

# archeologia filosofica



## laboratorio

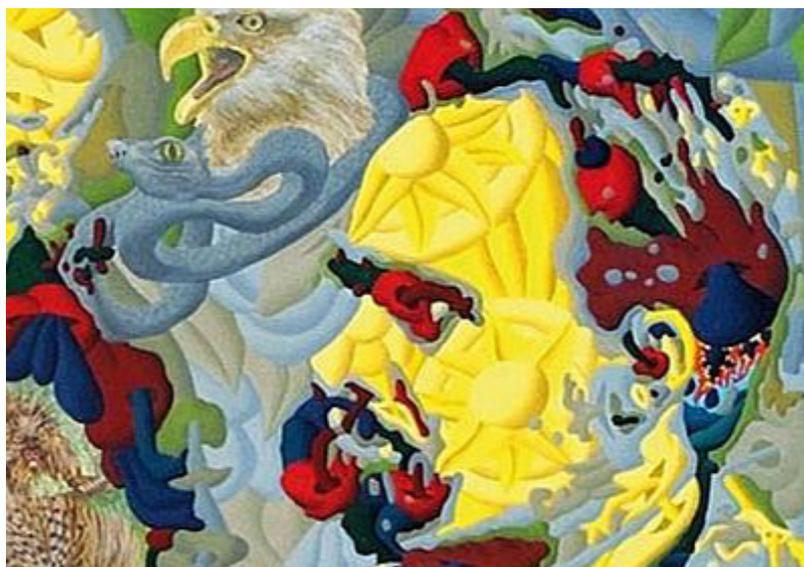
[www.archeologiafilosofica.it](http://www.archeologiafilosofica.it)

[laboratorio@archeologiafilosofica.it](mailto:laboratorio@archeologiafilosofica.it)

<https://www.facebook.com/events/649757328545194/>

Quaderno VIII

### Il continente Nietzsche



*Dioniso, la musica, la danza*  
Alessandro Baccarin

*Il non sapere, la non verità*  
Paolo Vernagione Berardi

*Le tre missioni di Nietzsche*  
Sossio Giametta

## Le tre missioni di Nietzsche

Sossio Giametta

Le tre missioni di Nietzsche sono la risposta che Nietzsche dà, che Nietzsche è, alla crisi europea, nei suoi tre aspetti: crisi della filosofia, crisi della civiltà e crisi della religione. Ogni individuo, secondo Goethe, è un organo del suo secolo, che agisce per lo più inconsapevolmente. Tale era Nietzsche, che dunque va interpretato in primo luogo sul piano storico. Per Thomas Mann (o chi per lui) Nietzsche è un fenomeno epocale mitico-terrificante (vedremo in che senso fu anche un fenomeno epocale mitico-beatificante). Per averlo invece interpretato soprattutto nei recinti della storia della filosofia, gli interpreti se ne sono finora preclusa la comprensione essenziale. Ma vediamo ciò nei dettagli.

1. “Ho letto come sempre con piacere il Suo saggio sul *Crepuscolo degli idoli* di Nietzsche, che non conosco o non ricordo. La Sua scrittura chiara ed efficace mi aiuta, come sempre, a capire. Ma, una volta che ho capito, il pensiero complessivo di Nietzsche mi sfugge. Mi appassiona, mi avvince, ma alla fine mi sfugge.” Così mi scrisse, il 30 aprile 1997, Norberto Bobbio, un faro della cultura italiana, che mi onorava della sua amicizia.

La difficoltà di comprendere Nietzsche è così diffusa, che in Italia è finita in una canzone del noto cantante pop “Zucchero” Fornaciari. La canzone si domanda e ripete: “Nietzsche, che dice? Boh, boh!”

Lo strano è che questa difficoltà ci sia con Nietzsche, che scrive in modo chiaro, e non con pensatori che scrivono in modo oscuro, come Heidegger, Hegel, Schleiermacher ecc. Si può allora dire anche di lui ciò che egli ha detto dei filosofi tedeschi, che sarebbero tutti degli “*Schleiermacher*”, cioè facitori di veli? oscuratori?

Certamente questa non era la sua intenzione. La sua intenzione era esattamente il contrario: egli voleva essere un portatore di luce.

Ma allora, dove sta la difficoltà?

La difficoltà sta sia dalla parte degli interpreti sia dalla parte delle molteplici e intricate missioni di Nietzsche.

Per quanto riguarda gli interpreti, io parlo di solito del “bue squartato”. Ogni interprete si ritaglia dalla carcassa del bue una bella bistecca e se la cucina a modo suo. Così offre sempre qualcosa di sostanzioso. Ma non si preoccupa di quel che lascia, che è il più. Ciò fa sì che le interpretazioni di Nietzsche siano state finora tutte parziali e tutte diverse tra loro, a parte che le bistecche non fanno il bue. È mancato cioè uno studio di Nietzsche come problema globale, dentro e fuori della storia della filosofia. E però solo uno studio di tutto Nietzsche, di tutti i suoi aspetti essenziali tra loro collegati nel suo ruolo storico, può fornire il criterio per giudicare i suoi aspetti singoli. Solo il significato del tutto, infatti, determina il significato delle parti. Ma il significato del tutto, appunto, è rimasto finora inesplorato, perché non si è trovato il filo che collega i suoi diversi

aspetti. Inoltre, negli interpreti prevale un interesse assimilante, attualizzante, strumentalizzante. Una ricerca puramente interpretativa, storico-critica, è finora mancata.

D'altro lato c'è il contenuto del pensiero di Nietzsche. Esso è così complesso, intricato e plurivalente che molti hanno rinunciato a capirlo nel suo insieme, come a sciogliere i nodi aggrovigliati dei suoi molteplici e contrastanti talenti. Altri predicano addirittura che non si deve neanche tentare di capirlo.

Dice per esempio Rüdiger Safranski: “Di Nietzsche non si può venire a capo. Neanche lui è venuto a capo di se stesso” (“*Mit Nietzsche kann man nicht fertig werden. Er ist auch nicht mit sich fertig geworden*”).

Per Jaspers “Nietzsche è inesauribile. Non rappresenta un problema che possa essere risolto nella sua interezza”. E per Gottfried Benn, che tale giudizio riporta nell'*Introduzione ai Ditirambi di Dioniso*,<sup>1</sup> questa è una “frase assai significativa! Con criteri europei moderni in realtà Nietzsche non può essere risolto, egli appartiene alle ‘Parole primordiali’” [*Urworte*].<sup>2</sup>

Si arrende perfino il grande biografo di Nietzsche, Curt Paul Janz. Egli spiega, più chiaramente, che Nietzsche ha

lasciato un'opera che ci starà sempre davanti come uno stimolo, che nella sua molteplicità offre bensì varie possibilità di accesso e di interpretazione, ma non potrà mai essere abbracciata nella sua totalità da *un singolo* osservatore, misurata da *un singolo* rielaboratore. Collocare Nietzsche nella sua epoca e nel fluire dei secoli, nel contesto del suo ambiente e in quello delle correnti spirituali che risalgono fino ai primordi dell'antichità classica, è impresa che fuoriesce dai canoni interpretativi normali.<sup>3</sup>

Insomma, secondo costoro, Nietzsche non si può capire. Ma può la critica dichiarare *forfait* solo perché un'interpretazione si presenta a prima vista, e magari anche a seconda vista, come “impossibile”, ossia come più difficile di altre? E si può, d'altra parte, sostenere di un qualsiasi autore ciò che Safranski, Jaspers, Benn, Janz e altri sostengono di Nietzsche: che sfugge all'analisi, “*échappe à l'analyse*”, come disse di Beethoven un critico francese dopo un concerto, quasi che Nietzsche o Beethoven fossero fuori o al di sopra del genere umano? Nel genere umano anche il genio più grande è iscritto con una sua particolare funzione. Il genio è infatti l'estrema risorsa dell'umanità nelle sue crisi più difficili.<sup>4</sup> Dunque la difficoltà di capirlo corrisponde in genere alla difficoltà di capire la crisi stessa a cui il genio è la risposta. Perciò non resta che affrontare questo problema e cercare di risolverlo con i mezzi a nostra disposizione.

Per capire l'albero, noi cominciamo dal seme, per capire la quercia, cominciamo dalla ghianda; per capire l'opera di Nietzsche cominciamo dall'uomo. Ben si dice infatti che lo stile (l'opera) è l'uomo.

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*, Guanda, Parma 1967, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, III volume, Roma-Bari 1982, p. 215.

<sup>4</sup> Questa non era l'idea di Nietzsche, per il quale l'individuo non deve servire nessuno, neanche l'umanità. Quanto a se stesso, nella lettera del 25 novembre 1888 a Heinrich Köselitz dice: Mi sono posto [...] *al di là*, non al di sopra di ciò che conta ed è in auge oggi, ma al di sopra dell'umanità”. Ma bisogna considerare che era prossimo a impazzire.

Domandiamoci: chi era Nietzsche? Nietzsche era un uomo di animo nobile, un allievo dei classici, per sua natura mite e affettuoso, amante della virtù e della verità, ma che aveva un punto sensibile: non sopportava, aveva orrore della falsità. La falsità, però, è talmente mescolata in tutte le cose umane, specie nelle grandi, che opporsi ad essa, se l'opposizione è audace tenace efficace, significa scatenare un terremoto. È quello che fece Nietzsche, con la sua purezza, che è anche teuronica radicalità. La sua opera non è, per così dire, un'azione ma una reazione, una reazione alla falsità spinta oltre ogni limite. Egli diceva di sentire la falsità all'odore e proclamava: "Il mio genio è nelle mie narici".<sup>5</sup>

Ma che cosa significa ciò? Significa, anzitutto, che l'opera di Nietzsche è *una grande ricerca morale*, come riconosce Benedetto Croce, che parla del "nobilissimo intento morale dell'opera sua" come "suo intimo impulso". La lotta contro ogni forma di falsità – contro la menzogna, l'ipocrisia e l'illusione – nei sistemi filosofici e nei costumi, nelle religioni, nelle morali, nelle istituzioni e nelle tradizioni, contraddistingue tutte le manifestazioni di Nietzsche, al punto da costituire il criterio chiave per interpretarle.

Un criterio di interpretazione unitario dunque esiste, come esiste un'unità e una coerenza sotto la ricchezza e la varietà, contro tutto ciò che si dice in contrario.

Ma significa anche un'altra cosa. La medaglia ha il suo rovescio. Nietzsche non era, in senso stretto, un filosofo. Era *un moralista applicato alla filosofia*. Esistono due categorie di pensatori: i filosofi e i moralisti. In Francia, che è la nazione più ricca di moralisti, questi – Montaigne, Pascal, Diderot ecc. – fanno parte della letteratura e non della filosofia, come invece Descartes, Malebranche e Bergson. Nietzsche stesso fa valere questa fondamentale distinzione in più luoghi della sua opera, ma soprattutto nell'aforisma 5 di *Opinioni e sentenze diverse*:

In tutti i tempi i filosofi si sono appropriati i detti di coloro che scrutano gli uomini (i moralisti) e li hanno *corrotti*, – proprio quando credevano di elevarsi in tal modo al di sopra di essi, – col prenderli in senso assoluto e col voler dimostrare come necessario ciò che dai moralisti era inteso solo come indicazione approssimativa o addirittura come verità di un decennio, particolare a un paese o a una città.

Qual è la differenza tra moralismo e filosofia?

Il filosofo si basa sulla logica, sui concetti, sul principio di ragione nelle sue tre forme: principio di identità, principio di non contraddizione e principio del terzo escluso. Questo principio aristotelico serve a dimostrare le proposizioni filosofiche, ma non può dimostrare se stesso, perché ogni tentativo di farlo sfocia in un regresso all'infinito. Il moralista si basa invece sull'esperienza e sull'acutezza del suo senso morale. Nel saggio giovanile, secondo molti mai superato, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Nietzsche nega la conoscenza in base alla mancanza di ponte tra l'intelletto e la realtà.

Per lui i concetti sono immagini, rappresentazioni, finzioni, accettate tradizionalmente come verità. La logica è una macchina autoaffermativa che rende pensabile quello che non lo è, cioè la realtà. Per questo va consigliata ai malati, perché ordinare il caos dell'universo è per loro

---

<sup>5</sup> *Ecce homo*, "Perché io sono un destino", 1.

rasserenante. La logica funziona in base a cose uguali, ma nel mondo non ci sono cose uguali. Essa ingabbia la realtà ma non la penetra, dunque è incapace di conoscerla.

Al posto della logica Nietzsche pone la psicologia, come morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza, che, nell'aforisma 23 di *Al di là del bene e del male*, definisce signora delle scienze, per preparare la quale esistono le altre discipline.

Le verità di Nietzsche sono verità morali, non filosofiche. L'unica sua grande verità filosofica, il nichilismo, egli la raggiunge non con la logica, ma con la psicologia. Psicologizza prima l'individuo, poi i gruppi, quindi i popoli e infine quel grande individuo che è l'umanità stessa. Così scopre che sia la conoscenza sia la morale hanno un senso intraumano, antropomorfo, non sono valide in assoluto, perché sono al servizio di quello che per lui – come già per Spinoza, da lui eletto a suo “grande precursore” – era l'essenza fondamentale dell'uomo, il *conatus suum esse servandi*, lo sforzo di conservare il proprio essere.

Ma così facendo, Nietzsche, il filosofo Nietzsche, come anche noi senza difficoltà lo chiamiamo, *distrugge la filosofia*, non solo in quanto sistema, ma anche in quanto concatenazione concettuale in genere. E questa è appunto la prima delle sue tre missioni fondamentali, corrispondenti ai tre aspetti della crisi europea: 1) crisi della filosofia; 2) crisi della civiltà; 3) crisi della religione. La distruzione della filosofia a favore del moralismo, cioè la sostituzione dello studio della realtà di cui l'uomo è parte con lo studio dell'uomo sull'uomo immerso in ciò che è diverso dall'uomo, è una rivoluzione copernicana. Nietzsche la esprime appunto così: “Da Copernico in poi l'uomo rotola dal centro verso una x”.<sup>6</sup>

2. Così la realtà è diventata una “x”. Cioè è inafferrabile, impensabile. Anzi non esiste come una qualunque stabile costituzione delle cose. È semplicemente l'altro dall'uomo, in cui l'uomo è immerso, e che si può per comodità chiamare “l'accadimento”. Se però non esiste la realtà, “una realtà”, non esiste neanche la verità. Perché la verità è ciò che corrisponde alla realtà. Che cos'è allora quella che chiamiamo verità? “La verità è la specie di errore senza di cui una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere”.<sup>7</sup> Ecco, questa è la verità per Nietzsche. “Ciò che decide da ultimo – egli dice – è il valore per la vita”. La verità, cioè, è ciò che favorisce il nostro sforzo di conservare il nostro essere, dunque è qualcosa di strumentale, un'utilità. Inoltre, poiché nel conservare è incluso il potenziare, e anzi lo sforzo del potenziamento prevale, secondo Nietzsche, su quello della conservazione, egli teorizza la Volontà di potenza al di sopra della Volontà di vivere di Schopenhauer e della Volontà di conservarsi di Spinoza.

Ma se la verità non è più il criterio della filosofia, quale sarà allora il criterio della sua validità? Nietzsche non esita: è valida quella filosofia che aiuta i forti nella lotta contro i mediocri. In questa lotta i forti, secondo lui, sono destinati a soccombere, perché i mediocri hanno dalla loro la forza del numero.

In corrispondenza con la negazione della conoscenza e della morale, cioè della Verità e del Bene, Nietzsche afferma la visione dionisiaca.

---

<sup>6</sup> Frammento postumo 2 [127] 5, autunno 1886.

<sup>7</sup> Frammento postumo 34 [253] aprile-giugno 1885.

Dioniso è il dio della pura esistenza, della pluralità contraddittoria senza aspirazioni di redenzione, senza giustificazioni fondate su valori originari; è il dio del libero gioco delle forze naturali, dei contrasti irriducibili, non componibili in un senso superiore, delle infinite metamorfosi, della creazione e della distruzione, senza origine, fine, identità, essenza, verità. Tutto ciò che è ritenuto stabile e provvisto di senso, si rivela fluido e insensato, ogni supporto viene meno.

Tutti i tentativi di redenzione della finitezza e limitatezza umana sfociano in altrettante negazioni della vita. Nel teatro della vita tutto è maschera. Tutte le verità affermate nella storia sono altrettante maschere che nessuna verità fondante può smascherare. Perché non c'è nessuna verità che porti a un fondamento primo, a una pienezza che possa inibire il dominio delle forze primarie, attive, sulle forze secondarie, reattive. Le prime, nobili, affermano la vita aggredendo, assoggettando, dominando; le seconde, basse, si oppongono a tutto ciò che esse non sono, si adattano alle prime, congiurano contro di loro e, con la forza del numero, le separano da "ciò che può", ossia le esautorano e le dominano; ma non come azione, bensì come reazione, come sottrazione del loro potere. Questo è ciò che accade nel cristianesimo, in cui la morale degli schiavi diventa creativa, mette in campo per risentimento i concetti di buoni e cattivi, di colpa e cattiva coscienza, e scalza la morale aristocratica dei forti.

Queste idee sono confermate negli aforismi 230, 257 e 259 di *Al di là del bene e del male*. In essi si afferma rispettivamente 1) la ri-naturalizzazione dell'uomo, cioè la liberazione o ripulitura del "terribile testo di base *homo-natura*" dalle "molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni aggiuntive che sono state finora scarabocchiate e spennellate" su di esso; 2) la necessità di una casta aristocratica, violenta e barbarica per ogni elevazione del tipo "uomo"; la necessità della gerarchia e del pathos della distanza, ossia di un fossato tra la casta e il popolo, e la necessità della schiavitù. Ciò perché 3) "La vita stessa è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di ciò che è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, incorporazione e perlomeno, nel caso più moderato, sfruttamento".

Se a tutto questo aggiungiamo la negazione della libertà del volere e quindi della responsabilità:

l'uomo non è da tenere responsabile per niente, né per il suo essere, né per i suoi motivi, né per le sue azioni, né per i suoi effetti;

Nessuno è responsabile per le sue azioni, nessuno per il suo essere; giudicare equivale a essere ingiusti.<sup>8</sup>

nonché la "trasvalutazione di tutti i valori", che traduce e riduce tutti i valori spirituali a valori naturali, fisici, esaltando "le splendide creature sotto il sole cocente: tigri, palme e serpenti a sonagli", vale a dire la belluinità, l'animalità selvaggia, bisogna dar ragione a Croce, che pure fa parte dei suoi ammiratori, quando dice che Nietzsche "deprime valori spirituali ed espresse ideali di rapacità e di ferocia". Con lui è d'accordo Karl Löwith. Per Thomas Mann "Nietzsche è un fenomeno epocale mitico-terrificante".

---

<sup>8</sup> *Umano, troppo umano*, 39.

Fu questa la conseguenza di un indebito sviluppo sistematico di quella che era stata una grande intuizione demistificante (la trasvalutazione), da parte di un pensatore che non era un filosofo in senso stretto, capace di sviluppi sistematici, ma un moralista. Con ciò comunque egli contravveniva alle legge da lui stesso proclamata (*patere legem quam ipse tulisti*) nel citato aforisma 5 di *Opinioni e sentenze diverse*.

Fece come “fa il viandante che vuole sapere quanto sono alte le torri di una città: *abbandona la città*”.<sup>9</sup> Per soppesare da moralista il valore sostanziale della filosofia, che è la sua forza, Nietzsche abbandonò la città. Ma una volta uscito dalle mura, non poté più rientrarvi. E quando filosofò sistematicamente, tentazione alla quale non seppe resistere, perduto com'era nel sogno del capodopera, dell' *Hauptwerk*, con cui schierarsi accanto agli altri filosofi, fece disastri.

Ora, è strano notare come i risultati di questo percorso strettamente filosofico, strettamente personale, avulso da ogni politica, di uno scrittore che non fu mai uno scrittore politico ed ebbe sempre in disdegno la politica, coincidano puntualmente con i disvalori innescati dalla crisi di civiltà (negazione della realtà, della verità, della moralità, della libertà del volere, della responsabilità ecc.), che maturò nella seconda metà dell'Ottocento. Questi disvalori sarebbero poi scesi nel popolo, si sarebbero coagulati in correnti politiche e sarebbero sfociati, una prima volta dopo trent'anni e una seconda dopo cinquanta, in due guerre mondiali, che avrebbero segnato la fine del primato europeo nel mondo.

Una così puntuale coincidenza di un percorso strettamente individuale con il corso della crisi di una civiltà e di un continente sembra un miracolo. Ma naturalmente non si tratta di un miracolo. Si tratta del fatto che la crisi storica investiva allora tutte le attività umane, si irradiava nella morale, nell'arte, nella politica, nella filosofia eccetera, sicché, senza rendersene conto, Nietzsche, che si vantava di essere lo spirito più indipendente dell'epoca e il più inattuale, si trovava ad essere una creatura della crisi e il più attuale degli attuali; e la sua filosofia, tendente a valorizzare un neopaganesimo nutrito di valori antichi: la virtù, la gara, la guerra, la gerarchia, la patria e il sangue, si sarebbe scontrata con la filosofia e l'azione di Marx, che raccoglieva nel comunismo i valori opposti, i valori nuovi portati dal cristianesimo: la solidarietà, l'uguaglianza, la dignità di tutti, l'amore, la pace, l'internazionalismo.

Dunque da un lato Nietzsche, come pensatore-poeta, fece quello che fanno in ogni epoca i pensatori e i poeti, cioè trasfigurò la crisi storica in poesia e filosofia tragica: e questo fu il frutto del suo libero genio; dall'altro, trascinato inconsciamente dalla corrente dominante, conferì corpo spirituale alla crisi (di autodistruzione) della civiltà cristiana, la legittimò e l'accelerò, costruendo quello che alla fine sarebbe diventato, grazie a tutte le sue negazioni e affermazioni menzionate, il cuore spirituale del fascismo.

Questa fu, in questo senso duplice, la sua seconda missione.

3. Nietzsche ne compì però anche una terza. Essa si collega alla stessa crisi e riguarda il suo aspetto più spirituale: la religione.

---

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza* 380.

Con i rivolgimenti causati dal risveglio dei valori antichi e dalla nuova scienza nell'umanesimo e nel Rinascimento, il cristianesimo, che era giunto alla sua massima realizzazione ed era ormai incamminato sulla strada della corruzione, come è di tutti gli organismi invecchiati, cominciò a ritirarsi dalle coscienze europee. Subì poi il duro colpo della Riforma di Lutero e il suo posto fu preso sempre più, nei secoli che seguirono, dalle tendenze secolarizzanti. Nel suo rapporto con la laicità si creò quello che Spinoza dice che avviene con la teologia e la filosofia: quanto più si alza il piatto di bilancia della filosofia, tanto più si abbassa quello della teologia, e viceversa.

Dette tendenze laicizzanti, però, senza l'ausilio della fede rassicurante e la protezione del Dio padre, onnipotente e provvidente, avevano grande difficoltà a sostituire la religione, della quale l'uomo ha un naturale bisogno: perché facevano appello all'intelletto e non all'anima. Questo processo laicizzante, consistente nel sostituire Dio con la natura, si sviluppò dunque da allora soprattutto in due direzioni parallele, che talvolta si incrociano (soprattutto con Spinoza e Nietzsche): una negativa, scettica, pessimistica, e una positiva, affermatrice, ottimistica, non senza ripetuti tentativi da parte dell'una di incorporare l'altra.

Poiché il lavoro e il senso dell'età moderna consistono nella sostituzione della religione cristiana con un'altra religione, la linea principale è, dopo i precursori Erasmo da Rotterdam e Niccolò Cusano, la linea costruttiva, italiana, incarnata soprattutto da Giordano Bruno, affiancato da Bernardino Telesio e Tommaso Campanella, e poi proseguita da Vanini, Spinoza, Feuerbach e Nietzsche, e nei nostri tempi da Croce, Russell e Camus. La linea secondaria è la linea francese, scettica, incarnata soprattutto da Montaigne, poi proseguita da Pierre Charron, Giusto Lipsio, Descartes, Pascal, Malebranche, Bacon, Berkeley, Hume, Kant e Schopenhauer. Schopenhauer e la sua scuola, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen e Eduard von Hartmann, rappresentano il picco di questa tendenza negativa. In Schopenhauer lo scetticismo si è ormai trasformato in pessimismo. Questi ultimi furono l'ultima grande provocazione in senso negativo, ed è ad essa, a Schopenhauer in particolare, suo "perfetto antipode", che Nietzsche più immediatamente risponde con la sua tendenza affermatrice, rappresentata soprattutto da *Così parlò Zarathustra*.

Schopenhauer e i suoi discepoli si erano essi stessi opposti a quella che era stata l'ultima grande provocazione in senso contrario. Dopo il tentativo di Cartesio di "portare il cristianesimo a compiuta efficacia innalzando la 'coscienza scientifica' a sola coscienza vera e valida",<sup>10</sup> il tentativo di Pascal di ri-saltare con una "scommessa" dal campo laico a quello cristiano, dopo il tentativo di Leibniz di fare ingoiare all'uomo il male del mondo come una purga sgradevole ma benefica, e il tentativo di Hamann di rovesciare l'illuminismo col ricorso al cristianesimo profondo, c'era stato il grandioso tentativo di Hegel di divinizzare il mondo razionalizzando il cristianesimo, portando il cristianesimo alla filosofia. In realtà aveva portato, aveva immolato la filosofia al cristianesimo, senza comunque risollevarlo.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum (L'unico e la sua proprietà)*, Reclam, Stuttgart 2011, p. 92 (... *das Christentum zu vollendeter Wirksamkeit zu bringen, indem sie das "wissenschaftliche Bewusstsein" zum allein wahren und geltenden erhob*).

<sup>11</sup> Come ultimo ostacolo Nietzsche non vede Schopenhauer, ma il cristianesimo, che era e restava il suo più grande nemico, e a cui correva sempre il suo pensiero: "Persino il cristianesimo diventa necessario: solo la forma suprema, più pericolosa, più seducente del no alla vita ne sfida la suprema affermazione" (Frammento 25 [7] dicembre 1888-gennaio 1889). Nel frammento 14 [25] primavera 1888 aveva indicato tuttavia in Schopenhauer, oltre che in Vigny, Dostoevskij, Leopardi e Pascal, il principale ostacolo al pessimismo classico o della forza.

Con lo *Zarathustra*, in cui si esprime con la massima forza la tendenza affermatrice del suo genio, Nietzsche fonda la religione laica. Questa passa attraverso la radicalizzazione del pessimismo schopenhaueriano, fondato sull'ineluttabile dipendenza dell'uomo dalle sue condizioni di esistenza, come parte infinitesimale di un immenso organismo, l'universo, alle cui leggi è sottoposto (religione dunque dell'umiltà e non della superbia, come ha sostenuto Benedetto XVI), e l'affermazione dell'essenza divina della vita, di cui tutti gli esseri sono partecipi. L'essenza sublime e beatificante della vita non può essere negata, ma solo oscurata o impedita dalle circostanze o condizioni di esistenza. Dunque slancio, passione, entusiasmo, amore della vita sono giustificati nonostante tutti i possibili orrori e tragedie dell'esistenza. Questa è la grande novità predicata da Nietzsche.

Come tale la religione laica di Nietzsche-Zarathustra supera quella predicata da Spinoza, da Nietzsche eletto a suo "grande precursore". Al desensualizzato *amor dei intellectualis* spinoziano, infatti, Nietzsche contesta la mancanza della passione, dell'ardore, del "sangue" (quanto a lui, dice: "io amo il sangue"). Può darsi che Spinoza intendesse questo *amor dei intellectualis* in maniera calda e non fredda, e si limitasse a usare un'espressione fredda per coerenza con l'"ordine geometrico" (scientifico) impresso al suo capolavoro, *L'Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*. Egli ha infatti anche un'altra espressione che appare fredda, ma che potrebbe essere intesa nel senso più caldo, specialmente da coloro che considerano Spinoza un mistico, come, in Italia, Giorgio Colli, Piero Martinetti e Luigi Pareyson: "L'uomo conosce l'eterna e infinita essenza di Dio". Sta di fatto però che *amor e intellectualis* sembrano cozzare e Nietzsche critica Spinoza, nell'aforisma 198 di *Al di là del bene e del male*, per la sua fede nella "distruzione delle passioni per mezzo della loro analisi e vivisezione", mentre nell'aforisma 372 della *Gaia scienza* definisce l'*amor dei intellectualis* uno "scricchiolio".

Quando, composto il primo *Zarathustra*, Nietzsche non sapeva quale valore, quale senso esso potesse avere, e lo domandava agli amici oltre che a se stesso, Peter Gast sentenziò: "È una sacra scrittura". Ciò lo illuminò, lo aiutò a capire se stesso, finché non ebbe più dubbi. Parlò allora dello *Zarathustra* come "la Bibbia del futuro, la massima esplosione del genio umano, in cui è racchiuso il destino dell'umanità".<sup>12</sup>

Ciò nonostante, in seguito si fece riassorbire dallo *Zeitgeist* e dai dibattiti dell'epoca, agitata dai venti selvaggi della reazione alla decadenza e impegnata soprattutto nello scalzare gli ostacolanti valori cristiani. Come suprema antenna e strumento dell'epoca, Nietzsche si distaccò pian piano dalla sua più grande e gloriosa conquista, celebrata nello *Zarathustra* appunto, per tornare a combattere il cristianesimo non più con l'eccellenza, con la divinità della vita concepita laicamente, ma con la lotta corpo a corpo, con lo scontro aperto. Ciò vuol dire che il suo genio si era oscurato. Da *Al di là del bene e del male* in poi, attraverso la *Genealogia della morale*, il *Crepuscolo degli idoli*, *L'Anticristo* e *Ecce homo*, egli precipitò in una specie di monomania, si dedicò a uno scontro personalissimo col cristianesimo dai toni stridenti, esagerati e in definitiva grotteschi.

Nietzsche era stato sempre agitato dal genio religioso. Questo cercò di venire in luce in tutti i modi, anche per vie traverse: nell'adolescenza come adesione appassionata al cristianesimo, che però, per

---

<sup>12</sup> F. Nietzsche, lettera del 26 novembre 1888 a Paul Deussen.

la sua stessa radicalità, sfociò nella negazione; poi come rilevazione dell'ispirazione sacra dei canti di Hölderlin e della sua esaltazione della natura, infine come la corrente calda che scorre sotto la corrente fredda in *Umano, fin troppo umano* e nelle opere scettiche in genere; infine con la dottrina dell'Eterno Ritorno, che egli concepì appunto come religione e di cui si pensava, sia pure con raccapriccio, destinato ad essere il maestro (tornavano anche il male e l'"ultimo uomo").

Ma l'Eterno Ritorno era contraddittorio. Pensato come stimolo a una vita degna, di cui ci si potesse compiacere per l'eternità, dunque come incitamento morale, guardava al futuro ma saltava il passato. Infatti, se l'Eterno Ritorno è veramente eterno, la nostra vita attuale non è che la pedissequa ripetizione di quella che è dall'eternità e tale sarà per l'eternità, immutabilmente. Dunque nessuno sforzo per il suo miglioramento è possibile e ha senso. In tal modo il progettato incitamento morale si capovolge in deprimente fatalismo. Pertanto l'Eterno Ritorno, come religione, non funzionava.

Funzionava invece quello che egli, in opposizione a Schopenhauer, chiamava il "pessimismo dionisiaco" o pessimismo della forza. A patto però di distinguere i due elementi che erano in esso intrecciati. Il dualismo in filosofia è di solito un problema. Ma qui esso era la soluzione. Qui il dualismo ha in effetti due corni: l'essenza divina e beatificante della vita e le condizioni di esistenza, che possono essere ostacolanti e impedienti fino all'orrore. Nella vita le due cose si fondono e confondono, ma sono diverse e vanno distinte. L'una non tocca l'altra.

Nietzsche esemplificò in Goethe il grande vessillifero di questa nuova religione. Oggi se ne può aggiungere un altro che c'è stato dopo: Bertrand Russell. Questi, in particolare nel suo libro *On God and Religion*, si manifesta seguace della religione laica, senza esservi stato spinto da Nietzsche ma, evidentemente, dalla maturità dei tempi. Già prima però di Russell c'era stato in Italia Croce, che in particolare col suo saggio *Perché non possiamo non dirci cristiani*, propugnò la religione laica, a sua volta non spintovi da Nietzsche.

Ma se per proclamare questa religione nella sua chiarezza c'è bisogno dei filosofi in veste di profeti religiosi, per seguirla non c'è bisogno di filosofia, di teoria: la potenza, la bellezza e la divinità della vita, cioè l'eterna e infinita essenza di Dio, come dice Spinoza, le sentono tutti, come pure, d'altro lato, le terribili condizioni d'esistenza.

Come fondatore della religione laica, Nietzsche raggiunge dunque Lutero, non soltanto come genio linguistico, quale è da tutti riconosciuto, ma anche come genio religioso.

In conclusione, l'opera di Nietzsche è come il globo terrestre, con una superficie fredda e rigida e con un nucleo infuocato, magmatico, che preme verso l'esterno. Il cuore di questo nucleo è il genio religioso, che solo sporadicamente trova vie di sfogo. *Così parlò Zarathustra* illumina le opere precedenti e susseguenti come il sole i suoi pianeti, dove è da notare che il sole è immensamente più grande dei pianeti. Questi sono le opere scettiche, in funzione di difesa e di offesa, che spazzano via tutte le false credenze per far posto all'alto e sereno tempio dello *Zarathustra*. Questo si può configurare come un sacro monte, attorniato alla base dalle opere scettiche, in cui consiste la "filosofia" di Nietzsche.

## Dioniso, la musica, la danza

Alessandro Baccarin

Con *La nascita della tragedia* Nietzsche si pone due domande: cos'è questo strano oggetto che è la tragedia? Cos'è questo strano luogo dove questo strano oggetto prende vita, ovvero cos'è il teatro? Domande per nulla scontate, e che interrogano soprattutto un popolo, i Greci, che quell'oggetto e quel luogo ha costruito, usato e frequentato per la prima volta in occidente. Quel popolo è il simbolo stesso dell'occidente, è il centro della civiltà occidentale, per come almeno la neonata scienza filologica e la storia dell'arte di ascendenza winckelmaniana intendeva l'occidente alla metà del XIX secolo. Nietzsche quindi si pone una serie di domande filosofiche a cui risponde attraverso le sue raffinate competenze storiche e filologiche.

La sua però non è una storia del teatro o della tragedia. Non cerca un'origine, attraverso la quale osservare uno stadio iniziale, arcaico, delle origini appunto, di un processo al termine del quale viene a collocarsi la moderna società occidentale, la capacità dell'uomo moderno di rappresentarsi e vedersi rappresentato a teatro, quell'esito tutt'altro che scontato che vede un palco popolato da attori e una platea popolata da spettatori, i primi impegnati ad interpretare un ruolo, i secondi ad attivare la loro capacità teoretica sulla rappresentazione. Al contrario il filosofo tedesco cerca una "nascita", una *Geburt*, ovvero un'emersione. L'atteggiamento di Nietzsche è tutt'altro che storicistico. Quattro anni dopo la *Nascita della tragedia*, Nietzsche avrebbe condensato il suo pensiero antistoricista nella seconda delle *Considerazioni inattuali*, ovvero *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, dove il rifiuto di ogni recupero di una storicità dell'uomo, di ogni declinazione processuale della storia, si fa definitivo.

Nietzsche quindi non cerca un'origine, ma l'emersione di un qualcosa che è piuttosto unico nella storia dell'occidente. Questa nascita/emersione si colloca in una fase arcaica del popolo ellenico, una fase che ancora vede gli uomini convivere con gli dei, una fase dove l'individuo stesso è qualcosa di appena abbozzato, sostanzialmente indistinguibile come soggetto. Questa fase è quella che Nietzsche individua come epoca dionisiaca, dove Dioniso, il dio orientale, che con il suo tiaso è venuto a turbare i sonni degli dei olimpici apollinei, incarna quella sostanziale indistinguibilità fra soggettività e collettività, fra musica e parola, fra politica ed essere.

Il teatro tragico è quindi per Nietzsche il luogo e l'oggetto di uno stato di natura senza natura, di un uomo totalmente libero, proprio perché prepolitico, prescientifico e presoggettivo... Per questo il filosofo tedesco sottolinea il valore fondamentale che rivestiva il coro per la tragedia greca. Il coro non era un semplice gruppo di cantanti attori. Era al contrario il vero centro e fulcro dell'azione drammatica. Il coro era lo spirito dionisiaco che si incarnava in un gruppo di uomini, nei quali si rispecchiava il pubblico, che coincideva con il popolo nella sua interezza. Da questo punto di vista la stessa architettura a semicerchio dei teatri greci favoriva questo rispecchiamento. Il popolo si riuniva a teatro per deliberare nelle assemblee cittadine, e si riuniva nello stesso luogo per assistere

alle rappresentazioni tragiche durante le Dionisie, ovvero durante le festività annuali che ad Atene si celebravano in onore di Dioniso, il dio tutelare del teatro.

Se i filologi cercavano un'origine nel culto dionisiaco, dove sarebbero state le vicende mitiche del dio stesso ad aver innescato l'esigenza, religiosa e culturale, di una rappresentazione delle stesse in pubblico e in forma teatrale, Nietzsche cercava invece la nascita di un uomo *pre-soggettivo*, che proprio perché dionisiaco poteva sentirsi tutt'uno con il suo ambiente, con i suoi simili e con la scena del teatro.

Questo stato iniziale di unità, questa nascita dionisiaca, si è interrotta, nell'analisi di Nietzsche, nel corso di una azione corruttiva sorta con l'emersione di un soggetto teoretico, di un individuo che si percepisce differente dagli altri, che si osserva e osserva gli altri come differente da sé, da un soggetto che si fa misura del reale e che inventa la scienza, inventa il dialogo come processo veridizionale, corrompe la musica antepoendole le parole. Le figure emblematiche di questa azione corruttrice sono Socrate ed Euripide. Il primo è il primo vero soggetto teoretico dell'umanità. Diversamente dalla vulgata filosofica, che lo dipingeva come una sorta di santo laico, di primo martire del sapere, caduto sotto i colpi della vendetta volgare dei demagoghi, Nietzsche fa di Socrate una sorta di figura demoniaca, di padre oscuro di un logicismo e di uno scientismo che verrà a sostituire definitivamente quell'unità fra musica e parola che era il teatro con quell'algida fabbrica di verità che è il dialogo filosofico, che è la logica sillogistica del platonismo. Con Socrate muore la tragedia e nasce la filosofia.

Euripide, dal canto suo, è un valido sodale del Socrate nietzschiano distruttore del dionisismo. E' Euripide a togliere sempre più ruolo al coro, a far prevalere la parola sulla musica. L'esito di questo nuova prassi teatrale sarà, in epoca ellenistica, la Commedia Nuova, dove il coro è stato completamente abolito, e il diaframma fra scena e pubblico è stato definitivamente strappato.

Questo strappo epocale per Nietzsche rappresenta una nascita, non meno importante di quella della tragedia, anche se infinitamente più tragica. Con il venir meno del coro quel dionisiaco rispecchiamento fra pubblico e coro viene meno, e d'ora in poi il pubblico stesso è lasciato al suo destino di soggetto teoretico, di spettatore, che sa perché capace di ascoltare e di capire il dialogo, la parola. Abbiamo così la frattura fra scena e pubblico, fra parola e spettatore. Nasce in questo momento la macchina da riflessione che è l'individuo, nasce il soggetto come noi lo conosciamo, come noi stessi lo viviamo. Nasce il teatro come luogo teoretico, e non più mistico. Pubblico da una parte, parola dall'altra.

Nietzsche individua in questa frattura qualcosa di drammatico, di fortemente drammatico. La fine della musica nel teatro implica la fine di quell'unità dionisiaca che aveva caratterizzato il popolo greco fino all'avvento di Socrate, fino all'emergere di una scienza. Una frattura che Wagner, secondo la lettura nietzschiana di questo periodo (siamo nel 1870 circa) tenta di colmare. Il grande e ciclopico progetto wagneriano del *Ring* ha proprio al centro la ricostituzione di una sorta di unità dionisiaca fra la scena, la narrazione, e il suo pubblico/popolo. Sappiamo che la successiva rottura con Wagner condurrà Nietzsche a riconsiderare il valore della musica e dell'opera wagneriana.

Questa frattura in ogni caso segna l'occidente in tutto il suo percorso storico. E questo occidente è erede di Alessandria, piuttosto che dell'Atene dionisiaca. E' erede di quella scienza alessandrina che di fatto preconizza l'Illuminismo, preconizza la vittoria della parola sulla musica, del *logos* sulla *mysike*, del soggetto toeretico su quello dionisiaco. Alessandria, con la sua grande biblioteca, con la sua stuola di scienziati legiferanti, è l'ombra che si staglia alle spalle di un occidente che pur aveva conosciuto una luce fatta di musica e di innecessità del sapere.

## Il non sapere, la non verità

Paolo Vernaglione Berardi

Per cercare di dire qualcosa su Nietzsche, qualcosa che si aggiunge alle centinaia di interpretazioni che sono state fatte del suo pensiero, – e si tratta di circa un secolo e mezzo di interpretazioni, da quando era ancora in vita, prima del 1889 a oggi, – possiamo cominciare da un'affermazione recente di Sossio Giametta, uno dei traduttori dell'opera di Nietzsche che ha affiancato l'edizione Adelphi curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

Giametta, nello scritto che riportiamo, dice che quasi tutti gli interpreti di Nietzsche hanno insistito sull'incomprensibilità del suo pensiero. Nietzsche è incomprensibile, il che significa che non se ne può venire a capo, che è fortemente contraddittorio, che non essendo sistematico non se ne può a rigore fare la descrizione. Non si può fare con Nietzsche come si fa con Cartesio, o con Kant o con Hegel, che lo si racconta interpretandolo. Potremmo dire che il limite riscontrato per Nietzsche dalla critica è la stessa confessione di Wittgenstein quando ha voluto dimostrare l'indimostrabilità della filosofia: "Non mi ci raccapezzo!"

Ma questa impossibilità, che forse oggi è anche in qualche modo superata dalla filosofia stessa, cioè paradossalmente, per la posizione marginale che oggi la filosofia occupa, è al tempo stesso un'interpretazione dell'opera di Nietzsche, dell'infinità di quest'opera, e al contempo della sua eccezione, dell'intento demolitore di un pensiero che a tutt'oggi sembra inarrivabile.

Sarebbe d'altra parte facile rispondere *a contrario* all'impossibilità di ridurre alla descrizione sistematica e antologica, da manuale, il pensiero di Nietzsche, – che la sua opera dimostra invece un sistema, è un organismo concettuale che vive, che si muove, organizzato, strutturato – solo che è organizzato in maniera diversa.

Si potrebbe dimostrare che Nietzsche ha creato la filosofia con un'altra strutturazione, che non risponde alle questioni metafisiche del *cogito* e del *soggetto*, della *storia* e del *sapere*, delle *filosofie morali* e delle *ontologie*. E che questo pensiero illimitato, sfrangiato, terribile, abissale, risponde ad una logica; una logica forse più ferrea e cogente di quella approntata da Aristotele e che corre fino a Quine; solo che questa logica, tessuta con asserti di culture orientali, mistiche, di pensiero greco classico e preclassico, di culture millenarie ormai sepolte, di cui dubitiamo persino dell'esistenza, – queste logiche non si manifestano all'interno del pensiero, e non balzano fuori dal pensiero come nella filosofia europea.

Questa logica invece forse lavora al fondo di ciò che la filosofia e la cultura, la morale e il sapere occidentali hanno accumulato e dispiegato, prodotto e costruito; opera al di sotto della civiltà e della civilizzazione, per distruggerle.

L'evento Nietzsche è questo, forse. La difficoltà a parlare di Nietzsche dicendo semplicemente che

è stato il filosofo del nichilismo, del rovesciamento dei valori e che comunque è impossibile raccogliarlo in una interpretazione unitaria, tradisce il fatto che è impossibile parlare di un filosofo, o dell'ultimo filosofo, che non costruisce ma distrugge; che non organizza ma realizza il caos, che non ammette l'opera positiva, che disgiunge non congiunge, né associa; che non condensa ma separa e che non giudica il separato ma i composti inseparabili.

Forse questa è un'interpretazione un po' ingenua dell'impossibilità di "dire" Nietzsche, dire cosa è stato effettivamente, cioè quanto enorme è stato, davvero un fenomeno oltreumano, – ma ci sia consentito credere che, forse oggi più di ieri, Nietzsche fa paura, crea il panico, perché disorganizza il discorso del filosofo, dello storico della filosofia, ma anche del sociologo e del filosofo della politica.

Così parlare di Nietzsche oggi, affrontare Nietzsche dalla cattedra o indagarlo nelle pagine di una monografia risulta, e ciò è molto nietzscheano, quasi impraticabile: Nietzsche è impraticabile perché, almeno da più di un secolo è mezzo, ritorna. Ritorna non come soggetto, ma perché l'evento-Nietzsche è divenuto l'eterno ritorno.

E ritorna in due modi, come un fantasma che assilla il presente del pensiero – quante monografie, quanti studi, quanta discorsività continua a produrre? Ma ritorna anche come il limite del pensiero, come non sapere, come un'emergenza di fonte alla quale ci si trova disarmati, forse anche incolpevoli come individui, per quanto invece è "colpevole" la cultura occidentale mondializzata, che cattura in dispositivi di sapere-potere sempre più tempestivi, calibrati, ottimizzati.

Forse possiamo partire da qui, da questo evento dell'ultima modernità per tentare di esplorare a volo d'uccello il continente Nietzsche e per cercare di restituire almeno qualcosa di un pensiero inappropriabile. Di un pensiero impossibile, che ha fatto della verità il canone per smascherare le verità della morale, della religione e del senso. Di un pensiero puro, che per quanto è puro per tanto distrugge, e non vuole costruire. Un pensiero che liberandosi dalla mefasica insorge continuamente, contro sé stesso, contro gli altri, contro il tempo. Un pensiero senza soggetto – per la prima volta nella storia dell'umanità.

Nietzsche rompe il sapere perché si dissolve come soggetto. Non c'è un soggetto-Nietzsche, se non forse all'inizio del pensiero, perché non c'è un processo, ma un divenire. Nietzsche rimane soggetto ma senza più alcun rapporto con l'oggettività del sapere, con il sapere assoluto che dimostra illusorio. Nietzsche al contrario di Hegel è il non-soggetto, è "tutti i nomi della storia" da Dioniso all'Anticristo perché la storia lo attraversa, le continuità lo feriscono e l'intero non determina la linea che dall'inizio conduce alla fine della storia. Si può dire che egli ha vissuto il luogo della crisi del soggetto, – quando storicamente il soggetto hegeliano del sapere è in pericolo; ha vissuto nella faglia tra filosofia classica tedesca e pensiero moderno, faglia che era stata aperta da Marx.

Mentre Hegel lavora alla faticosa e densa costruzione di un pensiero del soggetto e arriva al sapere assoluto attraverso il "lavoro" del concetto, la fatica dell'autocoscienza che trasforma la storia e la fa divenire storia dello Spirito; mentre costruisce uno strato di sapere che non esisteva e che diviene una cultura, che, come ogni cultura, cresce su sé stessa come un albero, – Nietzsche taglia l'albero e ci mostra gli anelli concentrici del tronco; ci mostra la genealogia della cultura, gli strati di sapere

accumulato che quella genealogia rende ora visibili. Ma ci mostra anche il dispositivo di potere che quel sapere opera; ci mostra nell'anello più largo del tronco della cultura del soggetto come questo sapere, abbracciando le stratificazioni meno recenti, le abbia dominate.

Ci mostra i diversi anelli della corteccia, ognuno dei quali corrisponde ad una stratificazione di sapere che il pensiero ha ricostruito come storia della filosofia: la filosofia della storia universale, la storia della religione, la storia dell'arte, il diritto, tutte le formazioni disciplinari del sapere sono state comprese e sapute dopo Hegel. Nietzsche taglia questa ricostruzione. Quella che doveva essere una formazione permanente, che doveva assicurare il soggetto alla fine della storia, si rivela il prodotto di un'operazione, di un progetto sul pensiero. Il soggetto, insieme al sistema del sapere assoluto, si sfalda, gli strati che lo formano non sono così radicati e robusti come si credeva. E Nietzsche mostra a dito questo assetto molto instabile, ed è come se dicesse: – "vedete, in questo punto della modernità, una volta tagliato il tronco, quella che sembrava un'unica linea della storia, un'unica linea del pensiero che ha Hegel al suo acme, è una storia discontinua, fatta di conflitti, che mostra il soggetto autocosciente essere senza fondamento, se non nelle enunciazioni della morale, nelle formazioni discorsive che le diverse configurazioni di potere hanno prodotto".

La sua opera indica il modo di questa vita che risalendo la soglia di composizione di saperi e poteri restituisce la filologia alla sua genealogia, il pensiero alla sua verità, l'agire alla volontà di potenza che lo genera e lo revoca.

Essere "una forza del passato" ha questo senso, di provenire da un altro tempo e da un altro mondo: un'alterità che la storia della filosofia ha registrato ma non può comprendere. L'impatto di Nietzsche con lo storicismo, con l'idea della storia universale che la modernità continua a coltivare e a produrre, non era evitabile. Egli si trova su un altro piano che attraversa e sfalda la stratificazione storica della filosofia. Lo strato che la taglia deriva dalla classicità e attraversa le origini della modernità. Noi comprendiamo allora che per la collocazione che ha, quell'opera è qualcosa di molto più dirompente e più inaccessibile di quanto le storie della filosofia continuino a riferire. La distanza da Hegel è siderale e vicina allo stesso tempo. E' vicina perchè lo strato-Nietzsche è sull'orlo dell'anello Hegel e lavora il suo bordo; ma è incomparabile, perchè si trova su un'altra superficie.

C'è stata un'esplosione, e si percorre l'esplosione; si va nel deserto dopo l'esplosione. Che ne è del soggetto del pensiero? Chi pensa? Chi può pensare? Il soggetto è una finzione. Non esiste un "io" che pensa e che coincide con un *cogito*, un "io penso" o una coscienza singola. Per Nietzsche il pensiero non fa progressi, e propriamente non esiste filosofia, non esiste una progressione della storia della filosofia che diviene sapere assoluto. Con la critica all'idealismo e allo storicismo, che avevano approntato lo schema della storia lineare e progressiva, Nietzsche dimostra che ogni "progresso" è in realtà l'effetto di una crisi al livello del soggetto, una rottura del soggetto della conoscenza, o della volontà o dell'intenzione. Dopo questa frattura quel soggetto, quella volontà di sapere, quel "soggetto supposto sapere" non possono più essere ricostituiti.

In *Al di là del bene e del male* c'è la dimostrazione che le nozioni metafisiche, l'anima, il soggetto, l'io sono superstizioni e i cosiddetti "sistemi di pensiero" sono effetti di forze storiche che delimitano il proprio potere; i rapporti di forza, i rapporti di potere non sono in primo luogo un affare del pensiero, qualcosa che riguarda l'eventuale progresso della filosofia, il suo sviluppo; sono

rapporti soggettivi, delimitano relazioni tra soggetti, conflitti, alleanze, dominio.

In questo senso la grande impresa di Nietzsche consiste nella scoperta e nell'annuncio che ogni filosofia è una genealogia e che il pensiero è la traccia più o meno estesa, più o meno profonda e più o meno persistente di rapporti tra forze, relazioni soggettive, costituzioni di soggettività. E di aver scoperto che le forze di soggettivazione non sono identiche agli individui, che il soggetto è questa rottura, è questa faglia, quest'impensabile preso nel divenire. Si diviene soggetti, e si diviene non soggetti. Si è determinati come soggetti, e si produce soggettività. Così la morale, le religioni, le filosofie come anche i pensieri più comuni, in quanto produzione di forze storiche soggettive, forze che eccedono l'individuo, che formano l'"io" e ne determinano gli psichismi, sono processi di soggettivazione di rapporti di potere, di esercizio del potere e rispondono a logiche di potere.

Il pensiero per Nietzsche deve risalire queste forze e queste determinazioni storiche, culturali, linguistiche, e questo "lavoro" è radicalmente diverso dalla costruzione di una storia della filosofia che si risolve in un sapere assoluto. Per risalire alle determinazioni storiche e concettuali delle morali e della religione il soggetto deve operare una rottura con sé stesso, deve mettere in atto una distruzione. La psiche non rimane intatta, è attraversata da forze, da flussi di divenire. Così il filosofo-soggetto di conoscenza a partire da Nietzsche non può più esistere. Non si è filosofi se non si è soggetti e non si è tali se non si diviene soggetti. Il punto di rottura di Nietzsche è questo. La filosofia è questione di "istinto", è un affare "animale", si tratta di ruminazione, ma si tratta prima ancora di devastazione.

Per questo possiamo intendere l'opera di Nietzsche nello spazio della genealogia. Nietzsche ha generato la pratica genealogica come quello spazio di non sapere che è il sapere possibile, che cioè racchiude molteplici forme di sapere all'interno di due direttrici che sono come i due argini del letto di un fiume. Risalire la corrente genealogica è l'opera faticosa, inattuale, ostinata e di scavo che si compie tra le due rive della distruzione della metafisica e della critica dell'eccesso di storia.

Si risale genealogicamente la storia del pensiero che è la storia dei valori, perché sull'argine della decostruzione della metafisica occidentale la sola analitica non basta e la critica deve essere portata al livello del fondamento, altrimenti non si fa che sostituire ad un'essenza, ad un'idea, ad un valore, un'altra essenza, un'altra sostanza e un'altra cultura filosofica. Sull'argine invece dell'eccesso di storia dovranno essere criticati quei modelli di storia che hanno fatto finora testo, che hanno costruito il senso stesso del sapere occidentale.

In *L'utilità e il danno della storia per la vita* i tre modi storici di considerare la storia, di vederne le continuità e di giustificare la tradizione sono il modo monumentale, il modo antiquario e il modo critico. Il modo monumentale racconta le grandi gesta di una storia *magistra vitae* ed è una storia degli esempi memorabili; il modo antiquario è quello del collezionista che, essendo esclusivamente rivolto al passato, sacrificando la vita e il presente si rinchiude in un piccolo mondo da cui non può uscire; il modo critico è quello dei subordinati, degli oppressi che passano la storia a contropelo, che istituiscono il tribunale della storia secondo un'idea astratta di giustizia, laddove sarebbe da praticare, proprio grazie all'oppressione, l'ingiustizia.

La distruzione dello storicismo, dell'idea della storia progressiva, della continuità di una supposta storia universale si compie risalendo le ragioni, per rivelarne l'illusione necessaria e dissolverne la

credenza, in favore della vita, cioè delle vere potenze della vita.

Ridurre l'eccesso di storia dunque ha il senso della più grande opera inattuale, cioè contro questo tempo, per un tempo venturo. Il tempo restituito genealogicamente è il tempo dei filosofi dell'avvenire, non più metafisici, che Nietzsche tratteggia tra l'altro, in *Al di là del bene e del male* come i nuovi amici della verità, che sovvertono i valori eterni, che vivono in "modo non filosofico e non saggio", soprattutto "in modo imprudente", rischiando continuamente sé stessi "giocando quel gioco cattivo". I nuovi filosofi, gli amici, sperimentano sé stessi, è questo il loro rischio, per essere scettici e critici. Essi provano «piacere nel dire no, nello smembrare.»<sup>13</sup>. Il loro conoscere equivale a creare, «il loro atto creativo è una legislazione, il loro volere la verità è volontà di potenza»<sup>14</sup>.

Il compito dei filosofi dell'avvenire è l'*homo natura*, il cui ritorno non è regressione ad un'idea di uomo naturale non toccato dalla cultura, bensì, al contrario è l'idea di un essere che vive oltre il dualismo natura-cultura, corpo-anima, materia-spirito. Dunque «il filosofo è costretto ad essere in contraddizione col suo tempo»<sup>15</sup>, se il suo tempo è quello del positivismo in cui sfuma il romanticismo. Se l'attualità è decadenza e la modernità è questo tempo del nichilismo che si scopre avere una storia.

Allora la genealogia ha una doppia funzione: è una genealogia storica nel senso che traccia in senso inverso le discontinuità della storia dell'Europa: l'antichità e il medioevo, il Rinascimento e la modernità illuminista; e, altra funzione, la genealogia apre lo spazio della contemporaneità, si rivolge al presente per dissolverne credenze e convenzioni, miti, e quella che Nietzsche chiama la "prevalenza del fatto", il credere nei fatti come l'unica realtà possibile, su cui si costituiscono la scienza, la tecnica e la storia.

Si tratta comunque di un affare di *valori*, di gerarchia di valori, di ordine di valori. Scopriamo i valori come verità delle epoche storiche e questa scoperta coincide con lo scoperchiare l'abisso perché i valori sono illusioni, sono simulacri e sostengono la cosiddetta umanità perché divengono reali. E divengono reali in funzione della verità, per l'attribuzione di un valore assoluto alla verità.

In *Umano, troppo umano* c'è una prima scoperta di questo movimento storico e della serie dei divenire in cui si svolge: il divenire uomo dell'animale, utilitario e calcolatore; il divenire ragione degli istinti; il divenire individuale del merito delle cose che si rovescia nell'individuo collettivo. Nietzsche a questo proposito formula la "teoria della degenerescenza". Quello che noi chiamiamo progresso e che consideriamo come un accumulo di forza, di forza vitale, sia per una comunità che per un individuo, è in realtà l'andamento spezzato della malattia e della debolezza, della degenerescenza e della salute. «Le nature degeneranti sono di massima importanza ovunque debba seguire un progresso. Ogni progresso deve in complesso esser preceduto da un parziale indebolimento... In tal senso mi sembra che la famosa lotta per l'esistenza non sia l'unico punto di vista...devono piuttosto incontrarsi due cose diverse: da una parte l'accrescimento della forza stabile...; dall'altra la possibilità di giungere a mete più alte perché sorgono nature degeneranti e a

---

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Prologo ad una filosofia dell'avvenire*, trad.it., Mursia editore, Milano 1977, p. 131-132.

<sup>14</sup> Ibid., p. 133.

<sup>15</sup> Ibid., p. 153.

causa loro la forza stabile subisce parziali indebolimenti e ferite...»<sup>16</sup>.

Abbiamo allora delle variazioni di forza nella storia, dei mutamenti continui di rapporti di forza tra regresso e progresso, tra malattia e salute, tra alto e basso, tra governo e popolo che Nietzsche critica proprio in base alle posizioni assegnate, non al regime di governo vigente. Se infatti è una questione di forza, non di diritto<sup>17</sup>, l'alto del governo e il basso del popolo devono essere in ogni momento criticate.

Ma ciò che è più importante è considerare i rapporti storici di forza tra comunità, gruppi e singoli individui in riferimento a cause fisiologiche, a stati psicofisici, a istinti e sensibilità che l'uomo traduce in valori morali, nell'impostura dei valori morali, della religione e della filosofia. Ora, il prezzo pagato per questa scoperta, per aver delegittimato le fedi e il pensiero, l'agire in base a valori e la storia della filosofia, l'agire strumentale e la metafisica, è inimmaginabile e decisivo. Ne va della vita. Per Nietzsche ne va della vita psichica; la follia, da rischio che era diviene realtà. La follia è la realtà del filosofo che deve compiere un'opera allo stesso tempo immane e leggera, turpe e gaia, un'opera distruttiva e liberatoria. Il filosofo deve fare il deserto, deve fare l'abisso, ma in questo movimento diverrà deserto, diverrà abisso.

Qui noi troviamo il punto di inversione della filosofia, troviamo il ritorno, cioè il fatto che non si fa pensiero, nè critica, nè storia se non come effetto di uno stato fisiologico precario e soggetto a dolorose variazioni su cui influiscono il clima e l'alimentazione, i bisogni e gli istinti. Il pensiero è questo, pensare è ruminare, è digerire, è essere già nell'abisso e cercare di trarsi fuori: «i miei scritti parlano solo dei miei superamenti. Dentro ci sono io», scrive Nietzsche nella Prefazione al secondo volume di *Umano, troppo umano*<sup>18</sup>.

Ed è per essere andato oltre la linea che separa salute e malattia che Nietzsche è il suo stesso crollo. Ne *La gaia scienza*, che è il libro della convalescenza, l'effetto di un temporaneo ristabilimento di un certo stato di salute, il pensiero ha già conosciuto l'inversione fatale: «Noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore»<sup>19</sup>. Il nuovo compito dunque è incarnare in sé stessi il sapere e renderlo istintivo<sup>20</sup>. Qui la follia ha un tempo allegro; qui si danza sull'abisso e il perdersi è un arte: «Sapersi tenere su corde leggere e su leggere possibilità, e danzare perfino sugli abissi»<sup>21</sup> – «se vogliamo imparare qualche cosa da ciò che non siamo noi»<sup>22</sup>.

In *Così parlò Zarathustra* questa piega devastante è raccolta nell'esperienza di ciò che si è attraversato e che continua a danneggiare: bruciare sé stessi nella propria fiamma. Pensare i vostri sensi stessi perchè l'uomo finora ha gioito troppo poco. Ma questo evento irrevocabile, che Klossowski ha indagato in un libro mirabile, *Nietzsche e il circolo vizioso*, non è la chiusura nell'istanza individuale, bensì il ritorno al pensiero al di fuori della storia della filosofia.

La domanda iniziale di Nietzsche è la domanda che in qualche modo mette fine al pensiero: come

---

<sup>16</sup> Ibid., *Umano, troppo umano. Volume primo*, trad.it., Adelphi edizioni, Milano, 1998, pp. 161-162

<sup>17</sup> Cfr., Ibid., p. 246.

<sup>18</sup> Ibid., p. 3.

<sup>19</sup> Ibid., *La gaia scienza e Idilli di Messina* trad.it., Adelphi edizioni, Milano, 1999, p. 32.

<sup>20</sup> Cfr., Ibid., p. 64.

<sup>21</sup> Ibid., p. 262.

<sup>22</sup> Ibid., p. 221.

può essere superato l'uomo? Nell'uomo si può amare ciò che è un trapasso, un tramonto. «Tutte le cose buone si avvicinano ricurve alla loro meta. Esse fanno la gobba come i gatti, e dentro di sé le fusa per l'approssimarsi della loro felicità, – tutte le cose buone ridono.»<sup>23</sup>.

Dunque ridere anzitutto di sé stessi<sup>24</sup> è segno di ripresa almeno dalla malattia del sapere serio, della dottrina triste da inculcare, degli obblighi e dei divieti della cultura, dell'educazione e della formazione di scuola e di università. Gli uomini gravi, profondi, i maestri di morale e di teologia, i filosofi e i terapeuti, specie quelli che vogliono tornare alla legge del padre, che hanno nostalgia del suo nome, «sono pieni di indicibili astuzie e sottigliezze per spezzare quel che non fa piacere e togliere al dolore e all'infelicità la loro spina...Persino sull'infelicità dell'uomo in preda alle passioni quante non furono le mezzogne che ci hanno raccontato!»<sup>25</sup>.

La scienza è invece gaia laddove si riconosce che «il tuo giudizio “questo è giusto” ha una preistoria nei tuoi impulsi, tendenze, avversioni, esperienze e non esperienze; “com'è allora che è nato?” devi domandare, e poi ancora: “Che cos'è che mi spinge propriamente a prestargli ascolto?”...il fatto che tu senta qualcosa come giusto, può avere la sua causa nella circostanza che non hai mai meditato su te stesso, e hai sempre ciecamente accettato quel che ti è stato designato fin dall'infanzia come *giusto*;...»<sup>26</sup>.

La gaia scienza, il sapere lieve, danzare il caos, è l'opera di creazione a cui attendere: «Limitiamoci, dunque, a epurare le nostre opinioni e valutazioni, e alla creazione di nuove tavole di valori che siano nostre: ma non stiamoci più a lambiccare il cervello sul “valore morale delle nostre azioni”! Sì amici miei! E' giunto il tempo del disgusto per tutto il moralistico chiacchiericcio degli uni sugli altri! Emettere sentenze morali deve ripugnare al nostro gusto!...Noi invece vogliamo diventare quelli che siamo: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfontabili, i legislatori-di-se-stessi, quelli che si danno da sé la legge, che si creano da sé»<sup>27</sup>. Perché il problema della coscienza si affaccia quando comprendiamo in che misura potremo fare a meno di essa<sup>28</sup>.

Può dire questo chi è stato attraversato più e più volte dalla *debacle* di sé, dalla devastazione, dal deserto. Sapersi tenere su corde leggere e su leggere possibilità, può farlo chi convive con lo spirito di gravità, con il nano sulle spalle come Zarathustra, l'uomo del mezzogiorno che dista pochissimo dall'ultimo uomo.

Il peso più grande è anche la più grande chance, l'eterno ritorno. Per questo bisogna voler tramontare. Tra *La gaia scienza* e *Così parlò Zarathustra* c'è il filo teso sul vuoto dell'acrobata: per tenersi in equilibrio bisogna percorrere il vuoto, cadere, essere deposti. Non finendo di cadere dissolvi te stesso come valore. Divenuto ciò, provi la «gioia pomeridiana dell'antichità»<sup>29</sup>, e gusti il «non aver più per una volta tanto i piedi in terra! Librarsi! Vagabondare! Folleggiare!»<sup>30</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibid., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad.it., Adelphi edizioni, Milano, 2011, p. 342.

<sup>24</sup> Cfr., *La gaia scienza*, p. 50.

<sup>25</sup> Ibid., p. 232.

<sup>26</sup> Ibid., p. 239.

<sup>27</sup> Ibid., p. 241.

<sup>28</sup> Cfr., Ibid., p. 270.

<sup>29</sup> Ibid., 94.

<sup>30</sup> Ibid., 94.

Un'autentica selvatichezza delle passioni<sup>31</sup>.

Non esser più vinti dall'ombra di Dio, una volta che Dio è morto. La verità è crisi dei valori<sup>32</sup>. «L'istinto di verità è una potenza intesa alla conservazione della vita»<sup>33</sup>. Ecco perchè Zarathustra è l'uomo dell'inizio del tramonto, l'uomo del meriggio: «Io lo chiamo cattivo e ostile all'uomo tutto questo insegnare l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro»<sup>34</sup>.

Cosa annuncia Zarathustra? La volontà di potenza e l'eterno ritorno. La volontà di potenza, contro la volontà di verità, cioè che tutto debba essere pensabile, emerge dai valori che si tradiscono come volontà di potenza: «redimere coloro che sono passati e trasformare ogni “così fu” in “così volli che fosse!”». L'eterno ritorno, che si annuncia come il pensiero abissale, erompe nell'attimo in cui chiudendosi, le linee del tempo si aprono. Nell'attimo in cui è il ritorno, si è folgorati dalla verità «che tutte le cose dritte mentono»<sup>35</sup>.

Una volta esaurito momentaneamente il “caso” Wagner, come scrive in *Ecce Homo*, Nietzsche poté ascoltare nuova musica e partorire il tipo Zarathustra: « Per capire questo tipo, bisogna in primo luogo aver chiaro il suo presupposto fisiologico: che è ciò che io chiamo la *grande salute*»<sup>36</sup>. E' una nuova terra della conoscenza, un nuovo modo di sapere che si apre davanti agli occhi dei filosofi nuovi (ed è sempre un “noi” non un “io” ad esplorare): «...Come potremmo noi, dopo un simile spettacolo e con una tale voracità di conoscere e di sapere, accontentarci dell'uomo di oggi?»<sup>37</sup>.

E' la terra dell'oltreuomo infatti che, osservata dalla soglia meridiana, non è una terra per tutti, perché vi si «...gioca con tutto quanto fino a oggi fu detto sacro, buono, intangibile, divino; uno spirito per il quale il termine supremo, ...significherebbe già qualcosa come pericolo, decadenza, abiezione, o per lo meno diversivo, cecità, effimero oblio di sé; è l'ideale di un umano-sovrumano benessere e benvolere, un ideale che apparirà molto spesso disumano, se lo si pone, per esempio, accanto a tutta la serietà terrestre fino a oggi esistita, a ogni specie di solennità nei gesti, nella parola, nell'accento, nello sguardo, nella morale e nel compito, come fosse la loro vivente involontaria parodia –...»<sup>38</sup>.

Mentre l'effetto della visione dell'eterno ritorno è, nell'abisso, la buona novella: ecco che viene, è vicino, il grande meriggio! Un nuovo nome alla terra. La leggerà! «L'uomo è qualcosa che deve essere superato...che si chiama beato per il suo meriggio e la sua sera...»<sup>39</sup>. Quanto impensabile può essere l'eterno ritorno? Impensabile in questa misura: «Tutto va, tutto torna indietro...»<sup>40</sup>. La buona novella è un anno grande del divenire: «Tutte le cose gravi divengono lievi, tutti i corpi danzanti, tutti gli spiriti uccello: e davvero questo è il mio Alfa e Omega!»<sup>41</sup>.

---

<sup>31</sup> Cfr., Ibid., p. 95.

<sup>32</sup> Cfr., Ibid., p. 150.

<sup>33</sup> Ibid., p. 152.

<sup>34</sup> Ibid., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad.it., Adelphi, Milano, (1968), 2011. cit., p. 95.

<sup>35</sup> Ibid., p. 184.

<sup>36</sup> *Ecce Homo. Come si diviene ciò che si è*, trad.it., Adelphi edizioni, Milano, 2012, p. 96.

<sup>37</sup> Ibid., p. 97.

<sup>38</sup> Ibid., p. 97.

<sup>39</sup> *Così parlò Zarathustra*, Ibid., p. 233.

<sup>40</sup> Ibid., p. 255.

<sup>41</sup> Ibid., p. 272.

Così l'origine non è originaria, la replica è ritorno, ogni direzione spaziale è interrotta da una forza verticale intensiva. Dall'alto l'aquila vede la terra e plana sugli sguardi orizzontali degli uomini. Dal basso e dal lontano della caverna Zarathustra scende in città. Il nano gli è sulle spalle e pesa “sul più basso”. Ma Nietzsche non adopera figure per rappresentare un cammino che si dispiega in tappe progressive; identifica piuttosto forze ed eventi che operano l'andirivieni tra due punti nell'arco del ritorno.

Abbiamo allora due momenti, il primo è l'avanti-indietro di un personaggio nello spazio delimitato: caverna-città, cielo-terra, montagna-mare; il secondo è il movimento cosmico dell'eterno ritorno da cui quel segmento spaziale è investito e per cui il soggetto si dissolve: «E se il mio occhio rifugge dall'oggi verso il passato sempre esso trova la stessa cosa: frammenti e membra e orride casualità – ma mai un uomo!»<sup>42</sup>. Il soggetto del “va e vieni” tra la nascita e il sapere, si disfa – attraversato dal movimento. Se per un verso riconosciamo il soggetto filosofico nella permanenza delle varie figure che assume, per altro verso l'eterno ritorno, che è il movimento delle forze, dissolve il soggetto.

L'eterno ritorno è sempre il movimento inverso. E' l'inverso del movimento della metafisica. La direzione del progresso si inverte nel regresso. Ma è un'origine che, nella replica è collocata alla fine, cioè dove ha termine il pensiero. Per questo l'eterno ritorno è un pensiero che non si può pensare. La storia è già finita nel nichilismo, che non è il tempo senza storia o lo spazio senza temporalità, ma è il tempo proprio della temporalità, la storia della storicità, cioè il presente che non passa né diviene, perché contiene tutti i divenire.

Ma a questo punto sorge un problema. Nasce una contraddizione. Forse che per retrocedere a questo stato, forse che per essere oltreumani, bisogna che il passato sia totalmente e assolutamente voluto? Che ogni “così fu” «si trasformi in un “così volli che fosse”! Finché la volontà che crea non dica anche: ma io così voglio! Così vorrò!»<sup>43</sup>. La liberazione consiste nella massima costrizione, nella massima oppressione, nella riduzione dell'esperienza a memoria individuale dolorosa di desideri inappagati, di errori e tragedie, di viltà e scommesse perdute?

Qui abbiamo uno dei momenti eminenti del pensiero di Nietzsche, quando la contraddizione tra il soggetto e il movimento intrapreso spalanca l'abisso: «non l'altezza, il declivio è spaventoso!... Che il mio occhio precipiti verso l'altezza, mentre la mia mano si vorrebbe appoggiare e sostenere – all'abisso!»<sup>44</sup>. Il pensiero qui è dilaniato e si direbbe che non c'è esperienza del corpo che tenga. L'abisso tra ciò che si è e ciò che si diviene: «io devo avere una profonda affinità col *Manfredi* di Byron: tutti quegli abissi li ho trovati in me...»<sup>45</sup>. E poco dopo, a proposito di *Amleto*: «...c'è qualcuno che lo capisce? Non è il dubbio, è la certezza che fa diventare pazzi...ma solo dalla profondità si può sentire così, bisogna essere un abisso, un filosofo...»<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> *Così parlò Zarathustra*, Ibid., p. 162.

<sup>43</sup> Ibid., p. 164.

<sup>44</sup> Ibid., cit., p. 167.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad.it., Adelphi, Milano, (1965), 2012, cit., p. 42

<sup>46</sup> Ibid., cit., p. 43.

La nuda verità su sé stessi però è il compimento che accade prima dell'autocoscienza, e prima anche della “follia ultima di Torino”, per cui la *Genealogia della morale*, la *Gaia scienza* e *Così parlò Zarathustra* sembrano esser scritti dopo che il folle è divenuto uomo. L'uomo nudo è infatti ancora nell'abisso e vi permane: «il difendersi, il non-farsi-avvicinare è una spesa. È uno sperpero di forza a fini negativi...Un'altra accortezza dell'autodifesa è quella di reagire il più raramente possibile, di sottrarsi a situazioni e condizioni in cui si sarebbe in certo modo condannati a mettere in mostra la nostra libertà, la nostra iniziativa, diventando così un semplice reagente»<sup>47</sup>. Divenire ciò che si è «presuppone che non si abbia neppure una lontana idea di ciò che si è.»<sup>48</sup>.

Ciò che Nietzsche scopre nella trasvalutazione dei valori è l'essere troppo umani, cioè essere ridotti a questo smisurato divenire, contro cui si edifica la «clinica delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici»<sup>49</sup>. Riconoscere la finitudine comporta la fuoriuscita della profondità e dell'intimità per cui ora sappiamo «che la “cosa in sé” è degna di un'omerica risata...»<sup>50</sup>; che «la credenza nella libertà della volontà è un errore originario di ogni essere organico...; la credenza in sostanze incondizionate e in cose uguali è del pari un errore originario»<sup>51</sup>.

Una volta scoperto l'accumulo di sapere, di filosofia, di religione, di scienza e di arte, per quanto tutte sono lontane dalla verità; dunque, una volta sbarazzati di questo sapere, si diviene ciò che si è: «Da ultimo si vivrebbe fra gli uomini e con sé come nella natura, senza lode, rimproveri e infervoramento, pascendosi come di uno spettacolo di molte cose, di cui bisognava finora solo aver paura. Si sarebbe liberi dall'enfasi e non si sentirebbe più il pungolo del pensiero di essere non solo natura, o più che natura.»<sup>52</sup>.

In questo senso l'eterno ritorno è il pensiero più difficile e il nichilismo non consiste in prima istanza nell'annullamento di qualcosa che c'era – per esempio i valori – ma nel mantenersi del tempo nel movimento di retrocessione. Consiste nella dislocazione genealogica della storia, nel mantenersi nel presente in cui emerge la sostanza del passato che è solo in quel divenire: «Io sono di oggi e di un tempo passato, disse poi; ma c'è qualcosa di me che è di domani e di dopodomani e di un tempo avvenire.»<sup>53</sup>

Avremo allora non più causa ed effetto, non più coscienza e pensiero perché, come è scritto in *Al di là del bene e del male*, la vita stessa è volontà di potenza<sup>54</sup> e il sentire e il pensare sono parte integrante del volere; la volontà di sapere si erge sulla volontà di non sapere. Invece della verità perché non praticare la non verità? «Qualora si abolisse del tutto il “modo apparente” non rimarrebbe più nulla neanche della verità»<sup>55</sup>. Forse i nuovi filosofi sono i nuovi amici della verità. Certo non saranno dei dogmatici e «non vogliono andare d'accordo con molte persone»<sup>56</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, cit., p. 49.

<sup>48</sup> *Ibid.*, cit., p. 50.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano* vol. I, trad.it., Adelphi, Milano, p. 15.

<sup>50</sup> *Ibid.*, cit., p., 27.

<sup>51</sup> *Ibid.*, cit., p., 29.

<sup>52</sup> *Ibid.*, cit., p., 41-42.

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Ibid.*, cit., p. 148.

<sup>54</sup> *Al di là del bene e del male*, *ibid.*, p. 38.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 64.

Il pensiero dell'eterno ritorno e la volontà di potenza danno luogo alla genealogia della morale e al filosofo genealogista. L'eterno ritorno è infatti, al crocevia di tutti i divenire, la possibilità del tempo e l'impossibilità dell'uomo di proseguire in linea retta, di progredire, di fare delle continuità un valore; l'impossibilità di fare ordine della subordinazione del basso da parte dell'alto, della vita una trascendenza, dell'intenzione l'origine dell'azione.

Operiamo dunque una storia naturale della morale che inizia col chiederci «a quale morale tende questa filosofia?», e prosegue, ne *La genealogia della morale* con la domanda: in quali condizioni l'uomo è andato inventando quei giudizi di valore: buono e cattivo? *E quale valore hanno in se stessi?* Il genealogista taglia per traverso la storia della filosofia per risalirla evitando di essere esposto alla corrente dello sviluppo storico che lo ucciderebbe. « E'...del tutto evidente quale colore debba essere per un genealogista della morale cento volte più importante del bianco delle nuvole; intendo dire il *grigio*, il documentato, l'effettivamente verificabile, l'effettivamente esistito, insomma tutta la lunga, difficilmente decifrabile, scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo!»<sup>57</sup>.

Il buono dunque non è colui a cui viene data prova di bontà ma è «l'uomo della disputa...della disunione, come guerriero»<sup>58</sup>. Scopriamo allora che « posto che sia stato vero...che cioè il senso di ogni civiltà sia appunto quello di disciplinare con l'educazione la bestia da preda "uomo" così da farne un animale mansuefatto e civilizzato, un animale domestico, si dovrebbe considerare...tutti questi istinti di reazione e di *ressentiment*...come i peculiari *strumenti della civiltà*...»<sup>59</sup>.

In generale l'assetto stesso di questa civiltà europea, della sua cultura morale moderna, si forma quando il sentimento della colpa, «...della nostra personale obbligazione...ha avuto...la sua origine nel più antico e originario rapporto tra persone che esista, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore...»<sup>60</sup>. Bisogna dunque considerare come « con la moralizzazione delle nozioni di colpa e di dovere, con il loro spostarsi indietro nella cattiva coscienza, si è fatto realmente il tentativo di rovesciare la direzione dello sviluppo...o per lo meno di arrestarne il movimento:...ora lo sguardo deve...proiettarsi all'indietro...ma contro chi?...in primo luogo contro il debitore, in cui ormai la cattiva coscienza...cresce a tal punto...che insieme all'irrisarcibilità della colpa si finisce per concepire anche l'instinguibilità dell'espiazione, il pensiero della irrisarcibilità di quella (della pena eterna)...; e infine persino contro il creditore, sia che si pensi alla causa prima dell'uomo, all'inizio del genere umano, al suo progenitore, il quale ormai è colto da una maledizione...oppure alla natura dal cui grembo nasce l'uomo e in cui ormai è immesso il principio del male...»<sup>61</sup>.

Questo rapporto e questa violenza sopraffina è nichilismo: « questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso – tutto ciò significa...*una volontà*

---

<sup>57</sup> Ibid., *Genealogia della morale*, trad.it., Adelphi edizioni, Milano, 1999. p. 10.

<sup>58</sup> Ibid., p. 19.

<sup>59</sup> Ibid., p. 31.

<sup>60</sup> Ibid., p. 58.

<sup>61</sup> Ibid., p. 74.

*del nulla ...E per ripetere ciò che dissi all'inizio: l'uomo preferisce ancora volere il nulla, piuttosto che non volere...»*<sup>62</sup>.

Constatiamo oggi che Nietzsche ha esplorato in maniera diremmo ultimativa il pensiero del nichilismo nel cosiddetto "Frammento di Lenzerheide", in cui rielabora l'idea di un primo nichilismo alle soglie della modernità quando tramonta la morale cristiana, il cui effetto è stato che «la potenza raggiunta dall'uomo consente oggi di ridurre i mezzi di disciplina, di cui l'interpretazione morale era il più forte. "Dio" è un'ipotesi troppo estrema»<sup>63</sup>; e un secondo nichilismo, attivo, laddove il perire «si presenta come un *autodistruggersi...Sintomi* di questa autodistruzione dei disgraziati: la vivisezione operata su se stessi, l'avvelenamento, l'ebbrezza, il romanticismo...la volontà di distruzione come volontà di un istinto ancora più profondo, dell'istinto di autodistruzione, come *volontà del nulla*.»<sup>64</sup>. I "disgraziati" sono la specie d'uomo più *malsana* d'Europa, che considera la fede nell'eterno ritorno una *maledizione*.<sup>65</sup>

L'inversione nefasta dei valori dipende dall'aver considerato l'uomo come "pensatore" che dà forma all'arte e decide il bello in base alla sua "natura antropomorfa", come Goethe aveva avvertito<sup>66</sup>. Arte che in più punti i *Frammenti postumi* segnalano come tappe cruciali della genealogia oltreumana. Allo stesso modo un concetto corrotto dell'ozio fronteggia il lavoro, viene opposto all'opera e all'uso in nome della indegna separazione del lavoro e dell'attività dell'uomo della conoscenza. «La dignità del lavoro è uno dei più storti vaneggiamenti dei moderni. È un segno di schiavi. Tutti si affannano per continuare a vegetare miseramente. E quella necessità sfibrante della vita che si chiama lavoro, dovrebbe essere dignitosa? Allora anche l'esistenza dovrebbe essere qualcosa di dignitoso. Soltanto il lavoro compiuto dal soggetto libero dalla volontà è dignitoso...»<sup>67</sup>.

Per questo invece del lavoro, l'opera, qualsiasi opera, è arte, opera di piacere che «deve sussistere anche senza uomini»<sup>68</sup>, nella soglia di indifferenza di piacere e desiderio, nell'origine di produzione e prodotto, creazione e generazione. L'opera d'arte testimonia l'origine disindividuata in cui l'arte attira a sé «"la dissonanza" che è l'elemento in sé perturbante.»<sup>69</sup>. In questa eco che è il contenuto decisivo del pensiero di Nietzsche, la realtà estetica si "fa" estetica dell'esistenza, il pensiero dell'arte trasforma una vita in uno stile di vita.

A questo livello intravediamo le possibilità per l'oltreuomo, possibilità che si aprono per averla fatta finita "con il giudizio di Dio", perchè «l'*opera d'arte* e l'*individuo* sono una *ripetizione* del processo originario, onde è sorto il mondo, sono, per così dire, l'onda circolare che noi suscitiamo nell'onda marina...»<sup>70</sup>.

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 111.

<sup>63</sup> *Il nichilismo europeo. Frammento di Lanzerheide*, trad.it., Adelphi Edizioni, Milano 2006, p. 12.

<sup>64</sup> Ibid., p. 17.

<sup>65</sup> Cfr., Ibid., p. 18.

<sup>66</sup> Cfr., *Frammenti postumi I*, trad. it., Adelphi, Milano, 1989 e 2004, cit., p. 132.

<sup>67</sup> Ibid., cit., p.180.

<sup>68</sup> Ibid., cit., p. 209.

<sup>69</sup> Ibid., cit., p. 210.

<sup>70</sup> Ibid., cit., p. 210

Forse è questa dunque la scadenza a cui oggi siamo assegnati: «IL VALORE di una tale crisi sta nel purificare, nel concentrare gli elementi affini in modo che si rovinino a vicenda, nell'assegnare a uomini di opposte mentalità compiti comuni...»<sup>71</sup>. Vogliamo compiere il ritorno allora, e compierlo a partire dalla domanda iniziale con cui termina il frammento: come penserebbe un tale uomo all'eterno ritorno?

---

<sup>71</sup> Cfr., *Il nichilismo europeo*, *Ibid.*, p. 19.