

Presentazione

Antefatto

Gli inizi dell'esperienza filosofica di Nicola Massimo de Feo si sono svolti entro la curva di pensiero della fenomenologia e dell'esistenzialismo. A Nietzsche de Feo arriva attraversando «la scienza della *Lebenswelt*» e la filosofia dell'esistenza. I suoi primi due libri – *Kierkegard, Nietzsche, Heidegger. L'ontologia fondamentale* (1964) e *Analitica e dialettica in Nietzsche* (1965) – propongono una lettura del filosofo “maledetto” collocata chiaramente in questo contesto, tentandone con decisione il riscatto dall'interpretazione metafisico-nichilistica heideggeriana.

Anche la possibilità del marxismo, per il de Feo degli esordi, è legata all'incontro con la fenomenologia e l'esistenzialismo. Il problema della trasformazione della società si collega al modo in cui queste due opzioni consentono di prendere coscienza della crisi nichilistica che attraversa la civiltà moderna, e alle possibilità che esse offrono di scorgere nel marxismo un'alternativa filosofica alla coscienza borghese della “morte dell'uomo”.

Husserl e la fenomenologia acquistano subito notevole importanza in tal senso soprattutto perché, una volta iniziati i suoi studi universitari, de Feo frequenterà assiduamente le lezioni di Giuseppe Semerari il cui percorso di ricerca degli anni



Cinquanta e Sessanta lo pone in primo piano fra gli artefici della “rinascita della fenomenologia” in Italia. Rinascita che trova una condizione determinante nella pubblicazione delle edizioni italiane di testi fondamentali di Husserl e in particolare – nel 1961 – della sua ultima opera (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*) che egli aveva scritto nel suo drammatico isolamento, senza riuscire a portarla a compimento, negli anni Trenta del Novecento, quando la crisi stessa che vi denunciava iniziava a produrre conseguenze sempre più rovinose.

Come Semerari scriverà nel 1973, la nuova costellazione concettuale che si definisce in quest’opera «individua un ulteriore momento della critica filosofica dell’alienazione che viene ora vista anche nei suoi aspetti scientifici e tecnologici»¹. In fondo, «sono lo stesso sviluppo moderno e contemporaneo della scienza e della tecnica e il fatto che la scienza con la tecnica sia diventata una “potenza dominante” di decisiva incidenza economica, sociale e politica che ne fanno il campo di una ben distinta alienazione»².

Vale la pena rileggere come la questione erompe in tutta la sua portata già nel secondo paragrafo della *Crisi*.

Adottiamo come punto di partenza il rivolgimento, avvenuto allo scadere del secolo scorso, nella valutazione complessiva delle scienze. Esso non investe la loro scientificità bensì ciò che esse, le scienze in generale, hanno significato e possono significare per l’esistenza umana. L’esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell’uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla «prosperità» che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un’umanità autentica. Le mere scienze di fatti



creano meri uomini di fatto. Il rivolgimento dell'atteggiamento generale del pubblico fu inevitabile, specialmente dopo la guerra, e sappiamo che nella più recente generazione esso si è trasformato addirittura in uno stato d'animo ostile. Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. (...) In definitiva essi concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto³.

Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto: questa la proposizione fondamentale nella quale si può dire culmini la critica fenomenologica della scienza e della ragione. L'oggetto da indagare e l'avversario da contrastare è qui il complesso delle scienze "europee", vale a dire – dal punto di vista di de Feo – le scienze del mondo moderno, borghese, così come si sono strutturate nell'età della conversione monopolistica e imperialistica del capitalismo. Se tali scienze non hanno da dirci niente sul senso o sul non-senso dell'esistenza è perché esercitano un feroce dominio sulla condizione complessiva dell'uomo contemporaneo. La vita umana è miseria quando gli uomini soggiacciono a forze che, superiori alle loro facoltà di controllo, li estraniano rispetto a se stessi e al mondo, e quando la scienza, invece di tendere alla felicità individuale e

collettiva, diventa dispositivo di esproprio originario dell'esistenza.

Secondo de Feo, fra la critica dell'alienazione scientifica di Husserl e la critica del lavoro alienato di Marx è possibile riscontrare una convergenza sostanziale. Come accade per tutte le attività del lavoratore di Marx, le scienze non esplicitano, e quindi occultano, che tutte le loro procedure sono operazioni del soggetto concreto. Le scienze ci fanno vedere solo i risultati astratti delle operazioni logico-formali e non gli uomini. Per questa ragione, nella *Crisi*, Husserl analizza il contrasto tra il soggettivismo e l'obiettivismo. La scienza, come mera obiettivazione e pura organizzazione formale, è sempre scissa dalla vita umana, autentico fondamento di tutte le operazioni da cui sono prodotte le scienze sia della natura che dello spirito. Ecco perché la critica dell'obiettivazione si può intendere come quella dell'alienazione in Marx.

Nel concetto di *Lebenswelt*, la fenomenologia rivela l'idea che il significato dell'uomo possa essere definito solo dall'interno del mondo che lo costituisce e al quale egli appartiene, segnando così una svolta fondamentale rispetto al riduzionismo antropologico di matrice platonico-cristiana, che lega l'uomo alla sua essenziale e metafisica estraneità al mondo. L'uomo, come non può essere disgiunto dal piano materiale e oggettuale del mondo, così per essere se stesso non può fare a meno della relazione con gli altri soggetti umani. L'orizzonte entro il quale prende corpo e significato la scienza – qualsiasi scienza positiva, naturale o umana – è la *Lebenswelt*, intesa nel senso di sfera della «inerenza reciproca io-noi-mondo»⁴. La crisi, diagnosticata da Husserl nella sua ultima opera, si approfondisce esattamente quando si determina una scissione tra le scienze e il mondo-della-vita. Uscire dalla crisi significherà pertanto ritornare al mondo-della-vita dal quale pro-

vengono quelle stesse scienze oggettivanti che sono in crisi e producono crisi, ritrovando così il ruolo costitutivo del soggetto uomo che intenziona il mondo.

ooooooo

È a partire da questa prospettiva che de Feo si avvicinerà anche ad Heidegger e ad altre figure, più o meno inquiete, più o meno infelici che lo attirano: Kierkegaard e Nietzsche innanzitutto, ma anche Sartre, Camus, Dostoevskij e molti altri. Probabilmente qualcuno di loro, sperimentando la potenza del nichilismo e vivendone le conseguenze, è andato più in profondità dello stesso Husserl nello scandaglio della crisi del senso dell'esistere che segna la civiltà moderna. Immergendosi nello studio di questi esponenti del "pensiero tragico", la domanda che si pone de Feo è se *l'uomo nuovo* – come si diceva allora – possa in qualche modo emergere anche dall'abisso dei loro tormenti, della loro disperazione, della loro malattia. La verifica di questa possibilità sarà ampiamente svolta nel suo primo libro (*Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger. L'ontologia fondamentale*), ossia nella sua tesi di laurea⁵ pubblicata nel 1964 dalle edizioni Silva di Milano.

Lo scopo più rilevante di questo suo primo libro consiste nell'espone l'*ontologia fondamentale* non come una teoria che cerca l'uomo e l'essere in sé, ma come un progetto esistenziale che mira a trasformare quest'uomo e quest'essere che noi oggi siamo.

L'uomo nuovo dell'essere futuro – scrive de Feo – non è un altro uomo rispetto a quello vecchio del passato, ma lo stesso uomo che si libera dalle sovrastrutture di significati già vissuti, progettando un senso nuovo della sua esistenza (...) nella rivolta contro se stesso e la società⁶.

Riguardo al tema dell'ontologia fondamentale – come si può immaginare –, per de Feo, Heidegger rappresenta un riferimento imprescindibile. Tuttavia, qui si può dire in estrema sintesi che – per lui – l'ontologia heideggeriana è il culmine dell'evoluzione che ha portato il pensiero moderno a far coincidere sostanzialmente sfera dell'essere e sfera dell'individuale; al tempo stesso, essa è l'espressione estrema della crisi dell'individuo borghese, della sua caduta nell'insignificanza dell'esistenza. Per tali ragioni de Feo vede in questa ontologia e nella dottrina heideggeriana del *Dasein* «la chiusura dell'esistenza in una sua possibilità astratta dalla relazionalità della vita»; in Heidegger, «l'uomo nelle relazioni umane diviene solo oggetto di cura, di sollecitudine, senza che possa incarnare un significato determinato, non è un “tu”, ma un “lui”, un “esso”». In definitiva, secondo de Feo, «Heidegger ha infranto e dissolto l'essenza della vita, distruggendo la sua costituzione relazionale»⁷.

Si tratta di tesi apparentemente in contrasto con l'idea heideggeriana dell'*essere-nel-mondo* come costituzione fondamentale dell'esserci dell'uomo, in quanto ente “circondato” non solo da cose che egli utilizza e adopera per «prendersi cura» di ciò di cui deve prendersi cura, ma anche da uomini con i quali egli è nel mondo, che per lui non sono oggetto del mero «prendersi cura», ma dell'«aver cura», anche quando egli passa loro accanto senza occuparsene, anche quando “non gli interessano”, quando li tratta con una mancanza totale di riguardo; essi sono inoltre oggetto della sua comprensione, poiché la conoscenza e il sapere non diventano veramente possibili che mediante la relazione con l'altro⁸. In realtà, come ha ben visto Martin Buber, del quale de Feo riprende ampiamente le tesi critiche sul *Dasein*,

[n]el semplice «aver cura» l'uomo, anche quando sia mosso dalla più forte compassione, rimane essenzialmente chiuso in se stesso. Egli inclina verso l'altro nell'azione e nel soccorso, ma le barriere del suo proprio essere non cadono per questo: egli non si apre genuinamente all'altro se stesso, ma gli offre la sua assistenza; egli non si aspetta alcuna reciprocità reale, e neppure la desidera. Egli si mette al posto dell'altro, come si dice, ma non desidera che l'altro si metta nel suo. L'elemento originario nell'esistenza dell'uomo con l'uomo non è dunque l'«aver cura», ma la relazione essenziale⁹.

Condividendo queste valutazioni, de Feo sostiene che, in definitiva, «[l']heideggeriano essere-nel-mondo non porta (...) a scoprire il fondamento coesistenziale della esistenza, ma non è altro che la stabilizzazione indefinita dell'originaria solitudine ed alienazione dell'esistenza. Il Sé heideggeriano si risolve così in un *sistema fermo*»¹⁰.

oooooooo

Diversa è la considerazione che de Feo riserva, invece, a Kierkegaard, Nietzsche e persino a Dostoevskij. In loro ravvisa un impegno esistenziale più profondo e fecondo, in quanto più sofferto. È soprattutto nelle loro esperienze che egli scorge più chiaramente le condizioni per fondare la prospettiva dell'uomo nuovo. La sua nascita è un evento che implica la rottura della ragione dominante e il rifiuto della sua normatività; perciò essa comporta anche la pretesa «assurda» di recuperare il perduto senso della vita nella sua stessa negazione. In tal senso, la «follia» di Nietzsche, l'«assurdo» di Kierkegaard, il «sottosuolo» di Dostoevskij sono esperienze di tragica apertura a una dimensione più profonda e radicale

dell'uomo, in cui le categorie consolidate della filosofia, della psicologia e della morale non hanno più alcuna vigenza. La loro esperienza non è lontana da un esercizio fenomenologico, o meglio, da un'esperienza di *ascesi*, in cui ogni sapere oggettivo viene messo sempre più in stato di sospensione, fino al raggiungimento di quella soglia in cui il soggetto viene trasfigurato da una verità *altra*.

Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevskij mostrarono la via della nuova umanità, testimoniando tragicamente che nulla è impossibile, ma tutto è permesso. Essi dissero che l'angoscia non è solo smarrimento, ma anche libertà, che la morte non è solo negazione, ma anche vita. Vollerò educare l'uomo ad essere se stesso, attraverso la negazione. Il tragico per loro non fu una visione del mondo, ma un mezzo per vivere e pensare¹¹.

La vera grandezza e la vera serietà di questi pensatori è nel coraggio estremo delle analisi esistenziali a cui si sottoposero volontariamente, giungendo a scoprire che «l'essere-per-la-morte è già essere-per-la-vita» e che è proprio, per così dire, questa *metanoia* tragica l'operazione modificatrice della situazione presente, da cui potrebbe emergere il nuovo essere dell'uomo.

Se lungo questa via impervia Kierkegaard e Dostoevskij, pur in forme diverse, riescono a superare la verità dell'assurdo e del sottosuolo con la verità del cristianesimo esistenziale, liberandolo da ogni sovrastruttura teologica, Nietzsche invece dà inizio a un nuovo, più autentico modo di pensare e di vivere, che può essere considerato una *anti-scienza*.

È difficile, secondo de Feo, non scorgere nella *gaia scienza* nietzschiana – «l'arte di rovesciare le prospettive» – una chiara traccia della *epochè* fenomenologica. In tal senso, il “pregiudizio” che Nietzsche “sospende” è l'identificazione del conoscere

con l'elemento consapevole. Si tratta della scoperta che la coscienza, come consapevolezza, non è originaria, ma derivata. E questo Nietzsche lo può sostenere in quanto la fisiologia del suo tempo gli offre lo strumento adatto per comprendere che il fondamento di ogni conoscenza è la natura biologica dell'uomo, vale a dire i bisogni, gli impulsi, le esigenze della corporeità. «Il pensare si costituisce pertanto come unità dell'inconscio e del conscio, in quanto trova negli impulsi la sua origine più profonda»¹².

La scienza, come la morale, sostanzializzando la coscienza, aliena l'uomo dalla sua natura. Da questo punto di vista, scienza e morale sono due sintomi della malattia di un'umanità che corre inesorabilmente verso il proprio annientamento. La scienza, avendo ridotto il sapere a pensiero cosciente, si distacca dalla vita, perdendo l'interesse per i "grandi problemi". Questo interesse e l'amore corrispondente per la vita sono possibili solo nell'esistenza, non nell'oggettività spettrale delle scienze positive. Nella scienza infatti noi abbiamo a che fare con cose che non esistono, con linee, superfici, tempi e spazi divisibili. «Il nichilismo della scienza è nel fatto che esso opera con enti immaginari, inesistenti, che pretendono di essere la vera realtà»¹³.

In Nietzsche, dunque, il nuovo modo di pensare che, per lui, è l'«arte di rovesciare le prospettive», è la sua stessa esistenza contraddittoria, l'unità organica delle vittorie e delle sconfitte della vita del suo corpo. «La follia è lo stesso suo pensare, ed il suo pensare è follia. Infatti (...) è proprio nella follia che il pensare nietzschiano raggiunge la propria autenticità, realizzando le sue estreme possibilità»¹⁴. Che senso ha tuttavia un simile pensare che si realizza nella follia?

La sua funzione distruttiva appare essenzialmente come rifiuto della normatività del pensiero, cioè rivolta contro

la ragione e la vita, ma non è solo questo. In questo pensare, infatti, si annunzia una nuova libertà dell'uomo, che riesce infine a spezzare i legami con la datità immediata della sua esistenza, per comprendersi in una diversa possibilità¹⁵.

La follia è parte integrante della nostra umanità, può insegnarci molto su noi stessi. In essa, il pensiero si mostra non come attività logica, ma come azzardo, tragico e sperimentale, del corpo e della mente. Con l'esperienza di Nietzsche crolla il luogo comune, ben radicato da Cartesio in poi, che la follia sia una condizione che rende impossibile il pensiero. L'opera di Nietzsche non è, per così dire, l'emblema dell'irrazionalità del soggettivo, ma l'emergere di una nuova forma di razionalità paradossale, che è essa stessa via di fuga rispetto all'alternativa tra razionalismo e irrazionalismo, tra ragione e follia.

Il rifiuto nietzschiano delle scienze oggettivistiche non è negazione del conoscere, che ha per esito una forma di irrazionalismo dalle venature romantiche o estetizzanti, ma una forma di razionalità che sta al di qua e al di là dell'alternativa tra razionalismo e irrazionalismo. Si potrebbe chiamare questa forma di pensiero ragione tragico-dialettica. Una forma di razionalità del tutto estranea alla sintesi, alla conciliazione degli opposti, che caratterizza la dialettica hegelianamente intesa.

Perché Nietzsche

Dopo un anno dall'uscita del suo primo libro, de Feo pubblica questo studio che presentiamo in nuova edizione¹⁶; qui Nietzsche, evidentemente, assume il ruolo di interlocutore privilegiato rispetto agli altri autori approfonditi nel suo lavoro precedente. C'è comunque una chiara continuità fra i due testi, che consiste non solo nella presenza di Nietzsche

in entrambi, ma anche nell'importanza sempre più marcata che vi assumono l'impronta fenomenologica e l'intonazione esistenzialistica. Ma perché dedicare a Nietzsche un approfondimento ulteriore?

Una risposta a una simile domanda potrebbe essere la seguente: Nietzsche interessa particolarmente a de Feo innanzitutto perché accoglie ed esprime con intensità estrema la problematicità dell'esistenza e della condizione storica che vive. Anche Kierkegaard e Heidegger, in particolare, sono suo oggetto di interesse per le stesse ragioni; ma Nietzsche è colui che accetta con il maggior coraggio e la sincerità più schietta di trarre fino in fondo le conseguenze da tale problematicità radicalizzando il suo pensiero, pagandone il prezzo con la malattia e persino riconoscendo in questa la "felicità".

Kierkegaard e Heidegger, comunque, non scompaiono dall'orizzonte di de Feo¹⁷. Entrambi, e soprattutto il secondo, rimangono suoi compagni di strada irrinunciabili proprio perché anche loro, ciascuno a suo modo, praticano quell'intreccio che a de Feo appare necessario, fra consapevolezza della problematicità dell'esistenza e radicalità della riflessione filosofica: un intreccio di cui occorre farsi carico se si intende misurarsi con la contraddittorietà più vasta della realtà che produce la crisi della nostra civiltà. Ed è questo che Nietzsche fa come Kierkegaard e Heidegger, ma – in definitiva – meglio di loro. Tuttavia, è anche partendo da loro che egli può essere riletto come attore primario di quell'analitica esistenziale che Heidegger, sulla scorta dello stesso Kierkegaard, da parte sua elabora e rivendica nella sua opera principale. Più precisamente, Nietzsche è colui che riesce a coniugare nel modo più chiaro tale analitica con un approccio dialettico alla storicità del mondo in cui vive, approccio

che de Feo vuol far risaltare per contrapporlo alla declinazione metafisica della dialettica stessa.

L'azzardo teorico che sembra esprimersi in questa attribuzione a Nietzsche di una visione dialettica è, in realtà, un potente tentativo di riscattare sia il suo pensiero sia la dialettica: il primo dalla comoda tendenza a rinchiuderlo nei limiti di un pericoloso irrazionalismo; la seconda dall'idea che essa rinvii a un susseguirsi necessario di contraddizioni funzionali alla "fine" riconciliante e altrettanto necessaria della storia. Da questo punto di vista, Nietzsche è certamente in sintonia con l'antihegelismo che permea sia le esperienze di Kierkegaard e Heidegger, sia il più ampio fermento culturale della Germania, che sfocerà in una critica sempre più diffusa della fiducia nell'intrinseca progressività della civiltà moderna. Ma a tal proposito la lettura di Nietzsche proposta da de Feo appare carica di precise implicazioni fra le quali va segnalata innanzitutto una: leggere Nietzsche in quanto pensatore dialettico significa contrapporsi frontalmente a chi, come György Lukács, della dialettica va proponendo la sua influente visione dogmatica cercando di inchiodare il pensiero nietzschiano al suo "irrazionalismo"¹⁸.

Se non si coglie questo tipo di implicazioni dell'operazione di de Feo, si rischia di disperderne gran parte del significato. Non vi è dubbio che egli voglia contribuire a liberare Nietzsche dalla nazificazione cui è stato sottoposto, ma questo non è il suo scopo primario; ciò che sembra stargli a cuore maggiormente è creare le condizioni affinché a lui, come a Marx, possa essere riconosciuto il ruolo di protagonista di una critica radicale e imprescindibile della società; una critica certo irrisolta nel suo caso, ma degna proprio per questo di essere liberata dai suoi limiti e apprezzata nelle sue potenzialità.

Naturalmente si danno ulteriori e decisive ragioni perché – secondo de Feo – l’esperienza di Nietzsche debba essere presa in seria considerazione. Fra queste è certamente fondamentale quella costituita dalla pubblicazione recente (1961) dell’opera che Heidegger ha ricavato dalla sistemazione dei suoi testi su Nietzsche, stesi fra il 1936 e il 1946 a partire da quelli relativi ai corsi svolti fino al 1940. L’importanza cruciale di questo evento editoriale è ben presente a de Feo già dal 1962, quando pubblica un primo lungo articolo su Heidegger¹⁹. Il fatto che nell’opera heideggeriana del 1961 l’intenso apprezzamento del pensiero nietzschiano interagisca con la sua riduzione a ultimo esito della storia della metafisica, è certamente motivo determinante del tentativo di de Feo di fare di questo pensiero una lettura diversa, chiamando a contribuirvi lo stesso Heidegger soprattutto con una ripresa innovativa delle indicazioni e dei temi emersi dall’inquadramento esistenziale della sua ontologia, delineato in *Essere e tempo*.

ooooooo

Nell’opera del 1961, Heidegger vuole legare Nietzsche alla propria lettura dei frammenti postumi pubblicati dopo la sua morte col titolo di *La volontà di potenza*, vedendo in quell’*Hauptwerk* mai portato a compimento il momento in cui volontà di potenza ed eterno ritorno dell’eguale rivelano sia la radicalità sia il limite del pensiero nietzschiano. Secondo Heidegger, con l’idea di volontà di potenza Nietzsche dà la sua risposta al problema dell’essere indicando con tale idea ciò che è essenziale dell’essere dell’ente; ed è in questo modo che – secondo lui – Nietzsche finisce per restare entro i confini della metafisica ai cui esponenti più autorevoli andrebbe affiancato; egli non fa che continuare la traiettoria che la filosofia non



ha mai smesso di seguire, il cui indirizzo è determinato dalla domanda-guida della metafisica sul problema dell'essere, ossia: "Che cos'è l'ente?"; una *domanda-guida* che tuttavia non corrisponde alla *domanda fondamentale* in quanto «domanda dell'essenza dell'essere», che la filosofia non ha mai sviluppato come tale, proprio perché ha ridotto la questione dell'essere a quella dell'essere dell'ente. Ciò che in tal modo essa ha perso e continua a perdere di vista è la differenza ontologica tra essere ed ente, differenza che impedisce di identificare l'essere con qualcosa che possa darsi nella modalità di quella semplice presenza in cui l'ente si dà in quanto ente. È proprio così che la tradizione filosofica si rivela come storia della metafisica il cui lascito più grave è l'oblio dell'essere.

Per sostenere che Nietzsche porti a compimento questa storia e ne incarni l'esito conclusivo, Heidegger insiste sulla coappartenenza di volontà di potenza ed eterno ritorno dell'eguale: se la prima rappresenta la *costituzione* che Nietzsche attribuisce all'essere dell'ente, il secondo è il *modo di essere* dell'ente stesso. Nei materiali raccolti nell'"opera capitale" di Nietzsche, Heidegger ritiene di rintracciare la "dimostrazione" sia di questa coappartenenza, sia dell'idea che l'eterno ritorno rappresenti l'espressione estrema della volontà di potenza. Uno dei luoghi in cui queste possibilità – secondo lui – si mostrano chiaramente è il brano intitolato *Ricapitolazione*, nel quale Nietzsche in primo luogo afferma: «*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza*»; in secondo luogo chiarisce il senso di tale affermazione dicendo: «*Che tutto ritorni*, è l'estremo *avvicinamento di un mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione*»²⁰. Secondo Heidegger, con delle indicazioni come queste Nietzsche mostra il suo intento di eternizzare l'indeterminatezza diveniente della volontà di potenza mediante il suo



«pensiero più essenziale dell'eterno ritorno dell'eguale»; ed è in tal modo, appunto, che egli porta a compimento la storia della metafisica riprendendo e fondendo le due determinazioni dell'essere dell'ente che la metafisica stessa ha proposto dal suo inizio, concependolo come divenire (Eraclito) e come stabilità (Parmenide)²¹.

È importante notare che con questa sua lettura Heidegger ritiene sia di poter mostrare il ritorno di Nietzsche all'inizio della metafisica sia di poter escludere che in tal modo egli si avvicini alla possibilità di un nuovo inizio: questa possibilità è pregiudicata dal fatto che la sua filosofia resta comunque nell'alveo del platonismo, sia pure nella forma di un platonismo rovesciato, come Nietzsche stesso definisce la propria filosofia; il suo ritorno all'inizio non è che la chiusura del circolo, il suo «irrigidimento non più iniziale», che impedisce di porre in modo essenziale la domanda guida della filosofia e di oltrepassarla²².

Come interpreta de Feo questo tipo di lettura che Heidegger propone? Egli concorda sull'idea che volontà di potenza ed eterno ritorno siano connessi fra loro, ma sottrae decisamente tale connessione all'interpretazione heideggeriana. In questa de Feo scorge l'intento di stringere Nietzsche nei limiti di un'ontologia speculativa che è invece l'ambito verso il quale Heidegger ha finito per indirizzare la propria riflessione, soprattutto dopo *Essere e tempo*, depotenziando la declinazione esistenziale secondo la quale in quell'opera la *Seinsfrage* veniva affrontata. Più precisamente, per de Feo, la lettura heideggeriana del nesso fra volontà di potenza ed eterno ritorno tende a ridurre l'ontologia nietzschiana a una visione predeterminata dell'essere, nella quale esso è pensato nei termini in cui è già stato pensato; da questo punto di vista, lo stesso «significato "ontologico" del divenire nietzschiano della volontà di poten-

za è l'eterno ritorno come ripetizione del passato dell'essere. Il divenire in tanto ha senso ontologico, cioè è, in quanto è divenuto». In definitiva, in questa interpretazione «[l]'essere in quanto essere è l'essere stato, cioè il passato divenuto»²³. Ciò che così Heidegger finisce per attribuire indebitamente a Nietzsche è una visione “metafisica” della «volontà di potenza come “totalità dell'ente”, “essere dell'ente”, il cui “senso”, in quanto *totale*, appare divenuto, cioè passato»²⁴. Heidegger, in un certo senso, vuole vedere nel pensiero di Nietzsche il risultato di un'involuzione che, in realtà, è il percorso della sua analitica esistenziale ad aver subito, conducendolo «alla fuga dal finito e dalla sua indeterminazione verso il ritrovamento dell'essere *in quanto passato*»²⁵. In tal modo, egli non fa che occultare il fatto che «per Nietzsche la volontà di potenza è l'indeterminata possibilità esistenziale che non si totalizza» e «l'eterno ritorno è l'affermazione dell'infinita problematicità del finito»²⁶.

De Feo trova elementi decisivi per proporre queste sue tesi, in particolare, nel brano della *Volontà di potenza* in cui Nietzsche esplicita ampiamente le implicazioni del pensiero dell'eterno ritorno descrivendo il “suo” «mondo *dionisiaco* che si crea eternamente, che distrugge eternamente se stesso», e mostrando che «*questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!*»²⁷. Si tratta di un mondo privo di scopo dalla cui descrizione de Feo ricava l'idea che «l'eterno ritorno è l'essenza della volontà di potenza solo in quanto ne esprime il movimento dialettico dell'infinita temporalità interna»; egli sostiene inoltre che in questo quadro

il succedersi senza meta né scopo del divenire ha il suo senso nella temporalizzazione aperta delle possibilità finite; questo divenire ha il suo fondamento nella man-

canza di “essere” e non come dice Heidegger se è fondato “nell’essere in quanto essere”²⁸.

Insomma, se per leggere Nietzsche come pensatore dialettico occorre liberare la stessa idea di dialettica dall’hegelismo vecchio e nuovo, per interpretarlo come attore di un’analitica esistenziale bisogna svincolare l’idea di quest’ultima dall’orientamento speculativo dell’ontologia a vantaggio del quale Heidegger ha finito per sacrificarla.

ooooooo

Del tutto imprescindibile, naturalmente, è l’elemento ulteriore al quale Nietzsche collega volontà di potenza ed eterno ritorno, vale a dire l’inversione (o trasvalutazione) dei valori. Si tratta di un concetto del quale de Feo, lungo lo svolgersi del suo libro, fa emergere i presupposti e la portata ponendo in luce il fatto che esso implica tanto il rovesciamento dei valori affermatasi con il cristianesimo e le morali laicizzate della modernità, quanto la contestazione delle forme in cui si presenta il sapere, scientifico e filosofico, che si è imposto attraverso la storia della civiltà europea. La metafisica hegeliana e il positivismo sono le espressioni esemplari ed estreme della vocazione di questa civiltà ad occultare il sostrato vitale dell’esistenza dell’uomo e del suo essere nel mondo mediante verità proposte come universalmente valide e idealità concepite come oggettive e incontestabili. Da questo punto di vista, la trasvalutazione dei valori corrisponde a un impegno irrinunciabile per la creazione non solo di nuovi modi di valutare la vita, ma anche di prospettive fluide e molteplici del sapere, tese a oltrepassare le pretese di assolutezza delle sue forme consolidate che negano l’irriducibilità dissipativa e creativa della vita stessa, contribuendo alla “maturazione” del nichilismo moderno.

In proposito dev'essere evidenziata con nettezza la determinazione di de Feo a porre il pensiero di Nietzsche in relazione con quello di Husserl. De Feo ritiene fondamentale far emergere gli intenti comuni ai due autori, che si esprimono, nel primo, attraverso la genealogia del nichilismo e il tentativo di rovesciarne il senso in direzione di una sua declinazione attiva e liberatoria; nel secondo, nella ricostruzione della crisi delle scienze e nel progetto di rifondarne il sapere reinnestandolo nel mondo della vita. Scandagliando l'esperienza di Nietzsche, in tal senso egli trova già nel suo periodo giovanile gli elementi che consentono di ricollegarla al percorso husserliano. Da questo, oltre che da altri punti di vista, *La nascita della tragedia* ha un'importanza cruciale. Basti considerare l'esplicita lettura in termini fenomenologici della relazione fra il dionisiaco e l'apollineo, che de Feo propone nel fondamentale primo capitolo del suo libro.

Il passaggio dall'apollineo al dionisiaco – egli scrive – è un'operazione di riduzione fenomenologica che Nietzsche compie, dopo aver epochizzato il valore assoluto che la cultura moderna, da Socrate ad Hegel, compresi Schiller e Goethe, ha sovrapposto all'originaria coscienza esistenziale dell'apollineo greco²⁹.

Questo tipo di lettura è davvero decisivo per comprendere il significato complessivo del testo di de Feo. È da escludere che egli voglia porre forzosamente Nietzsche al servizio di Husserl o, viceversa, sovrapporre artificiosamente il pensiero del primo alla visione problematica della scienza moderna proposta dal secondo. Nel libro la lettura fenomenologica di Nietzsche si dimostra profondamente valida, per quanto il carattere proteiforme del suo pensiero consenta certamente di farne altre letture.

In tal senso la liberazione nietzscheana della greicità dalle idealizzazioni che indicano nei Greci i precursori dei valori cristiani o i creatori dell'armonia e della serenità classica rappresenta la forma generale di una *epochè*, di una sospensione radicale di tutti i valori posti acriticamente a fondamento della nostra civiltà; sospensione a cui corrisponde necessariamente quella delle pretese di oggettività e validità universale della scienza moderna, che per Nietzsche hanno il loro presupposto nell'affermarsi della socratica *concezione teoretica* del mondo a svantaggio della *concezione tragica* della Grecia presocratica³⁰. Secondo de Feo, auspicando la rinascita della tragedia, Nietzsche non propone certo un ritorno a quella Grecia, ma un progetto di critica e di inversione dei valori della morale, della scienza e della filosofia moderne, edificati a partire dalla cristallizzazione di una sola delle espressioni dell'ellenismo: l'ideale apollineo della forma e della misura, inteso come assenza della greicità e come fondamento di «una assoluta razionalità filosofica e scientifica, cosmologica e religiosa»³¹. Il ritorno alla tragedia è innanzitutto un riconoscimento del tragico come condizione in cui si trova gettato lo stesso uomo moderno; è riscoperta del mondo della vita nel senso della finitudine contraddittoria dell'esistenza, che i valori moderni coprono mediante «le forme assolute della metafisica dell'arte, della scienza e della filosofia»³²; è perciò anche riconquista di quel pessimismo al quale i Greci non si sottraevano cercando di volgere in forza la debolezza che esso genera; cosa di cui l'uomo moderno è incapace, poiché cerca nell'assolutizzazione dei suoi valori la via di scampo al pessimismo stesso. Nella tragedia attica, in quanto «punto di equilibrio instabile» fra «intuizione dionisiaca dell'infinita possibilità esistenziale» e coscienza apollinea «del limite e della misura»³³, è possibile trovare la traccia della necessità-possibilità di riscatto dell'uo-

mo moderno dalla prospettiva illusoria di pacificarsi mediante la disincarnata vacuità dei valori morali trascendenti e l'astratta universalità della ragione teoretico-scientifica.

Secondo de Feo, il dinamismo della relazione fra dionisiaco e apollineo, che Nietzsche ritrova nell'esperienza greca, è anche la matrice di una visione dialettica dell'esistenza e della storia, che sfugge alla prospettiva del superamento di istanze antitetiche in una sintesi definitiva. La tensione dialettica fra apollineo e dionisiaco implica necessariamente il ritorno al dionisiaco dopo che sia stato svelato il substrato dionisiaco dell'apollineo stesso. In questo senso, secondo de Feo, Nietzsche ritrova nella tragedia due espressioni del dionisiaco, al contempo, affini e incomparabili: il «dionisiaco pre-apollineo» che è «la possibilità indeterminata vista come assoluta impossibilità»; il «dionisiaco apollineo» che è invece «l'indeterminata possibilità vista come infinita possibilità». In proposito si può dire che Nietzsche attraverso il superamento del dionisiaco pre-apollineo mediante l'apollineo mostra anche la necessità di oltrepassare il pessimismo irrimediabile di Schopenhauer, del quale egli si è comunque avvalso nella sua riscoperta del tragico; de Feo, invece, da parte sua ritrova nel «dionisiaco che scaturisce dall'apollineo (...) la *Lebenswelt* di Husserl»: «l'originario mondo della vita – il terreno intenzionale della *Lebenswelt* – in cui l'uomo recupera tutte quelle indeterminate forme intenzionali, rimaste escluse dalla chiusura finita dell'apollineo»³⁴.

Che tutto questo sfugga irriducibilmente alla dialettica hegeliana è mostrato dal fatto che per Nietzsche la tragedia greca «esprime l'unione aporetica del dionisiaco e dell'apollineo, i quali non giungono mai a una sintesi adeguata, ma vengono rappresentati (...) nella perenne antitesi e nella contraddizione»³⁵.

oooooo

Continuando a interagire con l'inquadramento dialettico-esistenziale che de Feo pone alla base della sua analisi, la lettura fenomenologica del pensiero nietzscheano si fa ancora più netta quando il nostro autore, nel secondo capitolo del suo libro, considera le implicazioni e gli effetti a lungo termine del cosiddetto periodo illuministico di questo pensiero (*Umano, troppo umano; Aurora; La gaia scienza*): in tal senso, secondo lui, in quel periodo la critica dei valori, divenendo programmatica e prelundendo agli esiti estremi della fase successiva, produce la scoperta dell'*umano, troppo umano* sul quale si fonda l'ordine dei valori precostituiti, e conduce alla ricerca delle condizioni in cui possano darsi «nuove possibilità per fondare valori nuovi»³⁶; tale critica, insomma, si svolge attraverso i «due momenti della scoperta dell'umanità di ogni valore o posizione di essere e della ricerca della possibilità “nuova”», momenti che de Feo assimila alle «due operazioni husserliane dell'*epochè* e della riduzione trascendentale»³⁷.

Questi momenti in realtà non possono essere distinti come fasi a sé stanti di una successione ordinata; essi, infatti, comportano entrambi la sperimentazione di un nuovo sapere mediante il quale Nietzsche cerca, al tempo stesso, di sospendere e di superare attivamente il dogmatismo metafisico e l'oggettivismo positivisticò, restando comunque sul terreno filosofico-scientifico. In questo senso – secondo de Feo – la trasvalutazione spinge Nietzsche a cercare «le condizioni esistenziali, definite nell'orizzonte psicologico, sociale ed economico, in cui si costituiscono i valori, quelli del passato e quelli del futuro»³⁸. Con ciò de Feo sembra intendere che, anticipando Husserl, Nietzsche vada persino oltre di lui e, al tempo stesso, superi i limiti della critica heideggeriana della scienza moder-

na. Per quanto assuma senza esserne pienamente consapevole «quel nuovo atteggiamento esistenziale-fenomenologico del pensare problematico» che solo «Husserl determina organicamente», in realtà Nietzsche pratica sia la sospensione dei valori sia la loro riconduzione al mondo della vita mediante tecniche di indagine che dopo di lui troveranno declinazioni scientifiche adeguate «nella psicanalisi di Freud, nella psicanalisi esistenzialistica, nella psicologia e nella sociologia della conoscenza»³⁹. Perciò si può aggiungere che, pur mettendo radicalmente in questione la scienza moderna, Nietzsche non resti attestato, come Heidegger, sul terreno di una sua contestazione totalizzante svolta dall'esterno; piuttosto Nietzsche sfida e pratica apertamente la contraddizione di cercare sullo stesso terreno delle scienze «le tecniche fondamentali dell'analisi esistenziale, che muove alla modificazione e all'interpretazione della costituzione umana»⁴⁰. Da questo punto di vista, de Feo, oltre a sostenere che Nietzsche anticipi forme specifiche della psicanalisi, della psicologia e della sociologia, accoglie – pur non sviluppandole – le tesi di Jean Wahl, secondo le quali il prospettivismo che si delinea nel pensiero nietzscheano è un umanesimo scientifico vicino al pragmatismo di Dewey e all'evoluzionismo di Bergson, nella misura in cui anche per queste filosofie, in un modo o nell'altro, l'esperienza vissuta, gli impulsi vitali e i processi biologici sono alla base degli schemi mediante i quali l'uomo costruisce le sue forme di conoscenza e i suoi rapporti col mondo e con gli altri uomini⁴¹.

Anche in questo modo de Feo vuole mostrarci che, in sostanza, la scoperta dell'*umano, troppo umano* e l'apertura degli orizzonti della *gaia scienza* corrispondono rispettivamente alla sospensione husserliana dei valori della modernità e alla riduzione trascendentale con cui Husserl recupera «l'infinito campo esistenziale della *Lebenswelt*». Il che, in Nietzsche, compor-

terà l'assunzione della *volontà di potenza* come «fondamento di senso» del costituirsi dei valori passati e futuri⁴².

ooooooo

L'importanza che de Feo attribuisce alla possibilità di avvicinare la filosofia genealogica nietzschiana a quella fenomenologica husserliana trova sostegno in autorevoli punti di vista come quello di Rudolf Boehm, oltre che di Giuseppe Semerari: entrambi legittimano in modo deciso l'idea che le analisi della «crisi del razionalismo europeo» di Nietzsche e di Husserl siano segnate da profonde analogie. Da questo punto di vista, la volontà di potenza equivale – per così dire – all'intenzionalità che anima la soggettività trascendentale husserliana nel costituire la “cosa” della conoscenza in relazione al significato che essa assume nel mondo della vita a cui appartiene insieme alla stessa soggettività⁴³. Nel capitolo conclusivo del suo libro, de Feo esplicita completamente quelle che gli sembrano le conseguenze necessarie di una visione come questa laddove, per esempio, scrive che la volontà di potenza è «il fondamento finito della infinita e contraddittoria fenomenologia genetica dei valori»⁴⁴, e sostiene inoltre che «[l]a volontà di potenza è la direzione di senso verso cui sono orientate intenzionalmente tutte le prospettive della coscienza umana»⁴⁵. Si tratta di una lettura sorprendentemente simile a quella proposta recentemente da Jean Vioulac in un testo la cui tesi principale è ben riassunta in questo passaggio:

La révélation du vécu qui fonde toute prestation idéalisante est en effet le cœur à la fois de la tâche de Nietzsche et de celle de Husserl: la phénoménologie constitue à ce titre l'accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen⁴⁶.

Come de Feo, Vioulac porta fino a conseguenze estreme la possibilità di avvicinare Nietzsche a Husserl, ma esplicita anche una questione cruciale. Si tratta del contrasto, che – secondo lui – risulta dal confronto tra il mantenersi fedele di Husserl all'ideale regolatore di una scienza rigorosa e la diffidenza profonda, che Nietzsche non cesserà di manifestare, verso un simile ideale in quanto essenzialmente legato al sapere disincarnato su cui si fonda la tradizione occidentale⁴⁷. De Feo, da parte sua, è tutt'altro che insensibile a una questione come questa. Tuttavia le similitudini fra i percorsi dei due filosofi gli sembrano forse condizioni sufficienti per attribuire a Nietzsche, come a Husserl, l'intento di fondare una nuova razionalità intimamente connessa all'orizzonte precategoriale del mondo della vita. Ci si può chiedere, naturalmente, se una simile visione del pensiero nietzscheano riesca davvero a sottrarlo al rischio di far dipendere la "guarigione" dell'uomo moderno ancora una volta dalle virtù salvifiche del sapere, per quanto rivoluzionato. Ma de Feo di fatto sottrae Nietzsche a questo rischio cogliendo il significato dell'eterno ritorno nell'idea che «[c]ome l'uomo, così l'esistenza, il rapporto di uomo e mondo, non ha una meta finale, non ha una unità, né un essere, né una verità»⁴⁸.

D'altra parte, de Feo non fa a meno di osservare che Nietzsche resta incapace di delineare i nuovi valori che dovrebbero scaturire dal rovesciamento di quelli radicati nella tradizione, per cui egli riconosce nel suo tempo «solo le condizioni del sorgere del nichilismo»⁴⁹. E qui è soprattutto il confronto con Marx che spinge de Feo a sostenere che Nietzsche, come Kierkegaard, non sia in grado di «educare l'uomo del suo tempo» se non con la disperazione: egli, in definitiva, non riesce a fondare una nuova prassi esistenziale sul superamento della metafisica, così come non riesce a

ricongiungere il suo percorso a quello della cultura rivoluzionaria nata dalla contestazione dell'hegelismo, della quale Marx è stato protagonista⁵⁰. In questo senso Nietzsche resta prigioniero della contraddittorietà della società tedesca della sua epoca, della quale tuttavia si mostra costantemente e contraddittoriamente consapevole⁵¹.

Ripensamenti e ritorni

Questo tipo di valutazioni viene ripreso e radicalizzato nettamente da de Feo in momenti successivi del suo cammino filosofico. È ciò che si può dire se si considera un suo testo importante del 1973, nel quale egli ravvisa apertamente il maturare di limiti insormontabili del pensiero nietzscheano proprio in quell'«arco dell'esperienza teorica che va da *Umano, troppo umano* alla *Gaia scienza* agli scritti sulla “volontà di potenza”». Mutando il suo atteggiamento, ora de Feo qui vede operare «l'esigenza di sottoporre i valori alla critica della scienza e, nello stesso tempo, di riumanizzare la scienza», che corrisponde alla «aporeticità del pensiero borghese, scisso tra umanismo e antiumanismo, ideologia e scienza, soggettivismo e oggettivismo», e che «riappare nell'ambiguità costituiva della “volontà di potenza”»; Nietzsche, insomma, ci pone di fronte alla «esperienza, propria della coscienza borghese nella più alta fase della sua crisi irrazionalistica, della “morte dell'uomo” come prodotto e presupposto della “morte di Dio”»⁵².

Resta comunque il fatto che l'autore della *Gaia scienza* riarrà fino alla fine un riferimento importante del percorso di de Feo proprio per la contraddittorietà della sua esperienza. La stessa cosa non si può dire invece di Husserl: l'adesione al marxismo, che nella prima fase del suo percorso appare a de Feo del tutto conciliabile con la fenomenologia, radicaliz-

zandosi ed evolvendosi fino al privilegiamento dell'operaismo come sua declinazione adeguata, di fatto lo spingerà a "sospendere" l'influenza dell'approccio fenomenologico sul suo impegno filosofico e politico.

D'altra parte, la ricchezza dell'elaborazione teorico-politica che egli svolgerà dagli anni Settanta e la sua crescente estraneità alle forme canoniche della tradizione socialista e comunista lo porteranno a sciogliere le proprie riserve sul "caso Nietzsche"⁵³. In particolare, le sue ricerche sull'"altro movimento operaio" gli consentiranno di mettere a fuoco il sorgere nella Germania bismarckiano-guglielmina del "socialismo nietzschiano" teorizzato da figure come Kurt Eisner, Gustav Landauer, Bruno Wille e altri⁵⁴; un fenomeno largamente influenzato dall'anarchismo e teso a contestare frontalmente sia l'autoritarismo repressivo dello Stato sia lo statalismo economicista della sinistra partitica che, secondo de Feo, privilegiava – ieri come oggi – le istanze della classe operaia professionale a svantaggio di quelle dell'«operaio collettivo», ossia del meno strutturato e meno governabile «proletariato sociale». Nelle forme radicali di lotta e ribellione di questo proletariato privo di protezioni ed estraneo agli equilibri politici dominanti, de Feo ritroverà «inversione e rovesciamento delle prospettive e dei valori», che «sono arte e calcolo, la "gaia scienza" del sabotaggio come strumento e fine della sovversiva negazione del presente reificato»⁵⁵.

La contraddittorietà dell'esperienza di Nietzsche ritorna come irriducibilità alla pacificazione politica e alla razionalizzazione economica di quella società fondata su sfruttamento ed esclusione, che è ancora la nostra.

Ottavio Marzocca, Andrea Russo.

Note

- 1 G. SEMERARI, *Filosofia e potere*, Dedalo, Bari 1973, p. 20.
- 2 Ivi, p. 21.
- 3 H. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2015, p. 43.
- 4 H. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una fenomenologia filosofica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, trad. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1970, p. 677, n. 1.
- 5 Relatore della tesi di de Feo fu Giuseppe Semerari. Nel suo diario del 1963, in data 28 giugno così è scritto: «Oggi ho avuto due belle soddisfazioni: si sono laureati due miei allievi, l'uno in filosofia morale col massimo dei voti e la lode e l'altro in filosofia teoretica con la dignità di stampa. In particolare, quest'ultimo che è de Feo di Barletta, mi sembra avviato a un importante avvenire nel campo degli studi per l'ampiezza della cultura, l'acutezza delle capacità critiche e la decisione con cui elabora i giudizi». G. SEMERARI, *Frammenti di diario. 1963: l'anno del Messico*, Schena, Fasano 1996, p. 6. Sulle opere di Giuseppe Semerari che influenzarono maggiormente il giovane de Feo cfr. A. ALTAMURA, *Su alcuni motivi semerariani nella prima riflessione marxista di Nicola Massimo De Feo*, in AA. VV., *La solitudine non è una festa*, a cura di O. Marzocca, Mimesis, Milano 2006, pp. 87-92.
- 6 N. M. DE FEO, *Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger. L'ontologia fondamentale*, Silva, Milano 1964, p. 11.
- 7 Ivi, p. 173.
- 8 Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1977, in particolare: pp. 76-84 e 227-265.

9 M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, trad. di F. S. Pignagnoli, Marietti, Bologna 2019, p. 74.

10 N. M. DE FEO, *Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger*, cit., p. 172.

11 Ivi, p. 76.

12 Ivi, p. 63.

13 Ivi, p. 65.

14 Ivi, p. 40.

15 Ivi, p. 41.

16 N. M. DE FEO, *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Adriatica Editrice, Bari 1965. Fra i riscontri dell'importanza che questo libro ha assunto nel dibattito italiano su Nietzsche si vedano: ANTIMO NEGRI, recensione sui due primi libri di de Feo, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», I, 1968, pp. 154-156; G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 151 e 171; E. C. CORRIERO, *Nietzsche oltre l'abisso. Declinazioni italiane della 'morte di Dio'*, Marco Valerio Editore, Torino 2007, pp. 87-93. Si vedano inoltre: P. CHIARINI, *Introduzione a F. Nietzsche, La nascita della tragedia*, a cura di E. Ruta e P. Chiarini, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 21; A. MAGGIORE, *Alcune recenti riletture di Nietzsche in Italia*, «Rivista di Storia della Filosofia», 39, 2, 1984, p. 310; F. SEMERARI, *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'altro in Nietzsche*, Dedalo, Bari 2000, pp. 19, 59, 233.

17 Cfr. N. M. DE FEO, *L'uomo-dio nel cristianesimo di Kierkegaard*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3, 1965, pp. 369-385; ID., *Analisi e critica dell'alienazione in Heidegger*, Introduzione alla prima edizione di M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. V-XXV; ID., *Heidegger e l'autonomia del negativo*, «Aquinas», 22, 1979, pp. 242-258; ID., *Il sacro e il potere in Heidegger*, Introduzione alla seconda edizione di M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. VII-XXXVI. Questi scritti sono ora compresi in N. M. DE FEO, *Ragione e rivolta. Saggi e interventi – 1962-2002*, a cura di O. Marzocca, Mimesis, Milano 2005, rispettivamente alle pp. 75-88, 229-240, 249-258, 289-304.

18 Cfr. G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, trad. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, pp. 308-402.

19 N. M. DE FEO, *Il principio di identità e il tempo nell'ontologia di Heidegger*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», Vol. VIII, 1962, pp. 223-267; ora in ID., *Ragione e rivolta*, cit., pp. 32-57.

20 F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, trad. di A. Treves, riveduta da P. Kobau, nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano 1995, p. 337. Questa versione italiana del controverso testo nietzschiano, uscita per la prima volta nel 1927, corrisponde nel contenuto a quella utilizzata da Heidegger, pubblicata in *Nietzsches Werke*, vol. XVI, Kröner, Leipzig 1911. In proposito si veda la nota editoriale iniziale in F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit.; cfr. inoltre M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 387 e 33-39, e F. VOLPI, *Postfazione*, ivi, pp. 965-966.

21 Ivi, pp. 386-388.

22 Ivi, p. 389.

23 N. M. DE FEO, *Analitica e dialettica in Nietzsche*, *infra*, p. 126

24 *Infra*, p. 127.

25 *Infra*, p. 128.

26 *Infra*, pp. 128-129.

27 F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., pp. 561-562; cfr. *infra*, pp. 120-130. È il caso di osservare che de Feo legge questo testo in una versione tedesca del 1917 tenendo conto di una versione italiana in edizione non datata. Poiché i suoi riferimenti bibliografici sono sempre privi dell'indicazione dell'editore, in proposito qui si può ipotizzare che: la versione tedesca corrisponda a *Der Wille zur Macht. Eine Auslegung alles Geschehens*, a cura di Max Brahn, Kröner, Leipzig 1917; la versione italiana a *La volontà di potenza*, Fratelli Bocca Editori, seconda edizione, Milano s.d.

28 *Infra*, p. 130.

29 *Infra*, p. 37.

30 *Infra*, p. 56.

31 *Infra*, p. 18.

32 *Infra*, p. 13.

33 *Infra*, p. 24.

34 *Infra*, pp. 47-48 e 36.

35 *Infra*, p. 48.

36 *Infra*, p. 74.

37 *Infra*, p. 75.

38 *Infra*, p. 76.

39 *Infra*, p. 87.

40 *Infra*, *ibidem*.

41 *Infra*, 93. Cfr. J. WAHL, *La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1959.

42 *Infra*, p. 74 nota.

43 Cfr. R. BOEHM, *Deux points de vue: Husserl et Nietzsche*, «Archivio di Filosofia», 3, 1962, pp. 167-181; G. SEMERARI, *Pascal, Nietzsche e la scienza*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1963, IV, pp. 495-503, in particolare pp. 502-503.

44 *Infra*, p. 127.

45 *Infra*, p. 125-126.

46 J. VIOLAC, *De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen*, «Les Études philosophiques», 2005, 2, p. 205: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2005-2-page-203.htm> (visitato il 13 ottobre 2021).

47 Ivi, pp. 223-224.

- 48 *Infra*, p. 135.
 49 *Infra*, p. 84.
 50 *Infra*, pp. 58-60.
 51 *Infra*, pp. 4 e 66.

52 N. M. DE FEO, *Malattia e memoria in Nietzsche*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», vol. V, (1969-1971), p. 317, ora in ID., *Ragione e rivolta*, cit., p. 225.

53 Dalla metà degli anni Settanta de Feo si immergerà in un percorso di ricerca che darà i suoi risultati maggiori agli inizi degli anni Novanta, percorso attraverso il quale approfondirà la politica contro-insurrezionale delle leggi antisocialiste di Bismarck e il dibattito della sociologia tedesca degli anni del *Reich*, soffermandosi sull'esperienza del *Verein für Sozialpolitik* ("Associazione per la politica sociale") e sul lavoro svolto in quel contesto da Max Weber e Werner Sombart. Durante lo stesso percorso si dedicherà a una disamina della storia del riformismo e della razionalizzazione capitalistica come risposte all'emergenza sovversiva dei movimenti anarco-comunisti per la *libertà illimitata*, la *propaganda dell'azione*, l'*azione diretta*, espressa da oscure figure di cospiratori rivoluzionari come Sergej Nečaev, August Reindorf, Johann Most, Joseph Peuckert, Arnold Roller e Karl Plättner. Su tutto questo si vedano in particolare: N. M. DE FEO, *Riformismo, razionalizzazione, autonomia operaia. Il Verein für Sozialpolitik - 1872-1933*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1992; ID., *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1992.

54 Cfr. N. M. DE FEO, *Nietzsche e il comunismo*, in G. PENZO (a cura di), *Friedrich Nietzsche o la verità come problema*, Pàtron, Bologna 1984, pp. 29-33, ora anche in N. M. DE FEO, *L'autonomia del negativo*, cit. pp. 365-370, e ID. *Ragione e rivolta*, cit., pp. 271-274. Sul "socialismo nietzschiano" si veda l'utile, seppur discutibile, S. E. ASCHEIM, *Nietzschean Socialism - Left and Right, 1890-1933*, «Journal of Contemporary History», 23, 2, 1988, pp. 147-168.

55 N. M. DE FEO, *Nietzsche e il comunismo*, cit., p. 33; cfr. ID., *L'autonomia del negativo*, cit., p. 370, e ID., *Ragione e rivolta*, cit., p. 274.