale a dire un principio di relatività che afferma che nulla esiste in sé e per sé ma tutto esiste ed è ciò che è solo in relazione a qualcos'altro.

Come chiarisce il lavoro di Poellner, il *Nachlass* fornisce molte prove che attestano la dedizione di Nietzsche per

un'ontologia relazionale. In un frammento spesso citato, Nietzsche afferma che una cosa è "la somma dei suoi effetti, uniti da un concetto, un'immagine". In un altro frammento, Nietzsche afferma che le proprietà di una cosa sono i suoi effetti su altre cose, e quindi se si rimuovono altre "cose", allora una cosa non ha proprietà. Pertanto, "non c'è nulla senza altre cose" e quindi non ci sono cose in sé.

Poiché le cose esistenti in modo indipendente sono invenzioni "dovute ai requisiti della logica", se tutto ciò che proiettiamo sulla realtà per renderlo intelligibile fosse eliminato, "non rimarrebbero cose ma solo quanti dinamici, in una relazione di tensione con tutti gli altri quanti dinamici: la loro essenza sta nella loro relazione con tutti gli altri quanti, nel loro "effetto" sullo stesso ". Quindi, per Nietzsche, il mondo è "essenzialmente un mondo di relazioni".

A mio avviso, queste osservazioni forniscono prove sostanziali, se non sufficienti, per attribuire a Nietzsche un olismo che costituisce la base per il RSO (Realismo Strutturale Ontico) anche se sembra non distinguere tra i settori eliminativo e non eliminativo. Tuttavia, una tale lettura soffre di tre potenziali carenze. Innanzitutto, il punto di vista, deve essere messo insieme alle note inedite di Nietzsche e ai lettori come Clark, Leiter e Berry, che sono stati ansiosi di scartare l'uso del Nachlass. In secondo luogo, l'ontologia relazionale che Nietzsche articola nel Nachlass è legata all'idea di Leiter, dove esso spera che gli interpreti possano allontanarsi dal corpus di Nietzsche, vale a dire la formulazione cosmologica della volontà di potenza. Infine, il il tardivo Nachlass non ci dà una buona idea delle ragioni che Nietzsche ha per approvare un'ontologia relazionale. Invece, sembra che lo stesso Nietzsche sia impegnato in una speculazione a priori sulla realtà fondamentale.

È qui, tuttavia, la connessione tra l'ontologia relazionale trovata nel tardo Nachlass e la comprensione di Eraclito, che

Nietzsche articola per la prima volta nella sua opera inedita del 1873, la "Filosofia nell'era tragica dei greci", opera che può aiutare a risolvere questo assillo. Innanzitutto, l'ontologia relazionale che Nietzsche attribuisce a Eraclito è separata da qualsiasi nozione della volontà di potenza. In secondo luogo, Nietzsche alla fine si rivolge alle scienze naturali del suo tempo per giustificare quello che diventa il proprio impegno per un'ontologia eraclitea e per articolare questa ontologia nel linguaggio scientifico della forza. Infine, il primo interesse di Nietzsche per l'ontologia relazionale di Eraclito rivela il modo in cui impronta molte delle affermazioni che Nietzsche svela nelle successive opere pubblicate.

In "Filosofia nell'era tragica dei greci", Nietzsche attribuisce a Eraclito il merito di aver ripudiato sia la distinzione apparenza-realtà emersa nel pensiero di Anassimandro sia il concetto di essere più in generale. Il divenire è ciò che vede Eraclito di Nietzsche e il divenire implica il rifiuto di entrambe le cose metafisiche in sé e delle cose di senso comune.

Sebbene inizialmente sia difficile capire perché il divenire, una tesi sul cambiamento, debba comportare il rifiuto delle cose, emerge una certa chiarezza quando vediamo che Nietzsche fonda l'eracliteo in un principio ancora più fondamentale, vale a dire l'unità degli opposti. Per Nietzsche, la dottrina di Eraclito dell'unità degli opposti afferma che la realtà, a livello fondamentale, è composta da opposti che esistono solo nella misura in cui si trovano in relazione l'uno con l'altro. In altre parole, l'Eraclito di Nietzsche pensa che la realtà fondamentale sia intrecciata e questo intreccio alla fine spiega perché il cambiamento è una caratteristica necessaria della natura.

Per sviluppare questi punti, Nietzsche segue Schopenhauer sostenendo che tutto nello spazio e nel tempo (così come lo spazio e il tempo stessi) ha solo un'esistenza relativa. Da

ciò, Nietzsche sostiene che possiamo passare alla deduzione eracliteo che la natura della realtà [Wirklichkeit] non è altro che una manifestazione o effetti propri [Wirken]. Poiché l'essere del mondo materiale è nella propria vitalità, è necessario che questi "esseri" si influenzino o si influenzino continuamente. Il cambiamento o il divenire è quindi una caratteristica essenziale della realtà perché i costituenti fondamentali della realtà devono manifestarsi in ogni momento e possono manifestarsi solo in relazione ad altre entità. In altre parole, il divenire eracliteo è in realtà una forma di attualismo, e questo attualismo va di pari passo con l'ontologia relazionale.

Sebbene la "Filosofia nell'era tragica dei greci" fornisca ragioni sostanziali per collegare l'ontologia relazionale trovata nel successivo Nachlass di Nietzsche alla precedente interpretazione di Eraclito, il lavoro stesso fornisce solo prove indirette che esso appoggi le opinioni che attribuisce a Eraclito. Tuttavia, sappiamo da altri testi di questo periodo che Nietzsche si rivolge ai risultati delle scienze naturali per giustificare le opinioni che attribuisce a Eraclito. In particolare, nei testi inediti dei primi anni Settanta del XIX secolo non pubblicati, sui filosofi pre-platonici, Nietzsche fa appello al lavoro di Hermann von Helmholtz e Karl Ernst von Baer per sostenere che le scienze naturali del suo tempo dimostrano la visione eracliteo, dove tutto scorre (panta rhei). Come spiega Nietzsche, "da nessuna parte esiste una persistenza assoluta, perché arriviamo sempre all'analisi finale delle forze".

In "Leggendo Nietzsche attraverso gli Antichi", ho sostenuto che le prime riflessioni di Nietzsche sulla filosofia pre-socratica sono significative perché forniscono un ponte per comprendere le riflessioni sulle "prime e ultime cose" nel primo libro dell'opera pubblicata nel 1878, "Umano, troppo umano". Ora, Nietzsche abbraccia, più che in qualsiasi altra opera, l'ethos e i risultati dell'indagine scientifica per

respingere le descrizioni metafisiche e di senso comune della realtà. Parte riferendosi al “problema degli opposti”, che animava la filosofia circa duemila anni fa, e quindi identifica due tipi di filosofia che emergono a seconda di come si risponde a questo problema.

Considerando che la filosofia metafisica divide rigorosamente gli opposti – esigendo quindi la separabilità – e afferma che i fenomeni emergono dal regno delle cose in sé, la filosofia storica, che Nietzsche afferma di non poter essere separata dalle scienze naturali, nega che gli opposti possano essere rigorosamente separati, approvando così un legame – dunque rifiuta l’esistenza delle cose in sé. Avendo fatto una tale distinzione, Nietzsche appoggia quindi la filosofia storica e promette di offrire nei capitoli successivi dell’opera quella che lui chiama una “chimica” di “concezioni e sensazioni morali, religiose ed estetiche”.

Sebbene non esplicito, ci sono quattro ragioni per cui la filosofia storica di Nietzsche può essere intesa come un sostegno dell’ontologia eracliteo e quindi un tentativo di mostrare come le scienze naturali supportano tale visione. In primo luogo, la smentita del filosofo storico degli opposti assoluti assomiglia alla comprensione di Nietzsche della comunità di Eraclito della dottrina degli opposti dalla “Filosofia nell’era tragica dei greci”. In secondo luogo, Schopenhauer si riferisce anche a una filosofia storica che contrasta con la speculazione metafisica e l’associa a “una dottrina del divenire costante”.

Terzo, sappiamo che nella rielaborazione del primo aforisma di “Umano, troppo umano” nel 1888, Nietzsche associa esplicitamente la filosofia storica a una concezione radicale del divenire (eracliteo) che elimina qualsiasi concetto di essere. Infine, nel secondo aforisma di “Umano, troppo umano”, Nietzsche ribadisce la posizione eracliteo che “tutto è divenire” e quindi usa questo punto per affermare che non esistono né “fatti eterni” né “verità assolute”.

Mentre gli aforismi iniziali di "Umano, troppo umano" chiariscono che Nietzsche vuole respingere qualsiasi tipo di entità trascendente, ulteriori aforismi nel capitolo iniziale suggeriscono una negazione ancora più radicale di qualsiasi "cosa" o oggetto calcolabile. Le intuizioni di questa posizione possono essere trovate nell'affermazione di Nietzsche secondo cui nulla in realtà corrisponde alla nozione logica di identità, anche se esso sembra parlare di due cose qualitativamente identiche (identità delle proprietà) e auto-identità diacronica (identità numerica nel tempo). In un aforisma intitolato "apparenza e cosa in sé", Nietzsche afferma inoltre che la scienza potrebbe gradualmente consentirci di renderci conto che la cosa in sé è vuota di significato e quindi "degnata di risate omeriche".

Nietzsche completa l'attacco all'esistenza di cose, in una sezione chiamata "numero". Qua, ci dice che le leggi dei numeri sono "errati", cioè non corrispondono a nulla nella realtà. Non corrispondono alla realtà perché i numeri presuppongono l'esistenza di cose identiche. Il problema, tuttavia, è che non ci sono cose identiche. Questo perché "non c'è" cosa "Secondo Nietzsche, le cose sono esseri fabbricati," unità che non esistono ", giustificando quindi questa affermazione facendo appello ai risultati delle scienze naturali. Così come è sbagliato credere che ci siano cose di buon senso, è sbagliato credere nella "teoria degli atomi". Anche se ci sentiamo costretti "ad assumere l'esistenza di una" cosa "o" substrato "materiale che viene spostato" "l'intera procedura della scienza ha perseguito il compito di risolvere ogni cosa (materiale) simile a un movimento"

Nietzsche fa appello alla scienza per respingere le cose che popolano il senso comune e le immagini scientifiche del mondo. Sebbene non sia affatto chiaro, il riferimento di Nietzsche agli sviluppi delle scienze naturali, in questo aforisma sembra avere in mente la "Storia del materialismo" di F. A. Lange. L'interesse di Nietzsche con questo testo è complesso,



ma possiamo ragionevolmente ricorrere alla narrazione che Lange racconta degli sviluppi delle scienze naturali nel capitolo "Forza e materia" dell'edizione del 1873, per aiutare a chiarire le osservazioni di Nietzsche in "Umano, troppo umano". Qui, Lange spiega come il materialismo moderno, che riveste come una rinascita dell'atomismo democratico, ha lentamente risolto la questione in vigore da quando Newton ha introdotto la forza nel quadro meccanicistico. Con le stesse parole di Lange, "il progresso delle scienze ci ha portato sempre di più a mettere la forza al posto della materia e che la crescente esattezza della ricerca sempre più risolve la materia dentro la forza".

Dal punto di vista di Nietzsche, gli sviluppi della scienza moderna descritti da Lange possono essere intesi come l'illuminazione greca al contrario. Mentre la prima scienza moderna ha lasciato Aristotele per Democrito, la scienza moderna sta ora passando da una visione del mondo democratica della materia in movimento a una visione del mondo eracleo di solo movimento o forza, affermato che la fisica post-1925 ha solo continuato la tendenza all'eliminazione delle particelle. È interessante notare che Lange resiste alla conclusione che la realtà è solo una delle forze correlate.

Invece, insiste, in primo luogo, che proprio come le proprietà appartengono a sostanze e i predicati appartengono a soggetti, la nostra mente ci richiede di pensare alla forza in relazione alla materia. In secondo luogo, afferma che possiamo tuttavia conoscere le forze solo attraverso i loro effetti e quindi le loro relazioni con altre cose; la materia, al contrario, rimane completamente sconosciuta. Pertanto, il neo-kantiano Lange approva una proto-versione di RS0: "con l'avanzamento della scienza diventiamo sempre più certi nella nostra conoscenza delle relazioni delle cose e sempre più incerti sull'argomento di queste relazioni".

Contrariamente a Lange, Nietzsche risponde a questa proto-versione di RS0 eliminando il soggetto sconosciuto di queste

relazioni, vale a dire la materia, l'ultimo residuo dell'essere nel quadro scientifico. In tal modo, sostiene un'ontologia relazionale della forza che penso sia una proto-versione dell'RSO. Nietzsche lo fa facendo appello all'autorità del matematico e fisico gesuita Roger Boscovich, una delle figure che Lange menziona nel suo capitolo su materia e forza nell'edizione del 1873 del suo lavoro e che Nietzsche scoprì attraverso Gustav Fechner già nel 1873. In una lettera del 1882 al suo amico Heinrich Kšselitz, Nietzsche scrive:

*Se qualcosa è stato ben confutato, è il pregiudizio della "materia"; e in effetti non da un idealista ma da un matematico, da Boscovich. Lui e Copernico sono i due più grandi avversari delle apparenze visive. Da lui, non c'è più alcuna domanda, tranne una semplificazione popolare. Ha pensato fino alla fine alla teoria atomistica. La gravità non è certamente una "proprietà della materia" semplicemente perché non c'è materia. La gravità è, proprio come vis inertiae, certamente un'apparizione di forza (semplicemente perché non c'è nient'altro che la forza!)*

Sebbene la visione che Nietzsche attribuisce a Boscovich sia probabilmente più vicina alla visione della materia successivamente abbracciata da Michael Faraday che dallo stesso Boscovich, la citazione è significativa per almeno due motivi. In primo luogo, Nietzsche associa esplicitamente Boscovich a Copernico. Ciò suggerisce che l'opposizione di Nietzsche apparentemente a prima vista non è un'opposizione a prove empiriche in quanto tali. Invece, sostiene che Boscovich segue una tradizione copernicana per fare appello a una raffinata osservazione scientifica, rifiutando osservazioni non censurate e credenze di buon senso. Secondo, anche se Nietzsche fa appello a Boscovich per respingere la materia, rimane comunque un realista riguardo alla forza. In effetti, Nietzsche afferma che non c'è nient'altro che la forza!

La citazione è significativa anche perché il doppio

riferimento a Boscovich e Copernico è direttamente parallelo alle osservazioni di Nietzsche su Boscovich in "Al di là del bene e del male". Nel dodicesimo aforisma, Nietzsche fa nuovamente riferimento all'opposizione sia di Boscovich che di Copernico a "prove visive" e fa appello al lavoro di Boscovich per sostenere che "l'atomismo materialista è una delle migliori teorie confutate". Secondo Nietzsche, Boscovich ci ha mostrato che "niente è veloce" e quindi dobbiamo abbandonare la nostra "credenza nella" sostanza "nella" materia "nel residuo terrestre e nell'atomo di particelle. "Avendo rifiutato l'atomismo nel regno fisico, Nietzsche continua a criticare il" bisogno atomistico "nel regno psichico respingendo quello che chiama" atomismo dell'anima ". Pertanto, Nietzsche fa appello a Boscovich per rifiutare l'atomismo in tutte le sue forme, e proprio come suggerisce, sostituire una concezione atomistica dell'anima con una strutturalista, una "struttura sociale delle pulsioni e influsso", il suo rifiuto dell'atomismo nel regno fisico implica un impegno per l'ontologia strutturalista che in origine attribuiva a Eraclito.

Sebbene la relazionalità della forza sia implicita solo nell'appello di Nietzsche al rifiuto dell'atomismo da parte di Boscovich, possiamo raccogliere ulteriori prove per tale comprensione della forza sia rivolgendoci alle fonti di Nietzsche sia considerando la sua relazione con la volontà di potenza.

Da un lato, è stato ricondotta la comprensione della forza di Nietzsche alla definizione di forza di Kant come rispetto o relazione, per sostenere che le forze sono necessariamente relazionali e quindi non simili a sostanze o cose -esse stesse. D'altra parte, sappiamo che Nietzsche progetta la formulazione cosmologica della volontà di potenza per completare "il concetto vittorioso di" forza "nella fisica del suo periodo storico, attribuendogli una qualità interiore o volontà. Se la dottrina della volontà di potenza è essa stessa

un'ontologia relazionale, anche le forze che formano la base per la dottrina della volontà di potenza devono essere relazionali.

Poiché il tentativo di "completare" il concetto di forza che Nietzsche eredita dalle scienze naturali con la volontà di potenza, complica le cose; ma capisco il perché Nietzsche difende una proto-forma di RSO e spiega perché l'introduzione della volontà di potenza non mette in pericolo il mio saggio. Per affrontare il primo punto, ritengo che Nietzsche sia realista perché crede in un mondo indipendente dalla mente meglio caratterizzato in termini di forze relazionali. In secondo luogo, è un realista scientifico perché pensa che le entità descritte dalla scienza, vale a dire le forze, siano reali. Terzo, offre una proto-forma di realismo strutturale perché pensa che queste forze siano relazionali, e quindi crede che la scienza non ci parli della "natura di base della realtà" o "della natura qualitativa delle cose alla base di fenomeni osservabili". Infine, è un realista strutturale ontico, probabilmente di tipo non eliminativo, perché l'ontologia relazionale della forza che sostiene è "basata su una tesi ontologica o metafisica che allarga la priorità ontologica di struttura e relazioni".

In effetti, sembra che Nietzsche senta il bisogno di completare il concetto di forza, che Schopenhauer chiama ripetutamente una qualità occulta, con la volontà di potenza, proprio perché pensa che le scienze naturali non ci rivelano delle nature qualitative delle cose alla base dei fenomeni osservabili, e questo fallimento crea un vuoto esplicativo che deve essere colmato, se Nietzsche deve completare ciò che Schopenhauer chiama "naturalismo proprio" o "sistema di pura fisica". In questo modo, Nietzsche sembra appoggiare una proto-forma di RSO e tuttavia concordare con la critica secondo cui lo strutturalismo mina il potere esplicativo della scienza. Invece di abbandonare il RSO per questo motivo, Nietzsche lo vede invece come una ragione per andare oltre ciò

che le scienze naturali descrivono usando auto-coscientemente l'introspezione per interpretare le forze come volontà di potenza.

In tal modo, ha quindi un principio che gli consente di spiegare fenomeni altrimenti non comuni in termini di qualcosa di assolutamente comune, vale a dire, in termini favorevoli. Tuttavia, poiché una tale interpretazione della realtà preserva e dipende dalla ontologia relazionale descritta dalla scienza e quindi evita un ritorno alle cose in sé stesse kantiane, l'affermazione di Nietzsche secondo cui il mondo è volontà di potenza e nulla oltre, non insidia lo status di precursore di RSO. Invece, questa affermazione "folle" lo presuppone.

---

## EIGENHEIT



Innanzitutto, si deve chiarire che ciò che Stirner apprezza, è in primis la "Proprietà" [Eigenheit]. Come osserva Frederick Beiser, il tedesco "Eigenheit" è impossibile da tradurre. Mentre "Proprietà" è sufficiente per far capire il punto di vista di Stirner. È importante notare che il termine tedesco Eigenheit connota individualità, unicità e peculiarità, tanto quanto il senso di proprietà. Per questo motivo, userò il tedesco originale per preservare il concetto di Stirner di "Unicità".

Eigenheit è, a modo hegeliano, "affermazione di autocoscienza (di ciò che [l'ego] è in realtà)". La maggior parte dei pensatori idealisti promuovono cause più comuni come "libertà", "uguaglianza", "libertà" e così via. Al contrario di questi pensatori idealisti, Stirner in realtà denomina la

“libertà” come un semplice “essere libero o nel liberarsi [di qualcosa]”, cosa che serve solo a enfatizzare quelle cose di cui l’ego non è ancora “libero”. In altre parole, la libertà non può mai essere quella che si pretende essere propria e, inoltre, non solo è insufficiente per l’auto-realizzazione – cioè per diventare un ‘egoista’ – ma potenzialmente proibitiva, come con chi è libero “da sé -determinazione, dal proprio io ”, e quindi dall’egoismo. Invece, bisogna lottare per l’Eigenheit, che Stirner definisce come “il mio intero essere ed esistenza ... Io stesso.

“Eigenheit, in contrasto con il termine libertà, non è negativo (un semplice” sbarazzarsi di “qualcosa) ma positivo. È sia il prodotto che il processo della propria creazione e della propria volontà – e, naturalmente, non si può desiderare di essere liberi, ma solo “aspirare ad esserlo, perché rimane un ideale, uno spettro”.

Si può ricordare la distinzione che Isaiah Berlin fa tra libertà “negativa” e “positiva”; la “libertà” che Stirner rifiuta come mera “liberazione” sembra certamente essere la stessa cosa che Berlin chiama “libertà negativa”, che definisce come “semplicemente l’area entro la quale un uomo può agire senza altri ostacoli.”

Abbastanza opportunamente, la libertà negativa è una semplice negazione: la negazione dell’ostruzione. La descrizione di Berlin di “libertà positiva” ricorda invece l’Eigenheit di Stirner in quanto “deriva dal desiderio da parte dell’individuo di essere il proprio possessore”, e che la vita e le decisioni della propria persona dovrebbero dipendere da se stessi piuttosto che da qualsiasi tipo di forza esterna. Inoltre, la libertà ‘negativa’ e ‘positiva’ sono associate a due domande logicamente distinte: la prima è associata alla domanda, “ Cosa sono libero di fare o essere? ”E la seconda alla domanda,“ Da chi sono governato ”“o“ Chi deve dire ciò che sono e ciò che non sono, essere o fare? ”

Laddove la somiglianza tra Eigenheit e la "libertà positiva" si interrompe, tuttavia, si trova nella tendenza storicamente convalidata di porre la domanda associata alla "libertà positiva", non dal punto di vista dell'individuo, ma dal punto di vista di ciò che Berlin chiama il "dominante" sé, [che] viene quindi variamente identificato con la ragione, con la mia "natura superiore", con ... il mio Io "reale", o "ideale" o "autonomo", o con il mio Io "al meglio". "

È quando la libertà "positiva" viene attribuita ad altro, un possibile o ideale (e quindi non) sé, che non assomiglia più a l'Eigenheit.

Come osserva Berlin, "le concezioni della libertà derivano direttamente dalle opinioni di ciò che costituisce il sé", e che con "sufficiente manipolazione della definizione di uomo, la libertà può essere fatta per significare qualunque cosa, il manipolatore dei desideri". Stirner ha anticipato questo problema un centinaio anni di anni prima, rinunciando al concetto di "uomo". Se non lo avesse fatto, il Der Einzige sarebbe rimasto rinchiuso nella trappola dell'ipostasi hegeliana e il concetto di Eigenheit sarebbe stato ridondante. Ma l'esatto significato di Eigenheit è ancora in discussione. Per fortuna, il difficile compito di tracciare i confini del suo significato è già stato parzialmente completato.

Frederick Beiser divide in modo utile l'Eigenheit in "tre componenti essenziali", sostenendo correttamente che il suo significato esatto non può essere tradotto: egoismo, autodeterminazione / autonomia e auto-creazione. Paul McLaughlin fornisce una spiegazione meno precisa, ma ugualmente utile:

*Il [P] proprietario per quanto riguarda l'individuo storico, non ha né valore descrittivo né normativo : non descrive né le intenzioni reali di quell'individuo (qua egoismo psicologico) né prescrive come dovrebbe agire quell'individuo (qua egoismo etico). Invece, descrive semplicemente l'individuo che ha*

*raggiunto l'autocoscienza: l'egoista vero e proprio, l'egoista cosciente.*

Pertanto, le funzioni di "appartenenza" come descrizione specifica dell'egoista autocosciente, essendo padrone di sé e appropriatore- con l'esperienza- di tutto ciò con cui si scontra.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Stirner sostiene che è impossibile essere ciò cui non si è, ed è assurdità parlarne, e questa impossibilità impedirebbe gli imperativi morali, che sono i controfattuali paradigmatici della filosofia pratica. Quindi, ciò che rende desiderabile l'egoismo non è che sia morale essere un egoista, ma che sia realistico, nel senso che essere un egoista è essere ciò che si è in realtà – è che non è altro che l'auto-realizzazione del sé, che viene a patti con la propria natura, essendo quello di un ego autodeterminante.

Necessariamente, ogni essere nel mondo deve appropriarsi del mondo per se stesso – Kant ci ha mostrato altrettanto, nonostante le sue conclusioni universali riguardo alla "ragione" sia "pura" che "pratica" – religione, ideologia e fantasmi concettuali di tutti i tipi, ostacolano il raggiungimento di questa realizzazione e, naturalmente, questa realizzazione è un passo necessario verso l'auto-realizzazione. L'idea dello "stato" sembra essere uno dei fantasmi più salienti, ed è questo fantasma, che per Stirner, sembra essere il più pericoloso.

---

**NAGLFAR: " ODIUM GENERIS**



# HUMANI “

Ascolta la mia voce, parlo con la lingua del  
serpente Ho

spronato il gregge senza cervello a fare il grande salto  
Nelle profondità segrete del buio pesto, dove regna la furia  
bruciante

Odio, rabbia e dolore hanno un posto speciale dentro di me

Ho scatenato la bestia, sto arrivando per te

Io sono la forza, il portatore della tua morte  
Con la furia di mille tempeste azzittirò le tue flebili grida  
Porterò via i sogni, e le tue vite senza valore che prenderò  
Ora ascolta queste parole che sollevano la terra mentre il  
bestiame si lamenta e piange

La falce della morte canterà – Abbraccia la sofferenza

Misanthropia così profonda in me  
Odio ognuno di voi, non lo vedi?  
Quindi sanguina per me, per favore muori per me  
Odium Generis Humani

La falce della morte canterà – Abbraccia la sofferenza

Misanthropia così profonda in me  
Odio ognuno di voi, non lo vedi?  
Quindi sanguina per me, per favore muori per me  
Odium Generis Humani

Il mio desiderio per te, morte e malattia  
E nemmeno allora sarai libero  
Quindi sanguina per me, per favore muori per me  
Odium Generis Humani

---

Hark to my voice, I speak with the serpent's tongue  
I've denounced the mindless flocks to take the final plunge  
Into the secret pitchblack depths, where burning fury reigns  
That special place within myself of hatred, rage and pain

I've unleashed the beast, and now I come for thee

I am the force, the bringer of your demise  
With the fury of a thousand storms I'll end your feeble cries  
I'll take away your dreams, your worthless lives I'll reap  
Now hear these words that heave the earth while the cattle  
mourns and weeps

Death's scythe shall sing – Embrace the suffering

Misanthropy so deep in me  
I hate every single one of you, can't you see?  
So bleed for me, please die for me  
Odium Generis Humani

Death's scythe shall sing – Embrace the suffering

Misanthropy so deep in me  
I hate every single one of you, can't you see?  
So bleed for me, please die for me  
Odium Generis Humani

My wish for thee, death and disease  
And not even then shall you be free  
So bleed for me, please die for me  
Odium Generis Humani

---

# IL MONDO COME DIVENIRE



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

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

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

della crescita”

Inoltre, dal momento che questa rappresentazione del mondo illusoria ha dimostrato di avere successo nel mantenere la nostra esistenza, la consideriamo come il mondo reale; cioè, la finzione che abbiamo creato alla fine diventa reale o una realtà per noi. Quindi, la concezione del mondo come luogo ordinato e stabile in cui vivere in sicurezza, che è calcolabile e formulabile per noi è un mondo illusorio; questo è “un mondo regolato e semplificato su cui i nostri istinti pratici hanno funzionato” e “ci sta perfettamente bene: viviamo in esso, possiamo vivere in esso – prova della sua verità per noi”.

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

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

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

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

Questa costante brama di potere è ciò che sono; cioè, questi quanti di potere sono primordiali volontà di potenza. Quindi,

il mondo è costruito con tali dinamici quanti di potere, che sono collegati in relazione alla lotta di potere. Ogni quantum di potenza è determinato attraverso questa lotta di potere. “Ogni quanto di potere è designato dal effetto che produce e ciò che resiste “.

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

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

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

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

In questo mondo dinamico di centri di potere, ogni quanto di

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

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

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

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

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

Piuttosto, è nel senso che ciò che diciamo o pensiamo il mondo presuppone un mondo vero, stabile e immutabile, e questo presupposto falsifica il mondo del divenire. Ciò che facciamo come centri di potere è imporre una regolarità e un ordine su questo caotico mondo del divenire per aumentare il nostro potere. “Non” sapere “ma schematizzare – imporre al caos la stessa regolarità e forma di cui necessitano i nostri bisogni pratici”.

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

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

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

---

## LA GERARCHIA DELLE FORZE

Il primo grande autore esplicitamente anti-platonico è, secondo Deleuze, proprio Nietzsche, in quanto concepisce la realtà in termini di complessità e pluralismo. Questi due concetti sono totalmente coesi: il complesso esprimerebbe un pluralismo irriducibile a unità; esso è costellazione, molteplicità (Deleuze, 2002, p. 7). In tal senso, l'idea che le forze siano concepite come "atomi" della realtà si mostra la più adeguata, in quanto è in grado di mantenere la complessità del reale senza farlo confluire in unità. Il tutto è esprimibile in termini di lotta fra le qualità delle forze in campo: in base a questa, si distinguono le forze attive da quelle reattive. Da qui discendono sia il senso che il valore: «il senso di una cosa è il rapporto tra la cosa e la forza che se ne impadronisce, il valore di una cosa è la gerarchia delle forze che si esprimono nella cosa in quanto fenomeno complesso»; «un senso rinvia all'elemento differenziale da cui deriva il suo significato, così come i valori rinviano all'elemento differenziale da cui deriva il loro valore». Così si mostra il metodo genealogico: esso rivela i rapporti di forze che giacciono al di qua della fondazione del senso di una cosa, della sua fallace unità e della costruzione dei valori, i quali non sono assoluti ma imposti dalla forza che trionfa sull'altra.

Ma la domanda che Nietzsche pone per la prima volta a fondamento del suo pensiero— e che Deleuze ritiene tanto fondamentale quanto poco frequentata dai filosofi precedenti— è "chi?"; ovvero, chi è il soggetto da cui scaturiscono le qualità delle forze che corrispondono alle due proposizioni "io obbedisco" (forza reattiva) e "io comando" (forza attiva)? "Chi vuole"? La volontà di potenza vuole.

Deleuze riporta un passo dei Frammenti postumi di Nietzsche in cui si esprime chiaramente questo punto: «Il vittorioso concetto di "forza" [...] abbisogna ancora di un completamento: gli si deve assegnare un mondo interno, che io chiamo "volontà di potenza"». La volontà di potenza è il mondo interno delle



forze, ovvero il principio delle loro qualità e della loro lotta reciproca. Ma, al contrario dei vecchi principi metafisici, trascendenti e "separati" dalla realtà sensibile, esso è immanente ed interno, «differenziale e genetico». I concetti di volontà di potenza e di forza costituiscono il modo squisitamente nietzschiano di intendere due categorie fondamentali della filosofia moderna:

«La forza può, la volontà di potenza vuole». Potenza e volontà non sono contrapposti ma strutturati in un rapporto complementare. Gli elementi differenziali della volontà di potenza che generano le qualità della forza sono l'affermazione (forza attiva) e la negazione (forza reattiva). La potenza che la forza può esprimere è generata dunque da queste due volontà (o per meglio dire, da questi due aspetti dell'unica volontà di potenza). La volontà di potenza è dunque il dispositivo che interpreta e valuta, determinando i valori morali (bene/male) ed il diritto (giusto/sbagliato). Solamente l'occhio del genealogista è in grado di vedere il "dietro le quinte" della finzione insita in tali fondazioni, che così rivelano la loro origine differenziale: alto, nobile, forte, per ciò che riguarda la forza attiva; basso, vile, servo, per ciò che riguarda la forza reattiva. Le due forze corrispondono dunque a due prospettive in rapporto complementare: l'una comanda, l'altra obbedisce.

Inoltre, in quanto prospettive l'una può specchiare l'altra; in questo senso, le forze reattive riflettono le forze attive, consegnandone però una immagine deformata: «le forze attive, pur essendo nobili, si trovano di fronte a una immagine di sé che, riflessa dalle forze reattive, è diventata plebea». È da questo punto di vista che la genealogia si trasforma in evolucionismo. Secondo Deleuze, dunque, Nietzsche non sarebbe sodale ad un concetto di evoluzione se non da una prospettiva totalmente deformata, che trasfigura reattivamente la genealogia. Quest'ultima è «un'arte nobile» (laddove si dice "nobile" si rimanda immediatamente alla natura delle forze

attive) e si basa sul concetto di differenza; la contraddizione sarebbe il prodotto di un de-potenziamento reattivo della differenza. La teoria delle forze rivela in questa maniera il lato del negativo: il fatto che le forze reattive siano quelle "deboli", ovvero quelle la cui potenza inerisce l'obbedienza, non significa che non siano in grado di trionfare sulle forze attive ed imporre la loro potenza come visione del mondo dominante. È ciò che secondo Deleuze accade nella filosofia moderna e contemporanea, incentrata totalmente sul lato reattivo e impregnata dei falsi valori generati dallo spirito di vendetta, dal risentimento, dal senso di colpa, etc. – in breve, dalla nichilistica prospettiva giudaico-cristiana:

*Nietzsche definisce col termine nichilismo quel tentativo volto a negare la vita, a svalutare l'esistenza, e ne analizza i principali aspetti: risentimento, cattiva coscienza, ideale ascetico; con l'espressione «spirito di vendetta» definisce la compagine del nichilismo nelle sue varie forme. [...] lo spirito di vendetta è il principio da cui dipende la nostra psicologia. [...] nella critica contro la metafisica Nietzsche assume il nichilismo non come espressione di una metafisica particolare ma come presupposto per ogni metafisica: non c'è metafisica che non giudichi e non svaluti l'esistenza in nome di un mondo sovrasensibile (Deleuze, 2002, p. 52-53).*

La filosofia di Nietzsche sarebbe dunque anti-metafisica, in quanto la metafisica è intimamente legata al trionfo delle forze reattive la cui natura inerisce il risentimento, il senso di colpa, la morale in generale (e dunque il giudizio) e la svalutazione della vita in favore della fondazione di un mondo dietro il mondo. Hinterweltler : con questo termine Nietzsche apostrofa i metafisici e li associa alla stessa "carezza di volontà" che caratterizza lo spirito giudaico-cristiano e la morale kantiana, che impongono un dovere in luogo del volere. A questa compagine, Deleuze aggiunge la dialettica servo-padrone, la quale rispecchia una prospettiva

**“plebea”, o “popolare”:**

*In Hegel, le volontà vogliono che la loro potenza venga riconosciuta, vogliono rappresentarla. Ma secondo Nietzsche questa è una concezione totalmente errata della volontà di potenza e della sua natura, è la concezione del servo, è l'immagine che della potenza si fa l'uomo del risentimento. Il servo è colui che intende la potenza soltanto come oggetto di un riconoscimento, materia di rappresentazione, posta in palio di una competizione, facendola perciò derivare, al termine di una lotta, da una semplice attribuzione di valori consolidati (Deleuze, 2002, p. 16)*

La necessità del riconoscimento è tratto caratteristico della coscienza— ma la coscienza è sempre falsa, è coscienza infelice. La critica di Deleuze a Hegel è incentrata sul fatto che la sua dialettica è totalmente reattiva, in quanto prospettata dal servo. La lotta fra il servo ed il padrone è improntata alla vittoria dei valori del primo su quelli del secondo. Il ritratto stesso che il filosofo tedesco fornisce del padrone, sostiene Deleuze, è «tracciato dal servo». La visione cristiana e quella dialettica sono accomunate dalla medesima origine genealogica: la falsa coscienza ed il risentimento. Il metodo genealogico di Nietzsche si mostra dunque ben più profondo dell'idealismo. Quest'ultimo avrebbe un limite determinante: quello di fermarsi al sintomo ed ai suoi sviluppi, senza afferrare mai il senso di ciò che descrive. Essa rimane una scienza astratta del sintomo; la genealogia, viceversa, è il metodo differenziale e genetico che mostra il senso di un fenomeno:

*La dialettica non sfiora nemmeno l'interpretazione, non si spinge mai oltre l'ambito dei sintomi; essa confonde l'interpretazione con lo sviluppo del sintomo non interpretato. [...] Non ci si può meravigliare del fatto che la dialettica proceda per opposizioni, per sviluppo dell'opposizione o contraddizione, per soluzione della contraddizione; essa infatti ignora l'elemento reale da cui*

*derivano le forze con le loro qualità e i loro rapporti [...]. L'opposizione potrà anche essere la legge del rapporto tra i prodotti astratti, ma è la differenza l'unico principio genetico e produttivo, di cui la stessa opposizione, come semplice apparenza, è prodotto. La dialettica vive di opposizioni perché ignora i ben più sottili e sotterranei meccanismi differenziali: gli spostamenti topologici e le variazioni tipologiche (Deleuze, 2002, p. 236).*

Il concetto di differenza è dunque originario rispetto alla contraddizione e all'opposizione, che ne rappresentano la manifestazione più superficiale. Si deduce che Deleuze non opponga la genealogia alla dialettica, Nietzsche a Hegel; piuttosto egli afferma la superficialità della dialettica rispetto alla genealogia. In altri termini, si afferma la superiorità filosofica di Nietzsche ad ogni autore dialettico. Ma la critica deleuziana va oltre, mostrando la sostanziale natura reattiva della dialettica:

*C'è davvero un punto di vista secondo cui l'opposizione si rivela elemento genetico della forza, ed è il punto di vista delle forze reattive: sul versante delle forze reattive l'elemento differenziale appare capovolto, riflesso alla rovescia, trasformato in opposizione. E c'è davvero una prospettiva che oppone la finzione al reale, che sviluppa la finzione come mezzo per il trionfo delle forze reattive, ed è il nichilismo, la prospettiva nichilistica. [...] L'opposizione è la manifestazione delle forze reattive, il lavoro del negativo è la manifestazione della volontà del nulla. La dialettica è la naturale ideologia del risentimento e della cattiva coscienza [...]; è pensiero essenzialmente cristiano (Deleuze, 2002, p. 239).*

Nietzsche avrebbe dunque "incastrato" la dialettica hegeliana all'interno della sua filosofia, riducendola a mera manifestazione di una delle due qualità della volontà di potenza. Il punto di vista genealogico riesce a scorgere l'origine delle categorie dialettiche e, perciò stesso, a

predirne gli esiti: l'opposizione è una manifestazione di superficie della potenza delle forze reattive; la volontà del nulla è il motore mobile del negativo.

La Nascita della tragedia- improntata al tragico – inaugura in questo senso una nuova visione del mondo attraverso le figure di Apollo e Dioniso. Esse non sono in contraddizione, l'una non nega l'altra; esse piuttosto risolvono la contraddizione «tra il volere e l'apparire, tra la vita e la sofferenza». Dioniso è affermazione della vita attraverso la riconciliazione con l'unità primitiva; Apollo ne fa una rappresentazione plastica glorificando la bella apparenza. L'intera opera nietzschiana si risolve nella tragedia intesa come conciliazione, dove si concretizza « l'oggettivazione di Dioniso all'interno di una forma e di un mondo apollinei». In *Ecce Homo*, Nietzsche descrive la sua prima opera come impregnata di un «ripugnante odore hegeliano» (Nietzsche, 2007, p. 68), probabilmente in quanto in essa permea la necessità di una risoluzione delle due figure. In seguito, l'autore esplicita i punti nodali del suo testo:

*Ero il primo a vedere il vero contrasto: -da una parte l'istinto degenerante, che si rivolta contro la vita con rancore sotterraneo ( – il cristianesimo, la filosofia di Schopenhauer, in un certo senso già la filosofia di Platone, tutto l'idealismo ne sono forme tipiche -), e dall'altra una formula della affermazione suprema, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve, al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e di ignoto... (Nietzsche, 2007, p. 69)*

Da affermazioni come queste, probabilmente, Deleuze deduce l'idea secondo cui Nietzsche interpreta cristianesimo, idealismo, platonismo ed ogni forma di metafisica che svaluti il mondo immanente come espressioni di una volontà degenerante, ovvero reattiva e dunque nichilistica. Non è un caso che il filosofo tedesco riconosca solo in Eraclito un suo precursore; quest'ultimo – contrariamente a Platone che

concepisce il divenire come hybris, dunque colpevole, e pone il demiurgo come la figura che lo limita attraverso il Modello (o idea) – sostiene per primo che il divenire «non può e non deve essere “giudicato”, che la sua legge non proviene dal di fuori, che è “giusto” e possiede al proprio interno la sua legge». Quest’idea colpevole del divenire, conseguenza di una prospettiva reattiva, si riverbera nella contemporaneità, proiettandola esclusivamente verso le forze reattive e misconoscendo la potenza delle forze attive. In ciò consisterebbe la piena realizzazione del nichilismo: le forze reattive hanno la meglio sulle forze attive quando quest’ultime divengono reattive. Il movimento attraverso cui le forze reattive trionfano è peculiare:

Esse procedono [...] per scomposizione: separano la forza attiva da ciò che è in suo potere, le sottraggono, in parte o in tutto il potere; non diventano attive, ma, per contro, fanno sì che la forza attiva si unisca a esse e diventi reattiva modificando il proprio senso.

Le forze reattive manipolano una finzione, un paralogismo e bloccano, attraverso l’accusa e la colpa l’azione della forza attiva – tale è il modo deleuziano di descrivere la morale. Da queste premesse accade che

*Non solo constatiamo l’esistenza delle forze reattive, ma ne riscontriamo ovunque il trionfo. In virtù di che cosa trionfano? In virtù della volontà del nulla, grazie all’affinità tra reazione e negazione. E cos’è la negazione? È una qualità della volontà di potenza che la qualifica come nichilismo o volontà del nulla, che costituisce il divenire-reattivo delle forze. È sbagliato dire che la forza attiva diviene reattiva perché le forze reattive trionfano; queste, al contrario, trionfano perché, separando la forza attiva da ciò che è in suo potere, la consegnano alla volontà del nulla, a un divenire-reattivo ancora più profondo (Deleuze, 2002, p. 96).*

La volontà del nulla, la potenza di negazione delle forze reattive, è il mezzo attraverso cui quest'ultime trionfano sulle forze attive. Ma il trionfo delle forze reattive non annuncia forse una loro trasformazione in forze attive? Non è la tendenza alla potenza la caratteristica determinante della forza attiva? Con le parole dell'autore: la forza reattiva, in virtù della sua natura, nel momento in cui riesce a separare la forza attiva da ciò che in suo potere «non si spinge forse a suo modo fino al limite di ciò che è in suo potere? [...] la bassezza, l'infamia, la stoltezza, ecc. non diventano forze attive nel momento in cui giungono al limite estremo della loro possibilità?» . Ciò che non troppo velatamente qui sta domandando Deleuze è: Nietzsche distrugge ogni principio ordinatore per affermare il caos e l'assenza di ogni regola? Si tratta forse di una posizione archista sfrenata che grida la morte di Dio per proclamare la legittimità di ogni azione, sia pure la più turpe e becera? In realtà, poiché la forza reattiva è sempre e comunque legata alla negazione, quest'ultima rimane la sua unica potenza; e la negazione non può che condurre al nichilismo ed alla propria stessa nullificazione.

---

## **KOLDBRANN: “MANIFESTO DEL KAOS”**

Un trono che è in fiamme

Una fiamma che non può essere estinta

Forgiato nel titanio con una volontà granitica

Battezzato nel sangue con un'anima così fredda

Nato con volontà e abilità di ferro

Incontrando le profezie  
Come fanno codardamente nei loro cuori  
Non osando guardare

Anima e animus danzano all'unisono  
In una volta oscura del cielo  
Schiacciando il fragile equilibrio  
Questi sono segnali che il kaos sta avanzando

Consapevoli del richiamo  
Un manifesto aspro  
La crosta della terra  
In una spirale di spasmi di morte

Nei muri di una ignobile prigione  
Ti consegno le mie visioni  
Senti le parole impetuose di verità  
Sferza per sferza

Come figli dell'età nucleare  
Apportando a questa aspra eredità  
Le torri devono cadere  
E le ferite dolorose devono essere tenute aperte

Come l'immagine inversa di un fiore  
È il fuoco eterno che brucia  
Su un'isola, intricato in un mare nero  
Siamo rinati ancora una volta nell'oscurità

---

En trone av brennende hat  
En flamme som ikke lar seg slukke  
Smidd i titan med en vilje så hard  
Døpt i blod av sjel så kald

Født med jernvilje og evne  
Til å oppfylle de profetier  
Som de feige kjenner i sitt hjerte  
Men ikke tør ta i øyesyn



Anima og animus i en veldig dans  
På en skumrende himmelhvelvning  
Knuser den skjøre likevekt  
Bærer tegn om at kaos er i emning

De syner som deg skjenkes  
Det bitre manifest  
Jordens skorpe  
Vrir seg i dødsgramper

I ditt skammens fengsel  
Jeg skjenker deg mine syner  
Føl sannhetens ord og svepe  
Piskeslag for piskeslag

Som sønner av den nukleære tidsalder  
Vi bringer den bitre arv videre  
Tårn skal falle  
Og bitre sår skal holdes åpne

Som et vrengebilde i full blomst  
Er den evige ilden, der den brenner  
På en øy, omsvøpet av et svart hav  
Gjenfødt i mørket er vi