

AII

Marco Tuono

Come un insetto nell'ambra

Divenire e linguaggio nel pensiero di F. Nietzsche

Presentazione di
Fabrizio Tuoldo



Copyright © MMXV
Aracne editrice inLe S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Quarto Negroni, 15
00040 Ariccia (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-548-8660-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2015

I felici sono curiosi

Noi guardiamo con malcontento qualsiasi cosa che scompare e perisce, spesso con stupore, quasi sperimentassimo allora qualcosa che in fondo è impossibile. Un alto albero crolla con nostro disappunto e una montagna che sta franando ci affligge. Ogni notte di San Silvestro ci fa sentire il mistero della contraddizione fra essere e apparire.

F. NIETZSCHE, *Sul pathos della verità*.

Indice

- II *Presentazione*
di FABRIZIO TUROLDO
- 15 *Introduzione*
- 19 *Capitolo I*
Scienza, verità e menzogna
- 41 *Capitolo II*
Filosofia della polis
- 53 *Capitolo III*
Una breve nota sulla violenza
- 57 *Capitolo IV*
Le parole della filosofia
- 63 *Capitolo V*
Le metafore del divenire
- 97 *Capitolo VI*
Ancora sul dualismo soggetto–oggetto
- 103 *Capitolo VII*
Danza umana e danza delle parole
- 117 *Capitolo VIII*
Sul rapporto vincolo–libertà
- 121 *Capitolo IX*
L'età dell'oro

127	Capitolo X <i>L'enigma del mondo</i>
131	<i>Per una conclusione</i>
141	<i>Bibliografia</i>

Presentazione

di FABRIZIO TUROLDO

Nietzsche viene da molti considerato il filosofo con cui si inaugura la contemporaneità, perché questo autore ha avuto la capacità ed il coraggio di mettere profondamente in discussione tutta la tradizione che lo ha preceduto. La radicalità di questa operazione si comprende bene leggendo la sua biografia, dal titolo *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, scritta di getto nell'autunno del 1888 e pubblicata postuma. Uno scritto, questo, che è di cruciale importanza per comprendere il pensiero di Nietzsche, perché costituisce il libro conclusivo della sua opera, scritto con il proposito di fornire un'interpretazione ed una spiegazione complessiva di tutti gli altri suoi testi. Ebbene, in questo testo cruciale, Nietzsche si presenta in questo modo: «Io non sono un uomo, sono una dinamite. . . Io vengo a contraddire come non è mai stato contraddetto». E questo biglietto da visita non è affatto una semplice *boutade*, un po' roboante, di un filosofo vanaglorioso. Nietzsche, infatti, ha inaugurato un nuovo modo di fare filosofia. La sua filosofia è, senza dubbio, profondamente diversa e distante dalla filosofia antico-medioevale, che si caratterizzava per la ricerca di un principio primo dell'essere (l'acqua di Talete, il mondo ideale platonico, il motore immobile aristotelico, oppure il Dio degli scolastici medievali), che consentisse di comprenderne l'origine e l'architettura. La filosofia di Nietzsche, al tempo stesso, ha poco a che fare anche con la grande tradizione del pensiero moderno, che prende le mosse dal pensiero, per cercare in esso, e non più nell'essere, l'ordine e la struttura architettonica del reale, sino ad arrivare alla grande e stupefacente sintesi hegeliana. Nietzsche, al contrario, mette in discussione l'idea stessa di un ordine del reale. La sua è la filosofia della morte di Dio, quel dio della metafisica che rappresenta l'ordine ed il sostrato permanente delle cose, la loro origine ed il loro fine. In questo senso Nietzsche inaugura l'epoca contemporanea, che è l'epoca del tramonto di tutti gli immutabili.

Paul Ricoeur ha accomunato Nietzsche, Freud e Marx nella categoria dei "Maestri del Sospetto", perché questi tre autori, pur esercitando

in forme tanto diverse il sospetto, sono accomunati dalla comune ricerca della menzogna che alberga al di sotto ogni presunta verità, cioè dal comune sospetto nei confronti di una “verità come menzogna”. Per Marx, infatti, molte presunte verità filosofiche sono delle razionalizzazioni appartenenti ad una sovrastruttura che è funzionale alla giustificazione di determinati rapporti economici, di classe e di potere. La menzogna, in questo caso, viene smascherata attraverso l’individuazione del rapporto esistente tra la struttura economica e la sovrastruttura ideologica, che ne costituisce un semplice epifenomeno. Freud, da parte sua, mostra come la coscienza non sia altro che un epifenomeno di una realtà estremamente più vasta, che è l’inconscio. Ciò che noi pensiamo essere la verità, non è nient’altro, secondo Freud, che una razionalizzazione di pulsioni inconse. La coscienza, secondo l’immagine di Freud, sarebbe simile alla punta di un iceberg, mentre l’inconscio ne costituirebbe la parte sommersa. In Nietzsche è invece il desiderio di sicurezza a produrre la “volontà di verità”. Attraverso una presunta verità l’uomo tenta infatti di proteggersi, secondo Nietzsche, dal caos e dall’irrazionalità del divenire. Tuttavia, l’enorme edificio che la filosofia e la religione hanno costruito perseguendo questa volontà di verità, osserva Nietzsche, si è rivelato un rimedio peggiore del male, gravando l’esistenza umana di un peso insopportabile.

Alla metafisica, che cerca delle false sicurezze, Nietzsche contrappone il piacere dell’insicurezza, piacere che non potrà mai essere un atteggiamento proprio delle grandi masse, ma solo del cosiddetto “oltreuomo”, che rappresenta un nuovo modello di umanità, che non cerca di proteggersi dal divenire della vita, ma che si mostra capace di accettare integralmente questo divenire, anche nei suoi aspetti più terribili, dicendo un sì definitivo alla vita.

Al centro del pensiero di Nietzsche vi è l’idea che ogni forma permanente sia destinata ad irrigidire ed, in ultima analisi, a negare la continua innovazione e trasformazione prodotta dal divenire. Ogni forma permanente, dunque, finisce inevitabilmente per riproporre una qualche forma di metafisica, ossia di verità come menzogna. A questo centro del pensiero di Nietzsche si rivolge questo brillante saggio di Marco Tuono, tutto costruito attorno alla dialettica tra divenire e linguaggio nel pensiero di Nietzsche. Perché è così importante, secondo Tuono, la relazione tra divenire e linguaggio? Semplicemente perché, secondo Nietzsche, il linguaggio contribuisce alla finzione della metafisica, alla sua costruzione della verità come menzogna, attraverso le sue strutture permanenti (ad esempio il soggetto grammaticale). L’essere

delle strutture permanenti della grammatica è un essere come finzione. Nietzsche, infatti, ritiene che non possiamo liberarci definitivamente di Dio finché crediamo nella grammatica.

Tuono, però, che si è formato alla scuola dell'ermeneutica e della filosofia del linguaggio, pur condividendo la critica nicciana alla metafisica, vuole provare a salvare il linguaggio dal martello nicciano. E lo fa in modo abile, riuscendo, a mio avviso, a salvare la processualità del divenire senza per forza dover criticare il linguaggio, senza abatterlo, come fa Nietzsche, a colpi di martello. Per compiere questa operazione Tuono si fa aiutare da Wittgenstein, in particolare dall'idea wittgensteiniana di una fluidità della grammatica, così come ci viene presentata nelle *Ricerche logiche*. Al contrario di quello che pensava Nietzsche, osserva Tuono, il linguaggio, con le sue permanenze, non imbalsama la realtà, ma, più semplicemente, la rende. Scrive infatti, giustamente, Tuono, che noi non parliamo perché abbiamo una grammatica, ma abbiamo una grammatica perché riflettiamo sul linguaggio. Noi, osserva ancora Tuono, *prima* parliamo e *poi*, da questo parlare, ricaviamo una grammatica, che è per forza anch'essa in divenire.

La domanda che si potrebbe fare a Tuono, allora, è questa: è possibile pensare anche ad una metafisica che sia capace di procedere oltre la critica nicciana? Così come possiamo recuperare il linguaggio, perché non potremmo recuperare anche una nuova metafisica? Una metafisica, cioè, che non pretenda di imbalsamare una volta per tutte la realtà, come faceva la metafisica hegeliana. Una metafisica che semplicemente renda la realtà, non solo per come la realtà si offre nell'unità dell'esperienza, ma anche per quello che l'esperienza implica oltre di sé. In fondo anche Tuono riconosce che, in qualche maniera, anche Nietzsche, a suo modo, era un metafisico, perché il concetto di vita, che egli mette al posto delle grandi categorie della metafisica occidentale, costituisce un distillato della riflessione umana e non un semplice ed immediato oggetto d'esperienza.

Tuttavia, la risposta a questa domanda, richiederebbe uno studio specifico, mentre il mio compito è in primo luogo quello di esprimere tutto il mio apprezzamento a questo primo bel libro di Marco Tuono, augurandogli tutta la fortuna che esso merita.

Fabrizio Tuoldo

Università "Ca' Foscari" — Venezia

Introduzione

L'immagine dell'insetto nell'ambra, richiamata nel titolo del presente lavoro, evoca nel lettore, di primo acchito, una condizione di prigionia, dove l'elemento di coercizione è amplificato dal fatto di escludere ogni genere di movimento: lo stesso forare l'ambra viene percepito come impossibile. Dall'ambra non si sfarfalla per, una volta usciti, scoprirsi altri da quando — in cerca di rifugio — vi si era entrati.

O forse sì. Il tentativo filosofico di Nietzsche è permeato da questa possibilità — da questa scommessa: al centro della sua teoresi vi è, infatti, la pensabilità del divenire. Egli si muove, infatti tra due piani distinti: da un lato, troviamo l'intuizione che egli ha del divenire, mentre dall'altro vi è la dicibilità del divenire stesso. Egli cerca, lungo l'intero corso della sua opera, di concretizzare quell'intuitivo slancio iniziale che lo portò a ridosso del divenire.

L'insetto nell'ambra è il tratto conclusivo dell'aforisma 208 contenuto nel primo volume di *Umano troppo umano*. Ritroveremo, in seguito, questo aforisma: qui vogliamo soltanto precisare che la *distorsione* alla quale abbiamo sottoposto l'immagine offerta dal filosofo ci permette di mostrare quello che consideriamo essere il Nietzsche autentico, privo delle varie maschere che, lungo il corso della sua produzione filosofica, ha indossato.

Proprio in virtù di queste maschere, è stato difficile, per la critica, individuare il nucleo centrale della filosofia di Nietzsche, come se quanto egli ha espresso in pensieri non fosse altro che la giustapposizione di temi ed idee tra loro sconnessi. La stessa modalità espressiva adoperata dall'Autore — la sua scelta di esprimersi per aforismi — non è stata di aiuto agli interpreti nel cogliere la questione di fondo che sostanzia, a nostro avviso, l'intero arco della produzione nietzscheana. Eppure, al di là delle direzioni nelle quali può svolgersi la critica, vi è un elemento che lega tra loro le varie fasi dell'opera dell'Autore: si tratta del divenire. È, infatti, l'analisi del divenire che, partendo dagli esordi filosofici di Nietzsche, non abbandonerà più l'Autore, fino a costituire il *leitmotiv*, l'interrogazione costante del suo filosofare. Se, parafrasando Heidegger, ogni

filosofo si rivolge ad un'unica tematica, indirizza le proprie energie ad un unico oggetto, allora Nietzsche è stato sommamente filosofo. Il filosofo del divenire.

Tornando all'aforisma che offre il titolo al presente lavoro, occorre dire che di esso si può proporre una lettura per la quale l'ambra viene ad essere identificata con la metafisica, nella quale l'uomo (rapresentato dall'insetto) entra per trovarvi una dimensione in grado — essa sola — di garantirlo dal divenire, di assicurarne, in altri termini, l'esistenza, o, per meglio dire, la permanenza.

La speculazione intellettuale, però, non corrisponde alle aspettative, ed allora il pensatore cerca di infrangerla attaccando la formazione linguistica sulla quale essa poggia. L'ambra può, quindi, nonostante tutto, diventare l'involucro del Superuomo, ed egli, una volta separatosi da questo, acquista dei connotati ben diversi (il *si alla terra*, secondo l'insegnamento di Zarathustra)¹ dagli esseri umani che lo hanno preceduto — tra i connotati che il Superuomo ha lasciato nell'ambra abbandonata, richiamiamo, su tutti, quello della sicurezza.

Il nostro percorso negli aforismi nietzscheani sarà, dunque, anche un modo per valutare se, effettivamente, il filosofo sia riuscito nell'impresa di infrangere quella tradizione metafisica, che egli avverte come profondamente contraria sia all'uomo che alla vita. O se, piuttosto, lo stesso Nietzsche non sia da intendere come un pensatore profondamente metafisico: un metafisico particolare — non saremo noi a negarlo — che pone il divenire al posto dell'essere. Ma pur sempre un filosofo metafisico.

Anticipiamo, sin d'ora, che il filosofo non riuscirà ad infrangere la metafisica classica: egli rimane “moderno” per tanti aspetti, che vanno dall'avvalersi di una cifra dualistica di interpretazione del reale (anche se detto dualismo è ricomponibile sotto il segno della “vita”, ma non al punto da essere superato, anzi), al tema del “senso” (che è richiesto dallo stesso concetto di “vita”), ed, infine, per quanto attiene alla concezione produttivistica del linguaggio.

In merito alla “filosofia del linguaggio” nietzscheana, precisiamo sin d'ora che la sua riflessione si basa su di una concezione radicalmente erronea — che, peraltro, non verrà dall'Autore mai discussa; essa è una convinzione ben radicata in Nietzsche — e tale rimarrà — che corrisponde ad una precisa modalità di guardare al linguaggio:

1. Si veda: H.G. GADAMER, *Das Drama Zarathustras*, 1986, tr. it. *Il dramma di Zarathustra*, il melograno, Genova, 1991.

«Il tema del linguaggio non appare troppo sovente in primo piano negli scritti di Nietzsche; tuttavia esso corre nel profondo con singolare e significativa costanza»².

Un altro interprete che coglie molto bene la presenza della tematica del linguaggio, all'interno della filosofia nietzscheana, è stato Foucault:

Il linguaggio tornò direttamente e di per sé nel campo del pensiero solo sul finire del XIX secolo. Potremmo quasi dire nel XX, se Nietzsche il filologo — che anche in questo campo era così saggio, la sapeva tanto lunga, scriveva libri così buoni — non avesse per primo avvicinato il compito filosofico a una riflessione radicale sul linguaggio. Ed ecco, nello spazio filosofico-filologico da Nietzsche schiuso per noi, sorgere ora il linguaggio secondo una molteplicità enigmatica che sarebbe necessario dominare.³

Bisogna, però, dire che occuparsi del linguaggio, e magari occuparsene lungamente, non significa, per un autore, automaticamente averne compreso la valenza, il ruolo che tale tematica riveste per la stessa filosofia — e, inoltre, all'interno della *sua* filosofia in particolare. Si possono, infatti, analizzare minuziosamente tutte le implicazioni derivanti da un errore di valutazione, da un abbaglio, e non scorgere dove esso conduca, quali strade faccia imboccare.

Con ciò, non si intende togliere a Nietzsche dei meriti legittimi, riscontrabili soprattutto dove egli ha saputo distanziarsi dalla cultura del suo tempo — mentre, invece, quando è rimasto in una posizione di adeguazione rispetto ad essa, egli non ha, decisamente, brillato. Ci riferiamo, in particolare, alle teorizzazioni aberranti alle quali si è, copiosamente, lasciato andare: le invettive contro i deboli di ogni sorta, come anche la sua marcata avversione per il socialismo. Segno dei tempi? Certamente, ma ciò non toglie che, in ben altre circostanze, egli abbia saputo prendere una profonda distanza da quanto aveva attorno a sé. È quest'ultimo il Nietzsche che ci aggrada perché non ha rinunciato al pensiero — come, appunto, nel caso delle aspre posizioni che egli assume contro i deboli di ogni sorta —; questo Nietzsche, inoltre, porta il merito di aver cercato di conciliare filosofia e scienza. Anche attraverso il tentativo infruttuoso, peraltro apprezzato da Heidegger, di fornire una giustificazione di tipo scientifico alla sua

2. C. SINI, *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Pierce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, il Mulino, Bologna 1978, p. 107.

3. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, tr. it. Rizzoli, Milano 1967, p. 329.

teoria dell'eterno ritorno dell'uguale. Questo è il Nietzsche dei balzi in avanti: egli accoglie i vertici di queste discipline: per la scienza bastino i nomi di Spir, Lange, Boscovich, Kopp, Madler e Zollner, mentre, per ciò che concerne la filosofia, il riferimento d'obbligo è alla grande stagione del pensiero tedesco: Kant con la *cosa in sé* (ed il divenire, in Nietzsche, avrà i tratti della *cosa in sé*) e l'idealismo tedesco mediante la strutturazione dualistica del reale.

Egli ha poi avuto una giusta intuizione sul ruolo fondamentale del linguaggio nella filosofia; intuizione che, purtroppo, ha sprecato, con la conseguenza di imputare al linguaggio tutta una gamma di errori. La distanza temporale che ci separa da Nietzsche ci fa vedere quest'ultimo punto in modo decisamente diverso: oggi sappiamo che è il linguaggio ad offrire la realtà, invece di occultarla.⁴ Eppure, anche da Nietzsche abbiamo appreso a legare, quanto più saldamente possibile, il discorso della filosofia dei nostri giorni con quello portato avanti dalle scienze: non che questo significhi una resa per la filosofia, al contrario, la filosofia viene pensata come capace di interrogare le scienze, di vagliare i loro risultati.

Un compito — far interagire tra loro filosofia e scienza — che non costituisce l'intero Nietzsche, come abbiamo già detto — non dobbiamo scordarlo mai. Ma, al contempo, esso è un tentativo di indubbio rilievo filosofico. È questo atteggiamento che ci fa apprezzare Nietzsche, anche se non possiamo, certamente, dimenticare le zone fosche presenti all'interno del suo pensiero.

4. Il corso dell'ermeneutica filosofica ha come fulcro proprio il fatto che la realtà sia possibile proprio a partire dal linguaggio che di essa parla: il mondo è un mondo parlato. I riferimenti sono qui vastissimi, basti ricordare le opere di Heidegger e Gadamer.

Scienza, verità e menzogna

Il saggio giovanile *Su verità e menzogna in senso extramorale*¹ permette, inizialmente, di essere analizzato attraverso più chiavi di lettura; è bastevole, infatti, sfogliarne le pagine per trovarvi temi decisamente differenti analizzati l'uno accanto all'altro, ne diamo un rapido elenco: all'interno di questo testo, vi sono: la verità, il patto sociale, il linguaggio, ma anche i risultati delle scienze naturali e, in controluce, la differenza uomo–animale². Con ciò, l'eterogeneità balza presto agli occhi, e, proprio perché così marcata, esclude l'equivalenza dei canali di accesso al testo.

La vertigine dell'interprete può, però, essere ridimensionata di molto, quando si consideri il testo all'interno della cronologia delle opere dell'Autore. Ecco che, allora, vengono a trovarsi in primissimo piano le ragioni di una separazione, o, meglio, di una vera e propria rottura: *Verità e menzogna in senso extramorale* segnerebbe, infatti, l'allontanamento di Nietzsche dalla filologia e la sua adesione alla filosofia.

La questione della verità può fungere da cerniera tra le due discipline — una verità, quindi, concepita inizialmente sotto il segno della disciplina di provenienza, e, dunque, intesa, senz'altro, come avente un carattere oggettivo — ma, procedendo in questa maniera, si rischia decisamente di appiattare l'immagine del pensatore su quella del filologo: tutto questo insistere sulla tematica del linguaggio risulterebbe, attraverso questa chiave di lettura che guarda alla biografia,

1. Per le citazioni, si è utilizzata l'Edizione critica delle Opere complete e dei testi finora inediti di Friedrich Nietzsche, condotta sui manoscritti originali, curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari: edizione italiana, Milano, Adelphi.

2. Chiariamo subito quest'ultimo punto, di primo acchito piuttosto oscuro, attraverso quanto Nietzsche scrive a p. 234: « Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di sminuire le metafore intuitive in schemi, cioè di risolvere un'immagine in un concetto ». (F. NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramorale*. D'ora innanzi si cita con UWL). Il linguaggio, quindi, continua ad essere ciò che distingue l'uomo dall'animale, cfr. Aristotele, *Pol.*, I (A), 2, 1253 a 10 sgg.

facilmente spiegabile: questa attenzione può, infatti, essere considerata come il residuo, come la coda, della formazione dell'Autore e dei suoi primi anni di insegnamento universitario. Il giovane Nietzsche si occuperebbe, quindi, con tanto zelo, del linguaggio, motivato solamente da una sorta di deformazione professionale. Ma operazioni di questo tipo portano, inevitabilmente, a delle letture superficiali: fermarsi a considerare il saggio quale punto di svolta negli interessi dell'Autore, come la presa di posizione che sancisce il consolidamento di una prospettiva, forse a lungo incubata, ma rimasta nel vago, non è del tutto scorretto — sia chiaro. Ciò che contestiamo è il fatto di focalizzarsi su di un'unica direzione, a scapito di una pluralità di tracce da seguire, di percorsi da analizzare; del resto, si tengano a mente le parole di Safranski: «Nietzsche è un virtuoso di questi passaggi al limite tra fisica e metafisica. Egli capisce di conferire ai suoi disincanti filologici un nuovo incanto metafisico. Non c'è niente in conclusione che, in Nietzsche, non sia di nuovo immenso»³.

Facciamo nostre queste affermazioni, in quanto esse hanno il merito, a nostro avviso, di cogliere la portata della filologia nel cammino nietzscheano: un tramite, un elemento preparatorio, che senz'altro risulta essere importante; e, tuttavia, ci sentiamo di escludere che il corso del pensiero dell'Autore dipenda dalla filologia. Le scelte che, in seguito, egli andrà a compiere, tenderanno, anzi, a stridere con questa prima esperienza: sempre per rimanere a Safranski, ci piace rilevare la tensione *disincanto-incanto*: la filologia permette la formazione di un atteggiamento indagatore, mai pago — se vogliamo dire "scientifico", lo possiamo dire. Ebbene, pensiamo sia proprio questo atteggiamento a conferire la capacità, che Nietzsche dimostrerà di avere, di accettare quanto le scienze vanno proponendo, una volta che siano scrutate con attenzione. L'immagine del Nietzsche filologo lascia, dunque, il passo a quella che vuole l'Autore impegnato nella riflessione sulla scienza:

Anche Nietzsche, nell'ultimo anno della sua salute mentale, nel 1888, è giunto a scoprire questo rapporto tra metodo e scienza. Nelle scienze non solo il tema viene posto dal metodo, ma viene immesso nel metodo e vi resta sottoposto ... Nel metodo è tutta la potenza del sapere, il tema rientra nel metodo.⁴

3. R. SAFRANSKI, *Nietzsche*, Hanser Verlag 2000, tr. it. di Stefano Franchini, *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, Longanesi, Milano 2001, p. 12.

4. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (1959), tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia,

L'“etica della ricerca”, per impiegare una formulazione successiva, ha il sopravvento sullo stesso valore dell'individuo. Per poter fare scienza — si prenda qui il termine nel significato più ampio —, per poterla fare fino in fondo, occorre attuare una rinuncia di sé. La passione per la scienza supplirà alla perdita delle varie consolazioni con le quali continua ad alimentarsi chi rimane estraneo allo spirito scientifico — prima che ai suoi metodi. Alla filologia non spetta, però, l'ultima parola, quella definitiva; altre esigenze si fanno, infatti, pressanti. La filologia è rigore, metodo, onestà intellettuale; tutti aspetti da mantenere, e che da Nietzsche saranno mantenuti — dal Nietzsche filosofo. Non di semplice scavo si tratta, non di erudizione, ma, al contempo, di sforzo teso alla comprensione delle problematiche filosofiche. A questo compito è, dunque, necessario anche il pensiero speculativo, al quale si accompagnano immaginazione e proiezione, e non soltanto il rigore filologico.

L'opzione per la filosofia — la scelta di Nietzsche in favore del pensiero nella disputa che oppone filologia e filosofia — è, senza dubbio, fuori discussione; con ciò egli si libra, quanto meno, per utilizzare una sua immagine, al di sopra del gregge. Tra le due discipline non vi è, però, estraneità: non si tratta di accogliere l'una, rifiutando l'altra: con la filosofia vi è, invece, una riconfigurazione di quanto la scienza (filologica) — apparentemente — conclude. La filosofia, in altri termini, è inizio e non fine.

La filosofia parla, e non può non parlare, proprio perché i contenuti formulati da altre discipline non giungono ad esaurirla; al contrario, *trasfigurando* queste nozioni, questo sapere ricevuto, la filosofia si alleggerisce — una filosofia che sappia essere ermeneutica. Mentre, quando rimane in silenzio, questo non è mai arrendevole, ma carico di attesa: esso è interrogativo, oppure è *stupore*, impossibilità di chiudere il discorso una volta per tutte⁵. Il silenzio, quindi, non fa mai mancare le parole. La filosofia, inoltre, parla perché non si accontenta di “registrare”, come abbiamo già rilevato, ma è discussione costante — aperta; del resto, sono proprio le scienze a prestare il fianco ad una critica radicale: il giovane, ma sarebbe meglio dire il giovanissimo Nietzsche, comprendeva ciò alla perfezione. Ancora studente, egli sapeva che, una volta tolto Dio:

Milano 1959, p. 141.

5. Cfr. M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro*, il Saggiatore, Milano 1996, *passim*.

Rimane la natura nel senso delle scienze naturali, un universo di regolarità; e rimane la storia come susseguirsi di eventi, ove causalità e casualità operano senza un fine complessivo riconoscibile. Infatti, dio era la summa di ciò che è dotato di un senso e di un fine, e quando esso scompare, sbiadiscono pure il senso e il fine nella natura e nella storia.⁶

Si tenga presente questo riferimento al senso, in quanto questo tema rappresenterà un ancoraggio, come vedremo, di Nietzsche alla Modernità filosofica.

Ritornando sul tema della scienza, bisogna dire che un grave errore, almeno se osservato dal lato della filosofia, consiste nell'adesione al positivismo⁷, più o meno ingenuo, portato avanti dalle scienze dell'Ottocento; non solo risultano, infatti, troppo accomodanti quelle considerazioni che vedono la natura percorsa dalle linee della necessità, ma riposano, a ben vedere, sulle stesse semplificazioni adoperate dal pensiero metafisico. La scienza positivista, dunque, non è altro che una metafisica, inconsapevole quanto si vuole, ma pur sempre di metafisica si tratta. Questa comunanza ha, tuttavia, anche degli aspetti che giudichiamo positivi: infatti, dei punti di contatto tra le due forme di sapere possono esservi al di fuori del cono d'ombra della metafisica. Svincolata dall'abbraccio con la metafisica, la scienza può essere ripensata: la scienza non fa, dunque, se concepita in un certo modo, tutt'uno con il positivismo metafisico.

La stessa scienza, in altri termini, può essere perfettamente libera dalla ragione metafisica; l'immagine che l'Autore dà della scienza, una volta che essa sia stata ripensata, è profondamente diversa dalla scienza positivista–metafisica. Si tratta, infatti, di una scienza che Nietzsche colloca, con grande acume teorico, a ridosso dell'arte, e — cosa ancor più decisiva — del pensiero mitico.

Detto altrimenti, la scienza è arte, soltanto per il tramite del pensiero mitico. Al fine di chiarire il pensiero di Nietzsche, occorre pre-

6. R. SAFRANSKI, *Nietzsche*, cit. p. 12.

7. Chi arruola Nietzsche tra le fila dei positivisti per es. è C. TUGNOLI, *Nietzsche e la critica della conoscenza*, Francisci editore, Padova 1979, *passim*, in particolare p. 11: « Nietzsche rimane prigioniero del pregiudizio positivista in base al quale la conoscenza è conoscenza di fatti nella loro immediatezza », da qui parte per Tugnoli la critica linguistica di Nietzsche: egli attaccherebbe il linguaggio in quanto strumento di mediazione. Contro questa interpretazione si veda per es. il lavoro di A. NEGRI, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori Editore, Napoli 1984. Questo volume ha il merito di considerare il rapporto Nietzsche–Kant a partire dal problema della scienza. Sul tema della scienza in Nietzsche si vedano in particolare le pp. 41, 48–50, 55–6, 64.

cisare che per “pensiero mitico” possiamo già intendere il linguaggio metaforico.

Con ciò è svelato il « segreto profondo della scienza »: essa tende incessantemente verso i suoi propri limiti e là, nel confine in cui il razionale esaurisce la propria spinta e si rinnega, essa ritrova l'arte e il pensiero mitico, ovvero ciò da cui essa è sorta e che oscuramente ancora e sempre la sorregge.⁸

La scienza va considerata, quindi, in continuità con il pensiero mitico, o, per meglio dire, è pensiero mitico essa stessa: dimenticare questa equivalenza significa non comprendere la genesi della scienza. Equivale a non capire che vi è scienza solamente sul terreno del linguaggio metaforico, che scienza ed arte non sono due discipline distinte, ma una soltanto.

Inoltre, così continua Sini, più avanti:

Filosofia e scienza appaiono ora come astrazioni delimitate entro la sfera del linguaggio mitico-retorico; ma per sua essenza il linguaggio (mitico oppure scientifico) è retorico, e cioè analogico, metaforico, mitologico, cioè, in una parola, estetico (artistico).⁹

L'uomo scientifico, ignaro delle proprie radici, della teoria che ne sorregge il lavoro — ovvero colui che fa proprio il positivismo metafisico, senza comprendere la provenienza della scienza — non può avanzare alcun diritto di critica nei confronti del filosofo metafisico, ed, anzi, probabilmente, il metafisico è in possesso di una maggiore padronanza di quelle regolarità che sono comuni alle due figure. Secondo Heidegger, invece, la mentalità scientifica è pesantemente di ostacolo nella comprensione delle proposte autenticamente filosofiche; per un verso, quanto afferma Heidegger può essere condivisibile. Difficile risulta, infatti, guardare alla filosofia attraverso la prospettiva della scienza. Possiamo, però, al tempo stesso, affermare che delle filosofie implicite sostanziano, pur sempre, le scienze: e questo è possibile in quanto non vi sono delle attività umane prive della componente filosofica.

Heidegger ha, però, ragione quando colloca Nietzsche su di un altro piano rispetto alle scienze del tempo:

8. C. SINI, *op. cit.*, p. 109.

9. Ivi, p. 114.

Sappiamo bene che con tesi e argomenti ricavati dalle scienze naturali non si possono dimostrare dottrine filosofiche. [...] È evidente che, con un tale atteggiamento, non si può aspettare che si pensi a fondo il “pensiero dei pensieri” di Nietzsche.¹⁰

Il Nietzsche filosofo mantiene una grande indipendenza nei confronti delle scienze, anche se occorre precisare che questa indipendenza non si risolverà mai in sottovalutazione; egli ha, inoltre, il merito di sapere ascoltare le scienze e la capacità di analizzarle a fondo — un Nietzsche “uomo di scienza”, verrebbe, quindi, da dire. In particolare, sull'indipendenza, S. Giametta insiste molto — a nostro avviso, del tutto giustamente, in quanto sarà proprio tale indipendenza di Nietzsche nei confronti delle scienze a permettergli di guadagnare anche delle posizioni di critica aperta nei confronti del sapere scientifico del suo tempo. Ma, tornando a Giametta:

La tragedia della scienza, che più avanza più desertifica e disumanizza l'universo, facendolo corrispondere sempre più al grido di dolore dell'antico Lucrezio: il mondo non è fatto per l'uomo! Nietzsche parla [...] insieme come filosofo e come scienziato, e sul piano scientifico ciò che egli ha detto più di un secolo fa non è stato ancora pienamente acquisito¹¹.

Nessuna immedesimazione acritica mossa dalla speranza di guadagnare nuove certezze; il pensatore si spinge lontano da simili atteggiamenti: quanto lontano egli conduca il suo pensiero, lo testimonia, del resto, un frammento postumo del periodo 1888–1889, contenuto nella *Volontà di potenza*:

Ciò che più mi sorprende quando getto uno sguardo sui grandi destini è l'aver sempre davanti agli occhi il contrario di ciò che dicono Darwin e la sua scuola, o piuttosto vogliono vedere: la selezione naturale a favore dei più forti, dei meglio riusciti, il progresso della specie. Si tocca con mano precisamente l'opposto: la soppressione dei casi felici, l'inutilità dei tipi meglio riusciti, l'inevitabile dominio dei tipi medi, e perfino dei tipi inferiori alla media.¹²

Orribili saranno le conseguenze di questo modo di pensare: sarà legittimata a pieno la *soppressione* degli indifesi, perché di questo

10. M. HEIDEGGER, Nietzsche (1961), tr. it. Nietzsche, Adelphi, Milano 1994, p. 131.

11. S. GIAMETTA, Nietzsche, il pensiero come dinamite, Rizzoli, Milano 2007, pp. 39–40.

12. F. NIETZSCHE, La volontà di potenza, Bompiani, Milano 2001, § 685.

si tratta, non dobbiamo nascondercelo: qui però in queste considerazioni — che, sia detto ancora, non accettiamo in alcun modo — evidenziamo la mancanza di qualsiasi posizione “fideistica” nei confronti delle scoperte scientifiche. Nietzsche rompe con la simmetria sotterranea tra scienza e metafisica, smascherando un’alleanza che, per il fatto di non essere esplicita, dichiarata, non è meno reale: il senso che il positivismo intende procurarsi, e nella natura e nella storia, per restare alle parole di Safranski, è ora nelle articolazioni interne, in quelle scansioni che formano *necessariamente* — ma questo soltanto all’interno di un’ottica rigorosamente positivista — il reale.

Apriamo ora una breve parentesi: se accostiamo all’aforisma 685 della *Volontà di potenza*, un frammento postumo del periodo 1887–1888 (ma anch’esso contenuto nella *Volontà di potenza*) dedicato allo Stato, possiamo notare una torsione nei pensieri di Nietzsche, una pesante contraddizione:

Voi tutti non avete il coraggio di uccidere un uomo, o anche soltanto di frustrarlo, o anche soltanto di... ma l’enorme folla dello Stato fa violenza all’individuo, costringendolo a rinunciare alla responsabilità di ciò che compie (obbedienza, giuramento, ecc.). Tutto ciò che un uomo fa al servizio dello Stato ripugna alla sua natura. Così pure tutto ciò che lo Stato gli insegna in vista di servizi futuri ripugna alla sua natura.¹³

Cosa il filosofo andasse effettivamente pensando, durante la stesura di questi pensieri sullo Stato, non è di semplice comprensione: l’inizio sembra, comunque, ricalcare le posizioni assunte in riferimento a Darwin. In esse, infatti, il registro non cambia, la violenza sembra qui ancora trovare una giustificazione; eppure, interviene un elemento ulteriore: con lo Stato le cose cambiano, una rivalutazione delle istanze dell’individuo sembra prendere piede — anche se, per un altro verso verrebbe da dire che sia *soltanto* la violenza dello Stato, e nelle sue molteplici forme, ad essere esclusa, delegittimata, mentre ciò non ha la stessa validità per violenze “private”. A nostro avviso, la questione rimane aperta: vogliamo pensare questa oscillazione come una delle diverse virate — da concepirsi come avremo a lungo modo di dire — all’interno di un preciso tracciato — che la filosofia nietzscheana ha conosciuto. Questi cambiamenti repentini di registro non devono però farci dimenticare che la filosofia di Nietzsche

13. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 685.

ruota attorno ad un nucleo centrale — che va ravvisato nel divenire. Se non si comprende ciò, non è possibile guadagnare il significato profondo del pensiero dell'Autore; ed anzi, viene meno, addirittura, la stessa possibilità che l'Autore abbia un proprio pensiero. Le divagazioni, infatti, sono tali in quanto riferibili ad un asse portante; chi non capisca questo, finirà con l'osservare solamente dei centri di riflessione irrelati.

Motivazioni più che altro di tipo biografico, su tutte, quindi, la formazione dell'Autore, possono essere chiamate in causa ed impiegate per giustificare l'insistenza di Nietzsche sul linguaggio. A nostro avviso, questo martellare va, invece, considerato a partire da se stesso, per quello che è, e non come la spia di un qualcosa d'altro, che, magari, sia confinato nel passato. Oltretutto, l'insoddisfazione profonda di Nietzsche verso la filologia¹⁴ non lascia spazio ad equivoci: non è proprio possibile sostenere l'ipotesi di chi vuole una filologia "di ritorno"¹⁵ all'origine dell'interesse nietzscheano sul linguaggio. A questo primo pericolo — il sorvolare sulla tematica del linguaggio — ne seguono degli altri: ne evidenziamo due: misconoscere il ruolo giocato dalle scienze naturali nelle stesse soluzioni del saggio, e dimenticare il confronto-scontro tra diverse concezioni della verità che il pensatore mette in atto — e questo, proprio in quanto ci si concentra esclusivamente sulla verità "filologica". In seguito, torneremo ampiamente su entrambi.

Per togliere l'interprete dall'imbarazzo, dobbiamo chiederci se, nel ventaglio degli argomenti da sviluppare di *Verità e menzogna in senso extramorale*, uno in particolare possa vantare un ruolo decisivo — in grado, quindi, di interagire con gli altri chiarendone le ragioni della presenza nel saggio. Altrimenti, rimarrebbe una giustapposizione di concetti, a questo punto piuttosto casuale, frutto dell'inesperienza del giovane autore. Da parte nostra, rifiutiamo decisamente che *Verità e menzogna* sia un brogliaccio inconcludente, un lavoro fondamentalmente caotico, ma, come abbiamo già detto, per portarsi al livello corretto dell'indagine occorre saper cercare, dove con cercare dobbiamo intendere, anzitutto, la capacità di riuscire a

14. Cfr. ad esempio R. Rossi, *Nietzsche e Burckhardt*, Tilgher, Genova 1987, pp. 12 e 14. Rossi documenta l'insofferenza, anche irridente, del pensatore verso la filologia già al tempo della *Nascita della tragedia*.

15. Che la questione della verità sia un portato degli studi filologici è quanto sostiene per es. G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967.

vedere quanto magari si ha sotto gli occhi; per una volta, si tratta di prestare attenzione al dito e dimenticare la luna.

Una strana presbiopia interviene quando si sottovaluta l'inizio del saggio, e lo si supera frettolosamente, credendo così di arrivare al cuore della questione. Certo, va riconosciuto che il linguaggio adoperato nel testo non ne facilita la comprensione: esso, infatti, può risultare equivoco se utilizzato in un volume di filosofia. Ma, dicendo questo, non stiamo assolvendo lettori frettolosi, tutt'altro: l'approccio al testo filosofico dev'essere indirizzato ai contenuti piuttosto che alla forma. Bandire la fretta, quindi, cosa del resto consigliata dallo stesso Nietzsche, e prestare attenzione alle intenzioni dell'Autore. Vediamo:

In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della "storia del mondo": ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire.¹⁶

Tracce di questi pensieri si ritroveranno, in seguito, quasi nella stessa formulazione, in *Aurora*:

Il divenire si strascica dietro l'essere stato: perché mai in questa eterna commedia ci dovrebbe essere un'eccezione per un qualsiasi piccolo astro, ed ancora per una piccola specie vivente su di esso? Basta con questi sentimentalismi!¹⁷

In precedenza, abbiamo accennato al fatto che la lettera del testo può essere d'inciampo alla sua comprensione — ma non si esagerino però le difficoltà —; anche quando tratta di argomenti scientifici, il filosofo continua ad esprimersi attraverso immagini folgoranti. Ci sembra, infatti, di sentire già le parole che Nietzsche mette in bocca all'uomo folle — ebbene, in esse si sente come siano sostanziate dallo spirito scientifico, in particolare nel prendere in considerazione il sole. Qui la scienza interviene, appunto, nel sottrarre all'uomo la posizione che lo vedeva al centro dell'universo, quel luogo che la religione gli ha attribuito.

L'uomo folle. Avete sentito parlare di quell'uomo folle che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare

16. F. NIETZSCHE, *UWL*, p. 227.

17. F. NIETZSCHE, *Aurora*, § 49.

incessantemente: « Cerco Dio! Cerco Dio! » — E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. « Si è forse perduto? » disse uno. « Si è smarrito come un bambino? » fece un altro. « Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è forse imbarcato? È emigrato? » gridavano e ridevano in una gran confusione. L'uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi. « Dove se n'è andato Dio? » gridò « ve lo voglio dire! L'abbiamo ucciso — voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? — Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo ancora nulla? Non furtiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? anche gli dei si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più potente l'uomo possedeva fino a oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli — chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo lavarci? Con quali riti espiatori, quali sacre rappresentazioni dovremmo inventare? Non è troppo grande per noi la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degli di essa? Non ci fu mai un'azione più grande — e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi! ». — A questo punto l'uomo folle tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si sparse. « Vengo troppo presto, » proseguì « non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino — non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, la luce delle stelle vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano viste ed ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana dagli uomini delle stelle più lontane — eppure son loro che l'hanno compiuta! ». — Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo Requiem aeternam Deo. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: « Che altro sono ancora questa chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio? ». ¹⁸

Ma torniamo ora all'inizio di *Verità e menzogna in senso extramurale*, che abbiamo sopra richiamato; non ci si deve, infatti, lasciar trarre in inganno dalle immagini che fanno riferimento al cosmo.

18. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 125.

Nietzsche qui non sta certo facendo della poesia, come non vi è nulla nelle sue parole che possa ricordare delle posizioni romantiche, se non in modo accidentale. Ciò che, piuttosto, ora preme al pensatore è divulgare l'immagine che le scienze della natura danno e del cosmo e, soprattutto, dell'uomo. Che uno studio dettagliato di queste si possa imputare, in Nietzsche, ad esigenze del tutto personali, quali possono essere il desiderio di colmare lacune derivanti da una formazione strettamente letteraria, nella quale competenze in prevalenza filologiche non hanno concesso tempo per altri interessi, è un fattore che giudichiamo di scarsa importanza — anche se, con tutta probabilità, esso corrisponde in parte al vero.

Eppure, non riteniamo di grande rilievo la questione del *come* Nietzsche sia giunto in possesso di particolari conoscenze, e neppure in che misura le possedesse; non si tratta di giudicare la sua preparazione, quanto di provare ad analizzare l'atteggiamento personale dell'Autore verso la scienza. Vogliamo marcare, quindi, il fatto che Nietzsche non si sia tirato indietro, per così dire, difronte ai mutamenti, anche drastici, che le scienze imponevano alle coscienze degli studiosi; egli non si è trincerato, in altri termini, dietro le sicurezze della tradizione metafisica.

Ma tutto quest'ordine di argomenti non dice ancora quello che a nostro avviso è qui l'elemento portante: il filosofo *ha fatto suo* il punto di vista delle scienze. Non in modo acritico, come chi si accontenta di sostituire ad una fede un'altra fede, ma saggiandone, di continuo, la consistenza, legando, da autentico filosofo quale egli era, il discorso scientifico a tematiche quali la verità, il ruolo dell'intelletto, o, ancora, a quella del linguaggio.

Ebbene, se si tratta di un solo minuto, il tempo di qualche respiro, pazienza: è di questo minuto che si occupa il filosofo:

Noi guardiamo con malcontento qualsiasi cosa che scompare e perisce, spesso con stupore, quasi sperimentissimo allora qualcosa che in fondo è impossibile. Un alto albero crolla con nostro disappunto e una montagna che sta franando ci affligge. Ogni notte di San Silvestro ci fa sentire il mistero della contraddizione fra essere e apparire.¹⁹

Il peso delle scienze nell'argomentare nietzscheano è ancora più evidente nella continuazione del discorso di *Verità e menzogna*:

19. F. NIETZSCHE, *Sul pathos della verità*, p. 83.

Vi furono eternità in cui esso [l'intelletto umano] non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole. Per quell'intelletto, difatti, non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana. Esso piuttosto è umano, e soltanto chi lo possiede e lo produce può considerarlo tanto pateticamente, come se i cardini del mondo ruotassero su di lui. Se noi riuscissimo a intenderci con la zanzara, apprenderemo che anch'essa nuota attraverso l'aria con questo pathos e si sente il centro — che vola — di questo mondo.²⁰

Tra le righe, appena accennata, fa la sua comparsa l'*immanenza* — e precisamente quando viene decretata l'impossibilità per l'uomo di andare "*al di là della vita umana*". Questo pensiero — di importanza capitale nell'economia della filosofia nietzscheana, e che ci permette, da subito, di riconoscere una sua costante — è qui però mimetizzato, per così dire: viene sì avvertito, ma non gli è dedicata la considerazione che merita. Un motivo, a giustificazione di un simile trattamento, è riscontrabile nel fatto che l'immanenza si dispiegherà pienamente a ridosso del divenire e della vita. Comunque, molto del Nietzsche maturo si può intravedere in queste prime battute: la *comparazione* che porta a ridosso dell'essere umano delle forme di vita per la tradizione decisamente inaccostabili (come appunto la zanzara) non è che il preludio del *prospettivismo* per il quale Nietzsche vedrà la conoscenza sciogliersi in una miriade di interpretazioni. Il discorso di Nietzsche poggia su degli argomenti ben calibrati, fatti interagire tra loro, e non, quindi, abbinati incidentalmente: quello che li salda assieme è il nuovo ruolo che le scienze naturali conferiscono all'uomo; addentriamoci nelle speculazioni nietzscheane per vedere in che modo — prima però alcune indispensabili precisazioni. Ritroveremo, in seguito, il ruolo delle scienze naturali ed il significato che riveste per Nietzsche.

Una concezione del linguaggio come prodotto sostanza, in ultima istanza, il saggio giovanile in esame, e non solo: che il linguaggio sia un prodotto, e, quindi, una costruzione perfettamente controllabile da parte di un autore, il quale, appunto, è in possesso delle condizioni di partenza come dei risultati in arrivo, non sarà mai messo in discussione da Nietzsche. Una concezione "produttivistica" del linguaggio sarà un vero e proprio presupposto guida di tutto il filosofare nietzscheano.

A quanto appena detto, aggiungiamo una precisazione: l'uomo che si dimostra in grado di padroneggiare questi processi linguistici

20. F. NIETZSCHE, UWL, p. 227.

va oramai riconosciuto come il Soggetto moderno. È preferibile qui utilizzare il termine “soggetto” a quello più consueto di “uomo”, non soltanto perché, così facendo, si guadagna in precisione: come si può vedere, un termine colto, strettamente filosofico, va a sostituire un concetto talmente generico da avere troppi significati — e, quindi, troppo pochi. Tutto ciò è corretto, ma vi è un’altra ragione, ancor più decisiva della prima: il “soggetto” è un tipo d’uomo particolare; di più, nel soggetto moderno si viene a condensare una tipologia umana non soltanto inedita, ma addirittura decisamente agli antipodi rispetto ai predecessori. Come il metafisico classico, anch’egli ha una sua metafisica, ma che questa sia la “metafisica del soggetto” — che questa sia, dunque, qualcosa di squisitamente moderno — allontana le due figure — ovvero l’uomo greco e quello moderno — molto più di quanto non le avvicini.

I tratti caratterizzanti questa nuova metafisica sono presto detti: l’attività creatrice del soggetto è ora in primissimo piano, contro una concezione che considerava l’essere umano come perfettamente interno alla natura; il soggetto richiama l’oggetto, lo esige; il legame fra le due grandezze è profondo ed, anzi, inscindibile: è il soggetto, a porre se stesso in relazione all’oggetto che — esso stesso — ha prodotto.

E ancora, nella modernità filosofica fa la sua comparsa un concetto decisamente sconosciuto al mondo greco: ci riferiamo al “senso”, alla ricerca del senso, da conferire a ciò che è radicalmente altro. In questa accezione, “senso” è pur sempre il senso che l’oggetto — come può essere la realtà naturale — riveste per il soggetto. Il soggetto va, dunque, riconosciuto come conferitore di senso, colui che porta il senso nel reale.

La distanza dalla filosofia classica è qui evidente in tutta la sua portata; eppure, Nietzsche, che, certamente, non è un autore “classico” — e affermiamo questo tenendo presente proprio lo scritto giovanile su *Verità e menzogna in senso extramurale* —, se, da un lato, accoglie questa metafisica (attraverso però una concezione personalissima del soggetto), dall’altro, non manca di mostrare i limiti e le incongruenze di questo pensiero — ci riferiamo ora, invece, ai frammenti postumi, in particolare a quelli del periodo 1884–1887. Eccone un esempio:

Soggetto: è questa la terminologia del nostro credere in un’unità piuttosto attraverso tutti i diversi momenti di altissimo sentimento della realtà: noi intendiamo questo credere come effetto di una causa, per amor suo, di una

verità, di una realtà, di una sostanzialità. Soggetto è la funzione derivante dall'immagine che molti stati uguali in noi siano opera di un solo sostrato; ma che siamo noi che abbiamo creato l'uguaglianza di questi stati; il dato di fatto è il nostro farli uguali e accomodarli, non l'uguaglianza che è anzi da negare.²¹

Questa nuova metafisica ha, dunque, per Nietzsche, in comune con la classica il fatto di poggiare su di un errore; anch'essa è, infatti, edificata su di una menzogna escogitata al fine di zittire le paure ed i timori degli esseri umani che guardano con incertezza al destino. Nietzsche non si ferma, però, a questo rilievo, altrimenti avrebbe accolto, semplicemente, le posizioni che, in precedenza, hanno espresso i filosofi, e quindi noi lo ricorderemmo tuttalpiù come un restauratore.²² Ma questo non avviene: è vero, Nietzsche decostruisce il soggetto, lo considera, secondo alcuni aforismi, come disperso, frantumato in mille rivoli, ma non per questo egli esce dalla metafisica della soggettività. Siamo ancora di fronte ad un pensatore metafisico, pur in presenza di una concezione particolarissima della soggettività: detta concezione fa sì che Nietzsche sia, appunto, un metafisico moderno. Quest'ultimo passaggio è di estrema importanza: Nietzsche tiene, infatti, assieme una soggettività, che ha i tratti che la modernità le conferisce, con la frantumazione del soggetto. Detto altrimenti, l'aspetto decisivo è qui la relazione che si instaura tra soggetto e oggetto; poco importa se tale soggetto si presenta — secondo *un certo* Nietzsche, secondo alcuni passi della sua produzione — come plurale.

Ma il riconoscimento della pluralità insita nel soggetto non conduce, infatti, Nietzsche ad abbracciare delle posizioni di "morte del soggetto", come farà, invece, il postmoderno; anche se, una volta che il soggetto sia pensato come plurale, la distanza è breve per concepirlo come del tutto insussistente, come nelle prospettive di Foucault e Lacan. Eppure questo, rimanendo fermi a Nietzsche, non accade.

Non deve però stupire il fatto che Nietzsche non arrivi a tanto — che egli, cioè, rimanga ben saldo alla modernità filosofica, senza affacciarsi sulla post-modernità —; del resto, già in Platone è pre-

21. F. NIETZSCHE, F. P. 10.19, 1887.

22. Su questa linea, ricordiamo come per K. LÖWITH (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, tr. it. di Simonetta Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1998²) Nietzsche intendesse essere « il moderno restauratore di un'antichissima lingua filosofica » (p. 16).

sente la pluralità dell'anima — ci riferiamo al mito dell'auriga —, ma, che l'anima sia tripartita al suo interno, non fa dire al filosofo greco che non vi sia alcuna anima. Come, invece, faranno i pensatori postmoderni: che il soggetto sia internamente scisso, conduce loro ad affermare che non vi sia alcun soggetto.

Platone, quindi, non certo apprezzato da Nietzsche, può essere il modello teorico cui guardare per tenere assieme, tenere unito, il soggetto plurale. Internamente scisso quanto si vuole, dunque, ma pur sempre soggetto: abbiamo qui una sorprendente eredità che Platone consegna a Nietzsche. Con questo, non vogliamo certo sostenere che Nietzsche si sia rifatto a Platone, per quanto attiene alla propria proposta su che cosa sia da intendersi per soggetto moderno. Intendiamo, invece, sostenere — e lo si può già ricavare in Platone, che la scissione interna al soggetto, non ne pregiudica — necessariamente — la sua unità. Tutto dipende, infatti, dalla relazione che le parti — interne al soggetto, ovvero le parti del soggetto — instaurano tra loro: il venir meno del soggetto è, dunque, una modalità particolare in cui la relazione tra le parti che lo compongono si dà. Ma questa non è certo l'unica forma di relazione che può riguardare dette componenti.

Dopo aver chiarito questo punto, occorre dire che proprio basandosi sulla decostruzione nietzschiana, vi è stata una linea di pensiero che, ritenendo che la decostruzione vada fino in fondo, che essa, cioè, approdi alla fine dello stesso soggetto, attraverso una critica aspra dell'identità ed anche della verità, Nietzsche possa liberare delle potenzialità altrimenti inesprese. Nietzsche è stato, allora, inteso come un autore attraverso cui poteva passare la trasformazione del capitalismo in comunismo. Un Nietzsche, quindi, sullo stesso piano di Marx, almeno secondo un certo marxismo eterodosso²³.

Da parte nostra, però, siamo più interessati al quadro teorico di fondo del Nietzsche filosofo, piuttosto che alle — eventuali — conseguenze politiche del suo discorso. Se vogliamo, tornando sui nostri passi, "fotografare" la decostruzione nietzschiana basterà incisivamente dire che il suo esito principale è la *perdita del centro*. Daccapo, dunque: abbiamo a che fare con un soggetto che ha perso il cento: ma, lo ricordiamo, di un soggetto, pur sempre, si tratta.

23. Come appartenente a questo clima, si veda per es. H. MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Bacon Press, Boston 1964, tr. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1999.

Ecco: proprio questo cambiamento è quanto andiamo cercando: sono le scienze naturali a far perdere all'uomo la sua posizione centrale nel cosmo. Non può essere casuale se le scienze naturali e la filosofia, ed in particolare una filosofia radicata nel pensiero moderno, come quella espressa da Nietzsche, non soltanto si incontrino, ma che, addirittura, vengano a combaciare su questo pensiero decisivo. Il centro viene meno, infatti, anzitutto da un punto di vista linguistico, in quanto l'identità che nomina l'essere umano viene ad essere nient'altro che un artificio. In questo Nietzsche e Foucault sono sullo stesso piano: Foucault può sostenere che l'uomo sia un'"invenzione recente", proprio partendo dalle considerazioni di Nietzsche. Se l'essere umano è un artificio, ne consegue che può avere un inizio — come anche una fine.

L'io viene ad essere, nella migliore delle ipotesi, il risultato di una vasta gamma di operazioni messe in atto da una esigenza, peraltro inconsapevole, di conservazione; sappiamo, del resto, che l'uomo, come non ha più il diritto di confidare in se stesso, così non può, neppure, più confidare nelle proprie attività — viene meno così la stessa fiducia nel linguaggio che si parla. Nietzsche in questo è estremamente chiaro, oltre che telegrafico: « Il sorgere della lingua non segue un procedimento logico »²⁴.

Inoltre, si inizia a dubitare che il linguaggio ci restituisca il mondo. Non solo, si smette di ritenere che il linguaggio parli del mondo (vero); il linguaggio, infatti, nell'atto di parlare del mondo, finisce con l'occultare la realtà autentica. Le parole, la struttura grammaticale, hanno nell'essere il proprio riferimento: ecco che ogni parola, nominando l'essere, non fa altro che perdere il divenire (la realtà autentica). Lo stesso dicasi per quanto attiene al soggetto grammaticale.

Lo scenario difronte all'uomo è, allora, dei più desolanti, il parallelismo tra il linguaggio e la logica (un tempo ferrea del reale) che poteva garantirlo è evaporato, e questo in quanto:

Le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete.²⁵

Ma la mera circolazione, da sola (le immagini che pur logorate mantengono una legalità, la quale, appunto, è soltanto "legale" e

24. F. NIETZSCHE, *UWL*, p. 232.

25. F. NIETZSCHE, *UWL*, p. 233.

non più riguardante la struttura del reale) non modifica lo stato della questione. Nietzsche non si accontenta, e non si ferma alla consuetudine: proprio le scienze gli hanno offerto una nuova prospettiva — il decentramento dell'uomo. Che tutta la novità contenuta in queste posizioni non sia però gradevole per l'uomo, non fa indietreggiare Nietzsche: proprio le nuove privazioni, le "ristrettezze" che il filosofo sperimenta, ben prima di chi — i metafisici — volge lo sguardo altrove, sembrano galvanizzarlo. Il negativo non lo distoglie dalla speculazione: diventa, anzi, l'occasione per far iniziare la speculazione. Leggiamo in questa direzione, anche se forzandola consapevolmente, una annotazione di Safranski sulla noia:

Non riusciamo a cominciare nulla con noi stessi, e di conseguenza è il nulla che comincia qualcosa con noi.²⁶

Abbiamo, come detto, volutamente distorto queste parole perché una possibilità del pensiero — che Nietzsche, però, non accoglie — sarebbe proprio quella di abbandonarsi al nulla, oramai sia interno che esterno all'uomo; ma il filosofo può scegliere, e sceglie la speculazione — e, quindi, sceglie se stesso.

Il filosofo intende, allora, — del tutto consapevolmente —, di analizzare quel "*minuto*" che riassume tanto l'esistenza dell'uomo che il suo mondo. Nascono così interrogativi nuovi, i quali non sono altro che il frutto del tentativo compiuto dallo stesso Nietzsche di immedesimarsi in altri esseri²⁷ e, sempre su questo percorso, l'accordo con la scienza del tempo spinge, inoltre, il pensatore a discutere radicalmente, impiegando proprio la tastiera, per così dire, delle scienze:

La nostra unicità nell'universo! ohimè, è una cosa fin troppo inverosimile! Gli astronomi, a cui tocca talvolta realmente di scrutare un orizzonte staccato dalla terra, fanno capire che la goccia di vita che è nel mondo è senza importanza per il carattere totale del mostruoso oceano di divenire e trapassare: che un numero indeterminato di astri presentano condizioni simili a quelle della terra per la produzione della vita, moltissimi cioè, e però sempre un gruppo ristretto in confronto agli infiniti astri che non hanno mai avuto la vivente eruzione o che ne sono da lungo tempo guariti; che la vita su ognuno di questi astri, misurata sulla durata della sua esistenza, è stata un attimo, una vampata, con lunghi, lunghi spazi di tempo dietro di sé, e

26. R. SAFRANSKI, *Nietzsche*, cit. p. 12.

27. F. NIETZSCHE, *UWL*, p. 227.

dunque in nessun modo la meta e lo scopo ultimo della sua esistenza. Forse la formica nel bosco immagina altrettanto fortemente di essere meta e scopo dell'esistenza del bosco, come facciamo noi quando alla fine dell'umanità, nella nostra, ricollegiamo quasi involontariamente la fine della terra: anzi siamo ancora modesti funerali dell'ultimo uomo un crepuscolo universale del mondo e degli dèi. Anche l'astronomo più spregiudicato quasi non può immaginare la terra senza vita altro che come lo splendente e fluttuante tumulo dell'umanità.²⁸

La modestia con la quale l'uomo, e, tra gli uomini, il filosofo in massimo grado, deve guardare a se stesso, è la diretta conseguenza del ridimensionamento subito dall'intelletto, ridotto, oramai, ad un qualcosa di transitorio; una volta che il centro del mondo smetta di essere occupato dall'uomo, in quanto ogni forma di vita può ora accampare lo stesso diritto, il filosofo non è ancora pago. Nietzsche non ha ancora, infatti, esplicitato pienamente la gamma di implicazioni del suo discorso. Ecco allora Nietzsche impegnato ad attaccare la stessa verità, fino al punto di riconoscere come *menzogna* quanto, per lungo tempo, si è ritenuto, invece, essere vero.

Si badi: riteniamo che l'Autore, nella maturità, non giunga a negare teoreticamente la verità: la sua proposta di una metafisica costruita sul divenire sarà, infatti, presentata come la verità piena. Vi sarà, detto altrimenti, l'identificazione del divenire con la verità. La sua costruzione di fondo potrà vantare la certezza del metafisico, anche se operazioni di critica alla verità non sono, in Nietzsche, infrequenti. L'Autore, infatti, a tratti, scivola in negazioni esplicite della verità:

Il mondo che in qualche modo ci interessa è falso, ossia non è una realtà, bensì un'invenzione e un arrotondamento di una magra somma di osservazioni; esso è "fluidò", come qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre di nuovo e che non si avvicina mai alla verità, perché — non c'è una verità.²⁹

Ma questo, a nostro avviso, non è bastevole per fare di Nietzsche un semplice critico della verità, un negatore della verità. La sua proposta è, infatti, a nostro avviso, decisamente più sottile, nonostante — lo richiamiamo — delle affermazioni di segno inverso, di un mero abbandono del concetto di verità; al contrario il pensatore considera

28. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, § 14.

29. F. NIETZSCHE, FP 2.108, 85–86.

diversi livelli di verità: vi è, infatti, la verità frutto del patto sociale (ovvero la “menzogna”) la verità delle cose in se stesse, come pure la verità in quanto certezza — ma procediamo con ordine.

Abbiamo detto che la verità sociale deriva da un *patto*, diretta conseguenza di ciò è il pensiero che la verità non sia eterna: essa non riguarda più la corrispondenza ad un ordinamento dell’essere, ma è un qualcosa che riguarda esclusivamente l’uomo e la sua intrinseca transitorietà. Del resto, sono sociali le conseguenze della trasgressione alla verità che si produce nell’accordo, e questa verità, corrispondente al patto sociale, non è altro che *il combaciare delle parole con le cose*: il mentitore, e, dunque, chi in malafede adopera, per la cosa, una designazione diversa da quella sancita nell’accordo, rischia l’allontanamento dalla comunità.

A questo punto viene fissato ciò che in seguito dovrà essere la “verità”; in altre parole, viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità. Sorge qui infatti, per la prima volta, il contrasto tra verità e menzogna.³⁰

Prima di ogni altra considerazione, si noti, di passaggio, come la verità sia ora proiettata in avanti: la verità “*in seguito dovrà essere*” e non un qualcosa da osservare volgendo il capo all’indietro³¹.

Abbiamo, in precedenza, richiamato la disamina alla quale Nietzsche sottopone le differenti verità: diverse pagine sopra abbiamo visto come vi sia una verità “ingenua” del positivismo, la quale non consiste tanto nella fiducia verso i risultati delle indagini, quanto nel vedere il mondo e, forse, la stessa storia, sotto il segno di rapporti di tipo causale. Torniamo a questi riferimenti per dire che il filosofo contrasta aspramente questo modo di intendere le cose; egli delle scienze naturali accetta la proposta di fondo, ovvero il ridimensionamento dell’uomo, non il loro *determinismo*. Possiamo, allora, sostenere che le scienze siano, in Nietzsche, un pretesto per trattare delle convinzioni personali profondamente radicate (senza che con questo le scienze diventino, però, un qualcosa di autoreferenziale, una conferma indiretta delle posizioni nietzscheane)? Le scienze, allora, andrebbero concepite come un mero espediente retorico? Forse sì, a condizione, però, che non venga intaccata la nuova immagine

30. F. NIETZSCHE, *UWL*, p. 229.

31. Su ciò torneremo trattando dell’origine.

dell'uomo offerta dall'Autore: il fatto di avere *più* verità — una verità plurale — parte, infatti, anche da qui: senza la variazione nella concezione speculativa di riferimento, infatti, si resterebbe ad una verità in linea con la metafisica classica.

Il cambiamento nel paradigma epistemologico comporta una trasformazione nei quadri teorici–teoretici di riferimento. E Nietzsche opera un confronto tra diverse concezioni della verità, proprio per quanto concerne *Verità e menzogna in senso extramorale*. Le scienze naturali, oramai, escludono la verità assoluta, attraverso il ridimensionamento che offrono del mondo; quest'ultimo, smette di essere a misura d'uomo, e, di conseguenza, una verità tutta a vantaggio dell'esistenza umana non è più credibile. Del resto, poi, la verità assoluta è soltanto quella “priva di conseguenze”, e, dunque, essa non ha mai realmente interessato l'uomo, se non nei deliri della metafisica.

La “cosa in sé” (la verità pura e priva di conseguenze consisterebbe appunto in ciò) è d'altronde del tutto inafferrabile per colui che costruisce il linguaggio, e non è affatto degna per lui di essere ricercata. Egli designa soltanto le relazioni delle cose con gli uomini e ricorre all'aiuto delle più ardite metafore per esprimere tali relazioni.³²

Ma, dopo aver osservato l'illusione del metafisico, occorre chiedersi che cosa sia la verità, una volta che essa abbia smesso di essere un qualcosa di certo, di indubitabile. Nietzsche risponde così:

Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti.³³

Ora, Nietzsche sta parlando in massimo grado da filosofo, da filosofo teoretico; egli non si accontenta di sostituire alla dimensione verticale della verità (l'assoluto, Dio, ecc.) una concezione orizzontale della verità, dominata dall'incontro delle opinioni.

Comunque, se vogliamo fermarci agli elementi che pensiamo positivi dell'interrogazione nietzscheana sulla verità, questi si possono scorgere nel rifiuto della verità assoluta — e nella sinergia che in questo rifiuto si realizza tra il discorso scientifico (come abbiamo già

32. F. NIETZSCHE, *UWL*, p. 231.

33. F. NIETZSCHE, *UWL*, p. 233.

detto, la perdita della centralità nel cosmo toglie all'uomo ogni pensiero di una verità assoluta) e quello propriamente filosofico (ovvero, l'estraneità dell'*in sé* ai destini dell'essere umano).

Filosofia della polis

Il mondo è irrazionale, e d'altronde non è pieno di misura né bello, ma soltanto necessario. Eliminazione incondizionata di ogni elemento mitico. Il mondo è comprensibile, egli [l'uomo greco] vuole la polis (invece del giardino di Epicuro): questa era una possibilità della vita greca.

F. NIETZSCHE, FP 75-76, 6.50.

Per la comprensione di questo frammento postumo partiamo dalla sua fine, ed in particolare ci soffermeremo sul contenuto interno alle parentesi, invece di considerare questo un qualcosa di accessorio, come farebbe chi si fermasse alla constatazione dei segni grafici senza inquadrarli in un orizzonte di pensiero. Proponiamo, quindi, una lettura a rovescio, per così dire, del frammento, che, pensiamo, permetta di capire al meglio anche la prima affermazione sul mondo: non a partire da questa, infatti, possiamo comprendere la scelta tra la *polis* ed il *giardino* di Epicuro, ma, al contrario, proprio in ragione della scelta si comprenderà la necessità del mondo, e, dunque, come il mondo possa risultare necessario senza, tuttavia, essere né *misurabile* né *bello*.

Va anzitutto osservato il fatto che la scelta in questione è una scelta reale, effettiva, e, con questo, intendiamo dire che l'uomo greco avrebbe potuto benissimo optare per il giardino di Epicuro piuttosto che per la polis. Il cammino di pensiero, e con esso l'intero corso storico fino all'umanità contemporanea a Nietzsche, sarebbe stato radicalmente diverso, ma, appunto, questa *era una possibilità*. Lo stesso Nietzsche sente il peso, la presenza, di questa alternativa e oscilla sulla possibilità, o meno, di riattivarla, dove a favore di una riproposizione gioca la figura del Superuomo, con la quale si tratta di abbandonare quei tratti che all'atto della scelta hanno permesso di optare per la polis, tra tutti ricordiamo la sicurezza.

Mentre diversi riferimenti alla *legalità*¹ interna al pensiero premono nella direzione opposta: non si tratta però di un semplice consolidamento culturale, come se per l'uomo risultasse impossibile dismettere abitudini a lungo esercitate. La questione è ben più radicale, il vincolo è marcato con forza e non dipende da una consuetudine: una volta che si è entrati in una legalità, guadagnata una determinata *forma*, questa finirà per ripercuotersi sui *contenuti* che via via verranno assunti dalla stessa forma (al punto da rendere apparente la stessa distinzione di "forma" e "contenuto").

Un procedimento analogo si può riscontrare con il concetto di causa, mediante il quale viene inaugurata una catena di rimandi che si moltiplicherà tendenzialmente all'infinito. Con la comparsa di una causa, infatti, i suoi effetti saranno altrettante cause all'interno di un movimento che ha nella consequenzialità logica la sua cifra precipua.

La cosa viene risolta e assorbita nella causa. E così tutto torna, l'ansia decresce, la coerenza regna, la logica persuade. Non ci sono più obiezioni. [...] Non è un caso che in greco "causa" si dica *aitia*, e *aitios* significhi "colpevole". Ma non è neppure un caso che causa e cosa abbiano la stessa radice non solo in italiano, ma anche in tedesco (*Sache-Ursache*). Dunque, il senso della cosa è nella causa identificata dal discorso giuridico che risolve l'una nell'altra, dissolvendo la cosa e la sua complessità nella linearità del discorso che la spiega.²

Di qui la (presunta) robustezza delle teorizzazioni ispirate al meccanicismo, che Nietzsche, dal suo punto di vista, rubricherebbe come semplice persuasione.

Tornando all'aforisma in esame, rileviamo l'accuratezza del filosofo nell'utilizzare determinate parole piuttosto che altre; qui non è in questione solamente la riuscita dal punto di vista stilistico, in quanto attraverso l'utilizzo di un altro lessico non verrebbero resi, nella loro pienezza, i pensieri di Nietzsche. Gli stessi termini che compongono l'alternativa secca — di fronte alla quale si trova l'uomo greco — sono carichi di pensiero e hanno una notevole complessità di significato. Con *polis* non è, infatti, da intendersi tanto la città greca, qui, come del resto per l'altro corno dell'opposizione, le argomentazioni di

1. In questa prospettiva leggiamo il soffermarsi di Nietzsche sulla barriera: « Qui c'è una barriera: il nostro stesso pensiero implica questa credenza (con le sue distinzioni di sostanza, accidente; azione, autore ecc.); lasciarla perdere significa non poter più pensare ». (F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 487).

2. U. GALIMBERTI, *Vuoto*, in *Id. Idee...*, cit., pp. 313-315, p. 314.

Nietzsche si avvalgono di una tipologia di pensiero che potremmo definire figurativa, ma che non per questo è esterna alla filosofia. Il pensiero allusivo, attraverso il quale prendono corpo le intuizioni nietzscheane, si congiunge con gli inizi della filosofia³, e, in comune con questi, ha anche il fatto di non procedere ossessivamente di causa in causa attraverso quello che, in seguito, si cristallizzerà come il *dar ragione*.

“Polis” è, quindi, allo stesso tempo, la risultante della comunicazione interumana — quale scaturisce dalla paura che gli uomini sperimentano, vedendo compromessa la loro stessa conservazione — e la premessa della comunicazione stessa, la sua condizione di possibilità: i significati, per essere rettamente intesi, sono a monte formulati con l’intento della loro comprensione. Ecco, allora, che ciascun uomo dirà le parole, e poi lo stesso farà con gli enunciati, che potranno essere comprese; soltanto queste e non altre, non, quindi, quelle parole permeate dalla fantasia nelle quali si sente il timbro personale del plasmatore del linguaggio. Per “fantasia”, infatti, occorre intendere la stesso linguaggio metaforico; meglio ancora, lo stesso

3. Jaspers ha scritto pagine di grande rilievo su Eraclito (all’interno delle quali ha insistito sul pensiero allusivo): K. JASPERS, *Die Grossen Philosophen*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1957 (la seconda ed. è del 1964), tr. it. di F. Costa; ID., *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pp. 720–9. Ci sembra opportuno riportarne alcuni passi: « Eraclito non distingue espressamente i modi in cui gli opposti sono legati l’uno all’altro, le forme in cui passano l’uno nell’altro né il senso in cui si può parlare di identità degli opposti. Egli è guidato dalla grande intuizione che vede ogni ente sotto forma di opposizione, poi l’opposizione come unità di opposti, e infine tutte le opposizioni come l’unica unità onnicomprensiva nella divinità. Il suo tema non è costituito da una logica metodica delle opposizioni (dialettica) anche solo abbozzata, ma dalla grande visione che è dappertutto una e se stessa » (p. 722), « Il pensiero eracliteo non è una costruzione sistematica ma una intuizione di pensiero formulata in diverse sentenze. Al di dentro di un modo di pensare onnicomprensivo appaiono certi abbozzi formulati in brevi proposizioni. [...] In Eraclito si verifica una chiarificazione che procede come a scatti ed emerge con la coscienza dell’intellezione più profonda. Le sue domande contengono già le risposte. I problemi non vengono sviluppati ma sono annunci delle risposte. L’ethos di Eraclito si nutre pensando sul fondamento dell’essere, sul logos, sul sophon. Questo pensare è una richiesta » (pp. 727–8). E di eguale importanza sono le pagine dedicate al rapporto Eraclito–Parmenide (pp. 740–4) nelle quali l’Autore contesta — a nostro avviso del tutto giustamente — l’immagine stereotipata che li vuole contrapposti. Contro la concezione manualistica dell’opposizione netta tra i due pensatori si vedano anche M. RUGGENINI, *Il pensiero e l’origine*, saggio che introduce M. HEIDEGGER; E. FINK, *Heraklit*, Vittorio Klostermann GMBH, Frankfurt a. M. 1970 (il volume raccoglie un seminario tenuto all’Università di Friburgo nel semestre invernale tra il 1966 e il 1967), tr. it. di Mauro Nobile e a cura di Mario Ruggenini, *Dialogo intorno a Eraclito*, Coliseum Editore, Milano 1992, pp. 3–24, in particolare pp. 8–9. Per Ruggenini, lo stesso Nietzsche cade, per un eccesso di semplificazione, in questo errore (p. 8).

linguaggio, in quanto, a ben vedere, ogni dire non è altro che un dire metaforico. Ogni parola non è, dunque, altro che una metafora — si tratti dei “concetti sommi”, come il concetto di Dio, o del Bene, ecc., oppure di qualsiasi parola che viene utilizzata, quotidianamente, dagli esseri umani. Le parole del senso comune, a ben vedere, non sono altro che delle metafore; discende da questa linea interpretativa la conseguenza che anche — o, meglio, soprattutto — la parola più asettica, il concetto il più arido possibile, non sia altro, appunto, che metafora. Lo ribadiamo: non è possibile alcun dire al di fuori del linguaggio metaforico; il linguaggio metaforico fa, infatti, tutt'uno con lo stesso linguaggio. Con ciò, la “fantasia”, come viene chiamata da Nietzsche, è all'opera, quindi, tanto in merito alla produzione artistica — nel linguaggio poetico, dunque — che in quello scientifico: anche la scienza, a questo punto della nostra indagine, va riconosciuta come un ventaglio di metafore, in quanto non vi è alcuna parola che sappia porsi al di fuori del linguaggio, inteso come luogo della creazione–produzione di metafore.⁴ Si noti che detto linguaggio metaforico è, secondo Nietzsche, a disposizione dell'uomo: questo, oltre ad essere un tratto squisitamente moderno della speculazione nietzschiana, è, altresì, quanto distinguerà Nietzsche da pensatori, a lui successivi, quali Heidegger e Gadamer. Nietzsche non ha ancora compreso, infatti, che *il linguaggio parla*, e che, quindi, non essendo l'uomo all'origine del proprio dire, viene meno qualsiasi concezione del linguaggio che, in ultima analisi si riferisca alla volontà di potenza.

La questione filosofica di primissimo piano subisce qui un cambiamento radicale: non ci chiediamo più, infatti, perché l'essere umano parli attraverso delle metafore, piuttosto che affidarsi all'esattezza scientifica, e questo in quanto sappiamo oramai della continuità profonda che lega i due ambiti — arte e scienza — tra loro; no, ora lo snodo fondamentale è: perché l'uomo adopera *certe* metafore, *invece* di altre. La risposta che Nietzsche ci fornisce consiste nel mettere in luce come alcune metafore promuovano la vita: un uso specifico del linguaggio, quindi, viene riconosciuto come favorevole alla vita, viene ad essere il fattore per eccellenza di promozione della vita. Si permane nella vita proprio in quanto si è in grado di esprimersi con precisione, detto altrimenti, di identificare le cose — e noi stessi. Continuare a vivere, viene così a dipendere dall'impiegare certe espressioni; di contro, mette in pericolo la propria esistenza chi cerchi l'invenzione poetica.

4. Cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, il Mulino, Bologna 1960.

Questi artifici — le metafore — non saranno lasciati soltanto all'opera poetica; la poesia non sarà con ciò abbandonata del tutto: essa inizierà a guadagnare un proprio spazio, e con esso una certa legittimità, quando gli strumenti linguistici — volti alla conservazione dell'essere umano — avranno raggiunto un determinato grado di precisione e, quindi, di stabilità. La poesia è, dunque, possibile soltanto una volta che l'uomo sia riuscito nel tentativo di garantirsi dal divenire, e non prima; si stabilisce così una parentela — imprevedibile — su di un altro terreno tra Nietzsche e Platone: la poesia è un luogo nel quale l'uomo va contro se stesso, e, in ultima analisi, essa rappresenta un pericolo per l'essere umano.

Abbiamo accennato alla stratificazione della *polis*, volendo trasmettere l'immagine delle diverse componenti, che si ritrovano nello spazio aperto dal concetto; altri caratteri sono visibili solamente approfondendo la linguisticità della *polis* ovvero, lo ripetiamo, il fatto che la *polis* di cui parla Nietzsche vada intesa a partire dal linguaggio, e non certo sotto l'aspetto della filosofia politica.

Ed anzi, comprendere la *polis* come un aggregato umano, sorretto da leggi come da regole non scritte, risulta possibile proprio grazie a quell'intesa che si realizza tra i parlanti, dove ogni uomo trasmette all'altro i timori e la paure che lo abitano, e, così facendo, può difendersi efficacemente da essi. Possiamo dire che la "fantasia" — da leggersi qui come l'insieme delle metafore poetiche — è estromessa dai confini della *polis*, ma, in questo allontanamento, non è lasciata sola: ad accompagnarla è, infatti, il divino⁵.

Si presti particolare attenzione: non ogni metafora viene estromessa dalla *polis*, perché fare ciò significherebbe, semplicemente, evitare di parlare; ad essere bandito, è soltanto il linguaggio poetico, mentre quello scientifico — ovvero il linguaggio preciso, potremmo anche dire il linguaggio corrente — viene, ovviamente, mantenuto.

5. Che per la filosofia sia, invece, necessario riprendere la frequentazione del divino è quanto ha messo in luce M. RUGGENINI. Soprattutto, cfr. *Id.*, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Mondadori, Milano 1997, in particolare pp. 82–6, 101–5. Ne riportiamo alcuni brani per meglio inquadrare il rapporto del pensiero con il divino: « Il divino provoca a pensare: questo è l'evento inaugurale della filosofia, nella misura in cui il pensiero, di cui il divino la chiama a rispondere, si determina nella forma dell'ascolto e dell'interrogazione delle parole come parole dell'altro » (p. 84), « Il divino provoca a pensare in quanto annuncia il meraviglioso dell'esistenza — la sua appartenenza al mondo, dunque al suo incanto, ma al contempo al suo enigma » (p. 104). Inoltre, cfr. anche: G. PENZO, *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Pàtron Editore, Bologna 1973.

Del resto, alcune metafore vengono impiegate in quanto esse sono “moneta corrente”, mentre sono tralasciate quelle che non conoscono una diffusione altrettanto ampia — ovvero il dire poetico in senso pieno.

Il sacro è *intraducibile* nelle parole degli uomini e nelle articolazioni che imprimono forma ai discorsi; l'unica modalità possibile attraverso la quale guardare ad esso, rimane quella di considerarlo al di fuori dei criteri con i quali l'uomo si è finora accostato al divino. Ma il sacro, la stessa religiosità, non si lascia inglobare in alcun modo dalle speculazioni metafisiche e mantiene una linea propria. Il sacro, inoltre, non è metafisica perché non condivide, in nessun modo, la fuga di questa dalla vita:

Il culto pagano non è una riconoscenza alla vita e di affermazione della vita? Il suo supremo rappresentare non dovrebbe essere un'apologia e una divinizzazione della vita? Un tipo di spirito ben riuscito e traboccante, estatico ... Un tipo di spirito che raccoglie in sé le contraddizioni e i problemi della vita e li redime? Qui io pongo il Dioniso dei Greci: l'affermazione religiosa della vita, della vita intera, non negata né dimezzata; che l'atto sessuale suscita pensieri di profondità, di mistero, di rispetto, è tipico.⁶

Il sacro, dunque, come non è metafisica, così non è neppure quanto risulta dal “patto sociale”. Un sacro che, semplicemente, so-stanziasse la comunicazione interna alla polis non sarebbe, infatti, altro che la dimensione in grado di rispondere positivamente alle inquietudini dell'esistenza, essendo la polis nient'altro che un argine innalzato contro il negativo, contro l'imprevedibile insito nella stessa vita.

Da quanto andiamo dicendo, si può intravedere — a rovescio — un quadro teorico di che cosa, allora, sia il *giardino di Epicuro* per Nietzsche. Come primo rilievo, ci tratteniamo sul suo carattere sacro, ovvero sulla fantasia (ovvero la gamma di metafore) che, continuamente, abita la Natura, quando questa sia percorsa dal flusso del divenire — ora libero di esprimersi, senza essere imbrigliato nelle parole e nella proposizione grammaticale che, invece, lo trattengono dall'entrare nella polis:

Ma occorre comprendere che il pensiero, che ha fatto di queste regole del dire e della logica i principi della realtà o dell'essere, ha seguito le richieste d'una ragione d'identità pregiudicata da un modello cosalistico di

6. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 1052.

realtà, bloccato entro i limiti dell'alternativa tra ciò che sta e ciò che diviene, piuttosto che quelle d'una verità che non si misura sulla permanenza della sostanza e che resta pertanto da pensare al di là delle costruzioni speculative che si sono elevate su quelle basi all'apparenza incrollabili.⁷

Inoltre, l'accenno che Nietzsche riserva al mito è tutto interno al perimetro del "giardino di Epicuro", il che porta quest'ultimo a distinguersi ulteriormente dalla polis, la quale fa, invece, della ragione l'unica forma di analizzare il suo ritmo.

Occorre ora tracciare l'equivalenza tra il "giardino di Epicuro" ed il divenire: il "giardino" è, infatti, quella dimensione che il pensiero metafisico non ha saputo accogliere; esso, quindi, è rimasto ai margini delle attività degli uomini: la geografia è qui linguistica; tutti gli elementi che concorrono a formare il linguaggio, criticati dal filosofo uno per uno (parole, grammatica, soggetto grammaticale), scandiscono il perimetro oltre il quale non ci si può avventurare. Ma questo precetto sottrae all'essere umano molto più di quanto non dia. Eppure, anche soltanto per riconoscere questo amaro bilancio, bisogna essere abitanti di un altro tempo, per così dire, occorre sapersi, per Nietzsche, collocare dalla parte dei costruttori di un nuovo linguaggio. Questo, almeno, l'Autore lascerà intendere nel *Crepuscolo degli idoli*. Questo tempo, questa nuova condizione umana, il mondo ancora non conosce, ma non sarà lo stesso Nietzsche, come vedremo, a condurci ad essa.

Il pensiero utilitaristico può progettare e utilizzare le proprie ipotesi di lavoro solo là dove tutto è abituale e il più possibile identico. Solo in un simile contesto tutto è prevedibile e quindi impiegabile secondo ragione per la soddisfazione più ampia possibile.

Ma che ne è delle cose in se stesse disinnescate dalla catena utilitaristica in cui l'uomo le ha inserite? Per saperlo abbiamo bisogno di un nuovo linguaggio perché quello a disposizione non ci offre il senso delle cose stesse, ma il significato che esse assumono all'interno delle nostre costruzioni.⁸

I due ambiti della polis e del giardino di Epicuro, si presentano come altrettanti modelli di "essere umano"; due tipologie umane

7. M. RUGGENINI, *Negatività del vero. Dialettica ed ermeneutica della finitezza* in Lucio Cor-tella, Mario Ruggenini e Alessandro Bellan (a cura di) *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli Editore, Roma 2005, pp. 85–113 (la citazione è a p. 98).

8. U. GALIMBERTI, *Utilità*, in *Id. Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 290–293, p. 292.

diversissime si scontrano nei pensieri del filosofo. Ovvero, da una parte, abbiamo il cittadino, per usare un termine decisamente posteriore, e, dall'altra, l'uomo che non si è ancora separato dalla natura, che non ha reciso il cordone ombelicale, per così dire, che lo lega ad essa. Stiamo parlando del fatto che il linguaggio è qui considerato come l'elemento distintivo dell'uomo — offertogli però, lo si tenga presente, dalla stessa Natura. L'essere umano ha — naturalmente — il logos come ciò che lo distingue dal resto della realtà⁹.

Polis e *giardino*, quindi, si differenziano ulteriormente a seconda che l'uomo senta, o meno, la sua linguisticità in continuità con la natura¹⁰; con la polis, in altri termini, viene rifiutato quel legame che il giardino concede. Le differenze, a questo punto, nonostante quelle che abbiamo già trattato, sono ancora lontane dall'essere esaurite, e, con tutta probabilità, è rimasta da indagare quella più importante, che, da sola, ci mostra perché l'uomo occidentale, figlio del convincimento del genitore greco, abbia imboccato una direzione tanto lontana da quella che avrebbe potuto percorrere, se quel primo uomo avesse imboccato l'altro sentiero.

Sono qui in gioco due filosofie non solo distinte ma contrapposte: per coglierle nella loro ossatura, in modo da farne risaltare gli elementi caratterizzanti, le inquadrriamo come “pensiero identitario” e “pensiero figurativo”. Una doppia esclusione, quindi, per la quale *polis* e *giardino* sono gelosi delle rispettive caratteristiche, e non concedono, ancora, quella contaminazione che sarà poi la “vita” con il suo continuo conferimento di senso a richiedere. Infatti, le grandezze poste dall'Autore sotto il segno dell'alternativa ineludibile, saranno

9. Il riferimento è, ancora, ad ARISTOTELE: cfr. *Pol.*, I (A), 2, 1253 a 10 sgg.

10. Il filosofo abbandona presto quella concezione provvidenzialistica della natura che qui esprime: « Ogni volta che mi inoltro nel santuario della natura mi coglie un pensiero: tutti questi splendori sono creati per noi, per noi si ergono queste anguste volte ombrose, per noi risplende il sole e brilla la luna » (F. NIETZSCHE, *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, tr. it. Milano 1977). Questo riferimento alla natura dev'essere affiancato a due aforismi nei quali Nietzsche mostra ciò che intende con essa: non uno stadio precedente da riattivare ma un qualcosa ancora sconosciuto, e dunque da raggiungere: « La naturalizzazione dell'uomo nel XIX secolo. Non “ritorno alla natura”: perché non c'è mai stata sinora un'umanità naturale. La scolastica dei valori innaturali e contro natura è la regola, è l'inizio; alla natura l'uomo giunge dopo lunga lotta: non si “ritorna” mai... La natura: cioè osare di essere immorali come la natura. » (F. NIETZSCHE, FP 10.53, autunno 1887), « Parlo anch'io di “ritorno alla natura”, quantunque questo non sia propriamente un retrocedere, quanto invece un andare in alto — in alto verso l'eccelsa, libera, e anche tremenda natura e naturalità, una natura che gioca e può giocare coi grandi compiti. » (F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, § 48).

dallo stesso Nietzsche composte altrove nella dinamica che vede, progressivamente, il non-senso colorarsi delle tinte del senso,¹¹ e, per rimanere alle immagini del pensatore, la polis guadagnare terreno sulla natura. Un guadagno — è bene sottolinearlo — mai completo e mai concluso, in quanto parallelo al continuo ripresentarsi del non-senso.

Dobbiamo precisare che la stessa “volontà di potenza” è più il frutto del pensiero calcolante che di quello figurativo; nel senso che le metafore, che pur sono rivalutate profondamente da Nietzsche, si trovano a trasfigurare un’architettura di pensiero consolidatasi nei secoli. La filosofia — dove con questo termine è da intendersi quel sapere basato sul chiedere e dare ragione — ha conosciuto uno sviluppo ed un’espressione delle proprie potenzialità certamente maggiore rispetto al corso del pensiero metaforico, al punto che quest’ultimo ha potuto avere percorsi sotterranei, ed anzi è arrivato al grado di “filosofia” solamente con quegli autori esterni al filone tradizionale che ha monopolizzato il pensiero nei secoli.

La stessa concezione nietzscheana della volontà di potenza, risente di questa egemonia (in altri termini dello sviluppo decisamente minore del pensiero figurativo rispetto al pensiero calcolante): la componente del senso necessaria alla volontà di potenza, non è altro, a ben vedere, che la strutturazione filosofica immediatamente precedente, se non contemporanea, a Nietzsche. La griglia di filtraggio del non-senso può essere esemplificata attraverso i nomi di Aristotele e, soprattutto, di Kant quanto al grado di profondità raggiunto nell’analisi delle categorie che, appunto, vanno a comporre detta griglia.

L’insistere ad opera di Nietzsche sul conferimento del senso, da parte del soggetto, ad una dimensione che gli resiste (la natura), e non giudicare questo atteggiamento, piuttosto, come un errore prolungato (alla stregua si altri errori indicati da Nietzsche), può essere letto come l’adesione agli argomenti portati da una potente tradizione di pensiero — quella moderna — che, nonostante le sue diversificazioni (sulle quali l’Autore, però, non si sofferma, cogliendo, invece, l’atmosfera di fondo, il tratto unificante, di tale tradizione), presenta delle significative costanti. Ci riferiamo, in particolar modo, alla comune insistenza, che si è verificata all’interno della Modernità filosofica, sulla coppia soggetto-oggetto, come anche al, conseguente, conferimento di senso.

11. Cfr. *supra*, pp. 24-6; nelle quali trattiamo la questione del soggetto.

Il filosofo non intende fare tabula rasa per proporre, con il suo tentativo della volontà di potenza, un qualcosa di completamente inedito, sganciato da quanto i predecessori hanno offerto; questo sarà piuttosto l'esito della sua critica linguistica, la quale vedrà il pensatore incapace di sottrarsi alla seduzione di un pieno inizio. La critica linguistica richiede, però, dei nuovi strumenti espressivi ed, inoltre, una nuova strutturazione dei pensieri medesimi:

La sua operazione di dissolvimento della forma linguistica, divenuta arbitraria, della filosofia sistematica, consiste nel tentativo, dettato dallo stato di bisogno del pensiero contemporaneo, di un ripristino della necessità linguistica. [...] Nietzsche si sente intimamente obbligato a un nuovo esperimento sulla contingenza del linguaggio, e proprio per questa ragione non possiede un sistema, sebbene scriva in aforismi, bensì lo ricerca con la contingenza necessaria della saggezza della massima.¹²

Vediamo meglio: totalmente nuovo è, infatti, solamente ciò che è privo di relazioni, ovvero *assoluto*; si comprende perfettamente come il nuovo linguaggio non possa essere in alcun modo assoluto, in quanto a monte presuppone proprio gli errori sedimentati nel linguaggio corrente, nel "vecchio" linguaggio. Pensarlo come assoluto equivarrebbe ad "abbandonare la scala", per dirla con Wittgenstein¹³.

Inoltre, proprio la possibilità di un nuovo linguaggio esclude tutta la serie di riferimenti da Nietzsche dedicati al rapporto che lega la verità all'errore, come pure l'interrogazione del concetto di *fedé*. Il "nuovo linguaggio" è, quindi, il disconoscimento del ruolo dell'errore come necessario alla stessa vita biologica — ma, come afferma lo stesso Nietzsche, "*Sapere l'errore non elimina l'errore*"¹⁴. E, del resto, non possiamo certo dimenticare l'esplicito apprezzamento rivolto dall'Autore all'errore:

L'errore ha reso l'uomo più profondo, delicato e inventivo, da produrre un tal fiore come le religioni e le arti. Il puro conoscere non sarebbe stato in grado di farlo.¹⁵

Se Nietzsche rimane nelle maglie della metafisica, invece di guadagnare una prospettiva ermeneutica, ciò è dovuto proprio al fatto

12. Cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 15.

13. Discuteremo, più avanti, questa proposizione wittgensteiniana.

14. F. NIETZSCHE, FP 81, II.267.

15. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, I, 29.

di ritenere di potersi basare su di una realtà prelinguistica¹⁶, sulla quale premere per edificare il tentativo — titanico — di un nuovo linguaggio.

16. Ruggenini discute, a più riprese, la stessa possibilità di un contenuto *prelinguistico*, riferendosi direttamente al pensiero nietzscheano: M. RUGGENINI, *La fede nell'io e la fede nella logica. La questione onto-logico-grammaticale nel pensiero di Nietzsche*, in: Giulio SEVERINO (a cura di) *Il destino dell'io*, Il melangolo, Genova 1994, pp. 83–120, in particolare p. 103 (dove Ruggenini coglie lo snodo della questione: nella sua “filosofia della miseria del linguaggio”, Nietzsche « si ritrova infatti nell'illusione metafisica di poter diffidare del linguaggio in nome di un'esperienza della “realtà”, che rivela la fallacia delle parole e dei discorsi »). Si vedano, inoltre, le giuste obiezioni che Ruggenini muove a questo modo di pensare (pp. 102–11, *passim*). Similmente, Ruggenini investe della medesima critica anche il neoparmenidismo: cfr. ID., *Il discorso dell'altro*, cit, nella nota n. 11 a p. 25.

Una breve nota sulla violenza

Soltanto qualche parola sulla violenza in Nietzsche: il filosofo per molti aspetti si fa portatore di una concezione della natura¹ per la quale questa va letteralmente aggredita allo scopo di essere, dopo una prima resistenza, ricondotta sotto il volere–dominio dell'essere umano.

Ecco, allora, i deboli di ogni genere (giovani, vecchi, operai, ecc.) in prmissima fila per essere tritati — nient'altro che carne nel tritacarne.

A Nietzsche non viene in mente che queste categorie non sono deboli per natura, ma sono state rese deboli — e che le motivazioni di ciò sono umane, troppo umane.

Certo, Nietzsche ha apertamente elogiato un simile atteggiamento di oppressione — in quanto non ha saputo, come invece ha fatto altrove, portarsi al di sopra delle opinioni del proprio tempo. Egli lo ha fatto in più e più luoghi; occorre però riconoscere l'*aria del tempo* che si può respirare in simili considerazioni. Ma senza che questo suoni, in alcun modo, come un sottrarre il filosofo alle sue responsabilità: dobbiamo, anzi, essere capaci di prestare attenzione alle molte facce del prisma Nietzsche, anche a quelle decisamente meno riuscite, — dove con “meno riuscite” intendiamo qui anche mancanti di originalità, banali, oltre che moralmente condannabili. Su tutti, si tenga presente il seguente passo (un passo decisamente orribile! e purtroppo non il solo) contenuto nel *Crepuscolo degli idoli*:

La questione operaia. — La stupidità, la degenerazione, in fondo, dell'istinto, che è oggi la causa di tutte le stupidità, sta nel fatto che esiste una questione operaia. Su certe cose non si pongono questioni: è il primo imperativo dell'istinto. — Non riesco assolutamente a vedere fino in fondo che cosa si voglia fare dell'operaio europeo, dopo che di lui se n'è fatta anzitutto una questione. [...] Ma che cosa si vuole? — domandiamo ancora una volta. Se

1. Va riconosciuta però l'impossibilità di arrivare ad una concezione unitaria della natura in Nietzsche: per degli aspetti certamente non riferibili alla violenza (o almeno non direttamente).

si vuole uno scopo, si devono volere anche i mezzi: se si vogliono schiavi, si è folli a educarli da padroni.²

Difronte a simili ragionamenti, tornano alla mente le affermazioni di Lukacs in merito a Nietzsche che, di seguito, riportiamo:

Il pensiero filosofico di Nietzsche è rivolto fin dal principio contro il socialismo e la democrazia. Questa presa di posizione e queste prospettive di Nietzsche rappresentano il fondamento della sua concezione del mondo greco. Ivi si coglie chiaramente la sua opposizione alle tradizioni rivoluzionarie dello sviluppo borghese. Dove non pensiamo, in prima linea, al principio del dionisiaco, per cui questo giovanile diventò celebre; tale principio è qui, nelle parole di Nietzsche stesso, ancora un elemento della sua "metafisica da artisti"; esso acquista una reale importanza solo dopo che il superamento della decadenza è diventato il problema centrale del Nietzsche maturo. Qui vanno messi in evidenza quelli elementi sulla cui base egli abbozza la nuova immagine del mondo greco. In prima linea di trova la concezione secondo la quale la schiavitù è necessaria per ogni vera civiltà.³

Per quanto ci riguarda possiamo tranquillamente dire che, anche alla luce dell'aforisma sulla "*questione operaia*", Lukacs non avesse tutti i torti. Percorrere l'Ottocento per trovarne, non tanto la legittimazione della violenza, quanto una vera e propria apologia di essa basata sull'esaltazione della crudeltà finalizzata a nient'altro che a se stessa, richiederebbe, anche solo limitandosi a degli accenni, pagine e pagine. Così, fermandoci alla cerchia dei pensatori che hanno direttamente influito sulla formazione di Nietzsche, ricordiamo come lo storico dell'arte e del Rinascimento Jakob Burckhardt⁴ non condannasse la violenza, quando ad esercitarla fossero i grandi protagonisti

2. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, § 40.

3. G. LUKACS, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), tr. it. *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959, p. 392.

4. Così, E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tr. it. di Eraldo Arnaud (dall'originale dattiloscritto tedesco) *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, IV (*I sistemi posthegeliani*), Einaudi, Torino 1978, pp. 416-9; in quest'opera, Cassirer dedica una ventina di pagine a Burckhardt (pp. 406-28, in particolare pp. 413 sgg.). Di Burckhardt si veda: J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stoccarda 1905, tr. it. di Maria Teresa Mandalari, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002. Inoltre, sui rapporti Nietzsche-Burckhardt si veda: F. NIETZSCHE; J. BURCKHARDT, *Carteggio* (a cura di Mazzino Montinari), SE, Milano 2003 (con in appendice: lettere di Burckhardt dove tratta di Schopenhauer e Wagner ed il carteggio Nietzsche-Taine); K. LÖWITZ, *Jakob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936), ora in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. VII, pp. 39-362, tr. it. di L. Bazzicalupo, *Jakob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991; R. ROSSI, *Nietzsche e Burckhardt*, Tilgher, Genova 2003 (anche se

di un'epoca. Corollario di questa idea è il pensiero che attraverso la morale non si riesca a cogliere il cuore pulsante di un periodo storico.

questo lavoro ha più che altro un carattere riassuntivo); mentre Safranski nel *Nietzsche* (Hanser Verlag 2000, tr. it. di Stefano Franchini, *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, Longanesi, Milano 2001) menziona solamente Burckhardt a proposito della coppia apollineo-dionisiaco (p. 64). Giustamente, Safranski si occupa a lungo del legame che ha unito il giovane Nietzsche ad altri esponenti della cultura, su tutti ovviamente, Schopenhauer (in particolare pp. 36-43) e Wagner (pp. 48-53, 58, 81 sgg.) ma l'omissione, praticamente totale, di ogni riferimento a Burckhardt ci sembra ingiustificabile.

Le parole della filosofia

Noi Tedeschi saremo hegeliani anche se non ci fosse mai stato un Hegel, nella misura in cui (a differenza di tutti i latini) attribuiamo istintivamente al divenire, all'evoluzione, un significato più profondo e un valore più ricco di quanto non facciamo con ciò che "è" — quasi non crediamo che il concetto di "essere" sia giustificato —; anche perché non siamo inclini a concedere che la nostra logica umana sia la logica in sé, l'unico tipo di logica (vorremmo semmai convincerci che ne sia soltanto un caso particolare, e forse uno dei più straordinari e stupidi).¹

L'inizio di questo aforisma basterebbe, da solo, a riportarci ad una interrogazione circa il rapporto Nietzsche–Hegel, sulle tracce del quale potremmo iniziare col problematizzare la lettera del testo nietzscheano. Dobbiamo davvero credere che l'ostinazione, con la quale Nietzsche ha circuito il tema del divenire, sia stata possibile a prescindere completamente da Hegel? L'interesse per il divenire, quindi, come un fatto tutto *tedesco*? Certamente no. Alcuni autori² concepiscono i due filosofi in stretta vicinanza, quasi in contiguità; le ragioni di ciò sono facilmente intuibili: un analogo modo di intendere Eraclito, dal quale, appunto, ricaverebbero l'insistenza per il mutamento, ma, anche, una esigenza di totalità che li porta a considerare il passato, a non sottrarsi cioè ad una visione di insieme.

A questa consonanza segue, però, repentina un'affermazione di segno inverso: assieme a quanto appena detto, sono evidenziati anche dei motivi di rottura. Si badi, non si tratta di una rettifica, quanto di un ulteriore riconoscimento della complessità della figura di Nietzsche, che resiste ad ogni tentativo di "arrotondamento". Su questo punto, su che cosa cioè consista questa divergenza di Nietzsche da Hegel,

1. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 357.

2. Cfr. J. GRANIER, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris, tr. it. di Alessandro Serra, *Nietzsche*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 46; E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer GmbH., Stuttgart 1960, tr. it. di Pisana Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1993.

la critica non dice; oppure, quando cerca di rispondere, parla della diversità di temperamento quale motivazione³.

Attraverso questi ragionamenti, ci si viene a trovare in un punto morto, e questo accade, a nostro modo di vedere, quando si predilige, a tutti i costi, la genealogia culturale, ovvero ricostruire il discorso verso il basso, dove lo sguardo è volto al pensatore anteriore, e non all'apporto originale del secondo⁴ Ecco che allora Nietzsche dev'essere stato per forza hegeliano, date le premesse, ovvero gli aspetti cui abbiamo fatto riferimento — e, qualora intervengano nuovi elementi a scompaginare il quadro teorico, ci dev'essere di mezzo una motivazione caratteriale o di tipo analogo.

Eppure, a nostro avviso, occorre ricollocare il pensiero nietzscheano, mettendolo in relazione con la modernità nelle sue differenti espressioni filosofiche — e, quindi, non soltanto Hegel ma, altrettanto, Kant. Un Nietzsche, quindi, al lavoro con i grandi pensieri della modernità filosofica, in grado di guardare alla “cosa in sé”, che manterrà nel suo orizzonte di pensiero — anche se considerandola in una accezione particolarissima (e nonostante egli operi svariate critiche all'*in sé*) — ed, anche, alla frattura soggetto-oggetto, che, come noto, percorre l'intera modernità filosofica⁵.

3. Cfr. E. FINK, *op. cit.*, nelle primissime pagine del testo.

4. Non si comporta così S. NATOLI (*Nietzsche e la “Dialettica del tragico”*, in: *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 15–89) nelle pagine dedicate al rapporto Nietzsche–Hegel (pp. 17–27, *passim*, 30–1) riconosce sì la presenza di Hegel, decisiva tra l'altro nel distacco da Schopenhauer (p. 30), ma essa, da sola, non basta a comprendere le posizioni di Nietzsche. Che per Natoli entrambi siano pensatori dialettici è piuttosto un fattore di rottura: a conferma di ciò ecco alcuni passi: « Nietzsche è pensatore dialettico, se non altro perché ha pensato la dialettica sino in fondo. Dopo Hegel, nessuno ha pensato la dialettica con la stessa radicalità di Nietzsche. Ma pensare la dialettica sino in fondo non significa pensare dialetticamente. Almeno non al modo della dialettica hegeliana. Nietzsche, infatti, pensa dopo Hegel e contro Hegel » (p. 17), « Discorrere di Nietzsche pensatore dialettico significa, allora, discorrere della dialettica a partire da lui » (p. 18), « Il confronto con Hegel certamente è ineludibile ed essenziale, ma più per prendere atto di una distanza che per ipotizzare hegelianamente il senso della dialettica. Solo prendendo le mosse da Nietzsche si può comprendere il senso della sua dialettica » (ivi).

5. Torneremo su questi elementi trattando del divenire. Comunque, lo anticipiamo qui, il canovaccio della nostra interpretazione sarà ricavato da: M. RUGGENINI, *Nietzsche: il nichilismo come problema del senso*, “Riscontri”, III, 2–3 (1981), pp. 35–63, in particolare pp. 39 sgg.; *Id.*, *La fede nell'io e la fede nella logica. La questione onto-logico-grammaticale dell'io nel pensiero di Nietzsche*, in: Giulio Severino (a cura di) *Il destino dell'io*, Il melangolo, Genova 1994, pp. 83–119; *Id.*, *Il soggetto del senso: Nietzsche, o la fine della metafisica della soggettività*, in: *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, FrancoAngeli, Milano 1984, pp. 121–47 (in particolare pp. 124–39);

Questo procedimento ci permette di rispettare il lessico inevitabilmente “personale” di ciascun filosofo: che due pensatori utilizzassero le stesse parole (com’è il caso del divenire) non depono, di per sé, a favore di un loro “incontro”, né, a maggior ragione, di un loro accordo:

All’interno di una filosofia si elabora quello spazio ermeneutico sufficiente, in cui un vecchio termine può apparire con un nuovo significato. Altrimenti detto, la filosofia di Nietzsche, come ogni grande filosofia, inaugura uno spazio ermeneutico, che si costituisce come orizzonte di senso non solo per l’elaborazione dei suoi propri significati, ma per la messa in questione di quelli estranei.⁶

La stessa parola cambia di significato quando è tolta dalla cornice nella quale un autore la ha collocata; a poco, anzi a nulla, vale l’identità del registro filosofico nel tempo⁷ quando si vogliono tracciare delle simmetrie e si vuole far parlare negli stessi termini gli uomini di periodi lontani.

Alla luce di queste precisazioni, concludiamo la riflessione sull’aforisma 357 della *Gaia scienza* soffermandoci sul pericolo, che Nietzsche effettivamente corre, di appiattare l’essere sulla metafisica. Egli potrebbe, in altri termini, abbandonarli entrambi — come se non fosse più possibile alcun discorso sull’essere, a prescindere dal riferimento alla metafisica. Vedremo che non sarà così, ma Nietzsche è stato, con tutta probabilità, tentato da tale prospettiva, ed, anzi, egli poteva spingersi in questa direzione già nel periodo dei primi componimenti filosofici; ne sia un esempio il seguente aforisma, contenuto nella *Filosofia nell’epoca tragica dei greci*:

«Il concetto di essere! Come se esso non rivelasse già nell’etimologia della parola la più misera origine empirica! Essere infatti significa in fondo unicamente “respirare” »⁸. Questa sembra essere

Id., *Interpretazione del vero e del falso*, in: *I fenomeni e le parole. La verità finita dell’ermeneutica*, Marietti, Genova 1992, pp. 223–49, (in particolare il primo par. di questo capitolo, pp. 223–9).

6. La citazione è di S. NATOLI, *op. cit.*, p. 18.

7. Tale tesi, cui aderiamo, è svolta da Ruggenini per es. nella nota n. 7 a p. 222 (*Il Dio assente. La filosofia e l’esperienza del divino*, Mondadori, Milano 1997) dove, rivalutando l’opera di Gilson, mostra la variazione che interessa il concetto di essere dal pensiero greco a quello cristiano.

8. F. NIETZSCHE, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci*, § II. Si cfr. quanto scrive S. Bosco COLETOS, *Storia della lingua tedesca*, Rosenberg & Sellier, Torino 2005² (ed. riveduta ed ampliata), p. 14: «La formazione delle espressioni astratte deriva sempre da un valore concreto, fatto

una conferma di quanto scrive Nietzsche, o quantomeno del suo metodo di indagine; ma si veda la nota successiva per la critica a quelle prospettive che considerano l'etimologia quale un punto d'arrivo — e non, come invece dev'essere, di partenza.

E ancora: « L'essere — non ne abbiamo nessun'altra rappresentazione se non come vivere »⁹.

Il ricorso all'etimologia, serve qui a sbarrare all'interrogazione filosofica ogni ulteriore indagine: se il pensiero ha ancora un compito da assolvere, lo ha precisamente nello zittirsi davanti all'evidenza del "dato" etimologico¹⁰. Eppure, sarà lo stesso Nietzsche a tornare sui suoi passi: la critica al concetto di essere¹¹ riguarderà soltanto la metafisica, e non sarà più introiettata a colpire la proposta speculativa del filosofo: così, infatti, Granier:

La critica nietzscheana dell'essere (che scriveremo, per questa ragione, tra virgolette!) porta alla rovina la concezione dell'essere propria dell'ontologia tradizionale, ma senza attentare in alcun modo al privilegio che questo

comune a qualsiasi cultura arcaica. "Pesare" è "ponderare", "pesare" con attenzione [...].

9. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 582.

10. Sia Heidegger, e proprio in riferimento al concetto di "essere", che Gadamer reagiscono alle pretese di chi intende considerare come "definitive" le etimologie. Su Heidegger: cfr. M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete « inattuale » dell'epoca presente*, Bulzoni Editore, Roma 1977, in particolare alla nota n. 15 alle pp. 130-1. Così Ruggenini: « Queste conoscenze non hanno carattere definitivo non tanto perché si possono attendere nuovi dati, ma perché il materiale acquisito può essere letto con occhi nuovi, in quanto può essere sollecitato a parlare da più autentiche questioni di quelle che finora hanno guidato la ricerca. Che è un modo per ribadire l'inconsistenza del mito del dato positivo » (p. 131). È il pensiero, quindi, in particolare nella forma del domandare, a decidere dell'etimologia, e non viceversa. Mentre per Gadamer (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, tr. it. di Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001), è, più che altro, una questione di attendibilità: le etimologie « non possono mai essere verificate perfettamente mediante il linguaggio come tale e il suo uso reale. Per questo, anche quando sono giuste, non valgono mai come prove, ma solo come preparazione dell'analisi concettuale, nella quale soltanto possono trovare un fondamento certo » (p. 134): qui il pensiero sembra soltanto dover correggere degli errori inevitabili. Una posizione critica è anche quella di Derrida: « La semplice etimologia non basta qui a fornire la decisione definitiva, in quanto non si tratta della prima origine e dello sviluppo linguistico di una parola, ma precipuamente di vedere se quella parola [...] non abbia nel corso della vita stessa della lingua, già perduto questo primo significato sensibile » (J. DERRIDA, *Marges — de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. di Manlio Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 294).

11. Anche se nel *Crepuscolo degli idoli*, l'essere viene criticato in quanto "concetto sommo". Cfr. M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete « inattuale » dell'epoca presente*, pp. 117-8.

termine detiene per la determinazione della filosofia nella sua essenza pura (occorre dunque continuare a scrivere: l'Essere, possibilmente con la E maiuscola). Di ciò si può avere una facile prova stabilendo il doppio valore antagonistico che assume il termine essere nei testi nietzscheani a seconda che concerna l'Ideale dell'ontologia metafisica o che sostenga il discorso originale di Nietzsche. È questo un doppio registro che va sempre rispettato.¹²

Abbiamo riportato questa lunga citazione di Granier perché pensiamo che proprio questo “doppio valore antagonistico” dell'essere sia stato scelto da Nietzsche perché necessario allo sviluppo della propria concezione del divenire — qui, però, non si tratta soltanto di «imprimere al divenire *il carattere dell'essere*» [corsivo degli autori]. Vedremo, tra breve, in dettaglio la concezione nietzscheana del divenire: anticipiamo che il concetto di “essere” continua ad essere presente nella filosofia dell'Autore, in quanto esso costituisce pur sempre una delle permanenze di cui abbisogna la “vita”. Questo sia detto, però, sempre all'interno di una dinamica che punta alla sostituzione — in quanto “principio primo” — del divenire all'essere: entrambi i termini (divenire ed essere) saranno mantenuti dal filosofo, soltanto che la preminenza sarà data al divenire. Quanto Granier sostiene, in riferimento al mantenimento dell'essere nella proposta speculativa di Nietzsche, ovviamente, non si basa su quanto ora abbiamo messo in luce. Eppure, la sua concezione, per la quale, appunto, vi è ancora dell'essere nell'economia del pensiero nietzscheano, risulta, a nostro avviso, di grande interesse proprio per la nostra interpretazione.

Il divenire, pensato da solo (senza l'essere), non è bastevole: il flusso in cui il divenire consiste è, infatti, ineffabile: ecco che, allora, il divenire sarà pensato proprio attraverso degli ostacoli (le permanenze) da superare — tra le quali può, quindi, rientrare lo stesso concetto di essere. Proprio perché Nietzsche intende sostituire al principio dell'essere quello del divenire, egli è costretto a mantenere il concetto di essere, pena l'evaporare stesso del divenire.

12. J. GRANIER, *op. cit.*, p. 49.

Le metafore del divenire

La formazione filosofico–musicale¹ di Nietzsche è tutta all’insegna di un’unica idea: la lettura del maestro Schopenhauer, l’ascolto di Eraclito, ma anche l’interesse per la scienza e la passione per la musica si saldano in una convinzione che non sarà mai messa in discussione: il divenire è la cifra del reale.

Se il riferimento ad Eraclito è, ovviamente, il più immediato, non è altrettanto semplice valutarne la consistenza, il peso reale; il nome stesso del filosofo di Efeso porta, infatti, con sé il divenire, ma Eraclito è un formale troppo complesso, anche viste la distanza temporale che ci separa da lui e la forma stessa nella quale si esprime, per essere imprigionato in una formula fissa.

Va riconosciuto, però, che alcune espressioni di Nietzsche, magari particolarmente enfatiche, concorrono ad una lettura erronea, in particolare quando esse siano svincolate dal contesto:

Il passato continua a scorrere in noi in cento onde; noi stessi infatti non siamo se non ciò che in ogni attimo sentiamo di questo fluire. Anche qui anzi, se vogliamo tuffarci nel flusso del nostro essere apparentemente più peculiare e personale, vale il detto di Eraclito: che non si scende due volte nello stesso fiume. È questa una saggezza che, anche se divenuta a poco a poco vecchia, è tuttavia rimasta tanto robusta e verace, quanto lo fu un tempo.²

E, per rimanere sullo stesso tema, richiamiamo un ulteriore pensiero giovanile:

1. Una bibliografia che affronti il tema della musica in Nietzsche sarebbe sterminata. Si consideri quanto scrive Safranski (proprio in riferimento alla musica considerata dall’ottica della filosofia) nel suo *Nietzsche*, cit. — Troviamo fondamentale questa interpretazione di Safranski; inoltre, cfr. il volumetto di Elio MATASSI, *L’idea di musica assoluta. Nietzsche — Benjamin*, il ramo, Rapallo 2007.

2. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, § 223.

Immaginate l'esempio estremo, un uomo che non possedesse punto la forza di dimenticare, che fosse condannato a vedere dappertutto un divenire: un uomo simile non crederebbe più al suo stesso essere, non crederebbe più a sé, vedrebbe scorrere l'una dall'altra tutte le cose in punti mossi e si perderebbe in questo fiume del divenire: alla fine, da vero discepolo di Eraclito, quasi non oserebbe più alzare il dito.³

Si ricordi che, a questo periodo, appartiene anche la sentenza con la quale Nietzsche mette in risalto tutta la sua ammirazione verso Eraclito: « Il mondo ha eternamente bisogno della verità e quindi ha eternamente bisogno di Eraclito, sebbene Eraclito non abbia bisogno del mondo »⁴.

La sola modalità per interpretare Nietzsche, ma anche solo per accostarsi alla sua produzione, è dunque quella di trovarsi in possesso di una robusta strumentazione filosofica — ontologica, in particolare, tenendo sempre a mente che l'Autore è un critico feroce della metafisica, ma anche un suo inconsapevole sostenitore. E, un'altra cosa, non si deve mai estrapolare un singolo aforisma dalla dimensione più ampia nella quale è incastonato: gli aforismi nietzscheani, infatti, non sono un tutto omogeneo — e non potrebbero esserlo. Leggere Nietzsche, ci porta necessariamente a contatto con dei pensieri ed, anche — non dobbiamo nascondercelo — con le loro puntuali smentite: interpretare l'Autore diviene allora un soppesarne le ragioni pro e contro un determinato quadro teorico. Detto questo, da parte nostra, riteniamo che vi sia un filo rosso nel suo lavoro — che vi sia una coerenza di fondo —, anche se si possono ritrovare aforismi di segno opposto.

Ci riserviamo di trattare, alla fine di queste considerazioni, l'influsso che il pensatore di Efeso ha esercitato su Nietzsche: a nostro avviso, lo anticipiamo, la lezione di Eraclito è, su Nietzsche, talmente fondamentale da imprimere una direzione ben precisa alla sua concezione del divenire — di come — si badi — il divenire debba essere strutturato proprio per poter essere divenire.

Per quanto concerne, invece, Schopenhauer, la sua concezione della cosa in sé si adatta perfettamente al divenire, in quanto essa è il rovescio del mondo fenomenico: le forme descrittive di quest'ultimo, infatti, non si adattano in alcun modo ad essa — al punto che della cosa in sé vi può essere soltanto una definizione negativa: di essa

3. F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, p. 7.

4. F. NIETZSCHE, *Sul pathos della verità*, p. 87.

si può soltanto dire che risulta priva delle caratteristiche attribuite ai fenomeni. Se, dunque, la cosa in sé è tutt'altro rispetto all'ente, la si può porre in equivalenza con il divenire. Da Schopenhauer a Nietzsche il passo è, dunque, breve: il linguaggio è, la modalità attraverso cui l'essere umano si raffigura la realtà (considerazione, questa, dal sapore indubbiamente ermeneutico); ma Nietzsche non si ferma a questo rilievo — e finirà per imboccare un vicolo cieco. Egli procede, dunque, "oltre" la realtà linguistica, cercando di ottenere, di raggiungere, quella "cosa in sé" che è il divenire. Ecco perché sosteniamo che, in Nietzsche, vi sia un argomentare di carattere metafisico: se egli si fermasse al rilievo che è il linguaggio a darci la realtà, si muoverebbe all'interno dell'impostazione kantiana (un kantismo, il suo, che però avrebbe guadagnato, ad un tempo, la svolta linguistica: poiché il linguaggio sarebbe il trascendentale, l'a priori in grado di offrire all'uomo la realtà). In questo, Nietzsche si arresta prima della "svolta linguistica", in quanto non ammette che la realtà di cui si è a conoscenza sia data dal linguaggio; al contrario, egli afferma che il linguaggio nega la realtà.

Vi è una realtà "autentica", che l'essere umano non riesce a dire, ma della quale ha pur sempre un'intuizione. La realtà "ultima", si palesa, quindi, al pensatore, una volta che egli sia in grado di scorgere gli artifici che il linguaggio pone in essere con l'obiettivo di promuovere la stessa vita umana. Il linguaggio si sovrappone al divenire, al punto da creare l'illusione dell'essere; questo errore non è, però, una prerogativa esclusiva del filosofo. Tutt'altro: l'uomo che filosofo non è, risulta essere convinto — al pari del filosofo metafisico — che dell'essere vi sia: il credere all'essere è un errore cui siamo condotti dalla stessa lingua che parliamo. L'unica via d'uscita possibile è quella filosofica, nella quale il linguaggio viene rivolto, dal pensiero, contro se stesso, contro i propri presupposti.

Quando Nietzsche si troverà ad escludere, dal suo orizzonte di pensiero, la frattura metafisica che spingeva Schopenhauer a separare il reale in due livelli, non per questo abbandonerà una qualche forma di *in sé* e, dunque, neppure rinuncerà al divenire. La dinamica che, in precedenza, abbisognava di un duplice piano, viene ora riproposta come immanente: ciò che era due, viene ad essere uno, in quanto il tramite non è più la trasformazione della cosa in sé nel fenomeno, ma una dinamica di mediazione pienamente interna alla vita stessa. È la vita a chiedere che delle opposizioni vi siano: e questa richiesta risponde alla finalità di superarle progressivamente.

Facciamo ora un passo indietro. La musica offre, al giovane Nietzsche, una conferma di quanto egli pensa sul piano filosofico; la musica permette, allo stesso tempo, la critica linguistica, come pure il pensiero di un nuovo linguaggio: essa non procede per concetti, al contrario, lavora prescindendo completamente da questi. La musica, tuttavia, dev'essere intesa come un vero e proprio linguaggio: affermiamo questo perché essa è un modo di esprimersi e, appunto, con la sua carica espressiva lascia aperta la possibilità della costruzione — si ricordi la concezione produttivistica — di un nuovo linguaggio che Nietzsche considererà sempre come valida.

Proprio grazie alla sua fluidità, al suo non poter essere catalogata né sotto il genere né sotto la specie, e, ancora, al suo divergere nettamente dalla comunicazione attraverso il canale delle parole, la musica aderisce, come nient'altro, al divenire. Probabilmente, la stessa intuizione di un “nuovo linguaggio” parte da qui, dal tentativo di pensare in musica; del resto:

L'intera filosofia di Nietzsche è il tentativo di tenersi in vita anche quando la musica è finita. Nietzsche vuole creare musica, per quanto possibile, con lingua, pensieri e concetti.⁵

La frequentazione della musica, prendendo questo termine in un significato generale — senza considerare specificatamente Wagner, piuttosto che diversi altri autori conosciuti a fondo da Nietzsche — conferma la teorizzazione ontologica del filosofo; potremmo anche dire così: l'elemento musicale testimonia la presenza di una componente che prescinde dal linguaggio — dai suoi componenti atomici, le parole, o meglio, i concetti, fino alla strutturazione grammaticale. “Cogliere” questa componente è il compito al quale si dedica Nietzsche: occorre, a questo punto del nostro discorso, chiedersi perché il filosofo intenda *afferrare* il divenire.

Bisogna ricordare che il divenire e l'uomo si trovano, inizialmente, nella prospettiva metafisica, in una posizione di reciproco disinteresse, ovvero sono esterni l'uno all'altro: il divenire è quella “cosa in sé” che, sin dal saggio *Verità e menzogna in senso extramurale*, il filosofo ha osservato essere privo di conseguenze per l'uomo. Mentre l'uomo, per il fatto stesso di parlare — dove le parole si saldano agli enti, nominando le cose — si trova a dover mentire per prolungare la sua stessa esistenza.

5. R. SAFRANSKI, *Nietzsche*, cit., p. 7.

Ecco che nella soluzione di questo problema interviene la frequentazione nietzscheana di Eraclito, il quale offre all'Autore un vero e proprio modello riguardo al "comportamento" (teorico) da tenersi rispetto ad un divenire che, a male pena, si lascia *immaginare* verbalmente e nient'altro. Intendiamo dire che Eraclito non trasmette a Nietzsche solamente una predilezione dell'intuizione, a scapito quindi della ragione, come vorrebbe la concezione che vede Eraclito come l'oscuro per eccellenza. No, il pensatore di Efeso fa capire a Nietzsche come sia necessario conferire una qualche struttura, per quanto possibile, all'intuizione (che oramai non è più sufficiente!) del divenire. Chi manca del tutto questo elemento è per es. Lukacs, il quale considera Nietzsche fermo alla mera intuizione:

Per Nietzsche, la critica dell'intelletto mediante la propria contraddittorietà — la grande scoperta dialettica di Eraclito — s'identifica semplicemente con la sovrana supremazia dell'intuizione rispetto alla ragione.⁶

Conosciamo i limiti che Nietzsche imputa alla ragione, ma non per questo egli approda ad una prospettiva irrazionalistica, come vuole, invece, Lukacs; occorre saper guardare oltre questa — davvero troppo facile — equivalenza. Che Nietzsche poi non si fermasse certo all'intuizione, lo si comprende, anche, attraverso quanto scrive Deleuze a commento del tema che andiamo esaminando:

Un gioco di immagini non si è mai però sostituito in Nietzsche al gioco più profondo dei concetti e del pensiero filosofico. Benché il poema e l'aforisma siano le due forme espressive di Nietzsche, esse sono in rapporto con la filosofia.⁷

Ma è grazie a Jaspers che possiamo immetterci nella giusta direzione: egli, infatti, rincara la dose rispetto a quanto già sosteneva Deleuze:

Con la "dissoluzione della ragione" Nietzsche ha creato un nuovo inizio: si tratta della via per trovare una ragione più profonda; una nuova gigantomania deve sorgere nel filosofare. In ogni anima che si desta in questa epoca deve essere combattuta questa battaglia. Essa ha però un duplice aspetto: la ragione, che diventa nuovamente certa di se stessa, lotta con l'essenza

6. G. LUKACS, *La distruzione della ragione*, cit., p. 392.

7. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, tr. it. di Fabio Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 47.

della notte, che fa parte di essa e senza la quale essa stessa perderebbe il suo contenuto; e nello stesso tempo lotta contro il proprio nemico in quanto radicale non-ragione e anti-ragione.⁸

Vediamo meglio quanto Jaspers ci consegna. Tralasciando il tono, a tratti un po' banale, come dove chiama in causa la battaglia e la notte, apprezziamo molto quanto Jaspers va sostenendo: si tratta, infatti, di capire che a questa *nuova ragione* — in grado di raggiungere il divenire — occorre una strutturazione ferrea, una coerenza interna, una legalità.

Se la ragione — metafisicamente intesa — ha dimostrato varie inadeguatezze, in particolare attraverso una lunga serie di astrazioni — tra le quali addirittura le stesse azioni, e, quindi, proprio lì dove ci si potrebbe credere svincolati dalle speculazioni — la questione non si risolve con ciò ribaltandola semplicemente nel suo opposto. Qui non si torna in alcun modo indietro; ma occorre procedere in avanti: interpretiamo in questo modo Masini, sapendo di forzarne la lettera:

L'uomo che ha ucciso la legge è divenuto egli stesso la legge ed è schiacciato sotto il peso di una tremenda responsabilità. Ma come può l'uomo essere "la" legge e che senso può avere ancora questa parola, se la legge è sempre l'"Altro" a cui fino a quel momento aveva prestato umilmente obbedienza? [...] L'uomo che ha ucciso la legge deve necessariamente essere qualcosa di più che la legge stessa.⁹

Ecco allora che l'uomo che vuole "rendere" il divenire deve necessariamente essere qualcosa di più rispetto a colui che si lascia guidare dalla ragione. Non è bastevole, quindi, l'intuizione: il filosofo non si accontenta di un netto rifiuto della strumentazione metafisica; ma allora, continuiamo a chiederci, in che cosa possa consistere il debito — profondo — di Nietzsche nei confronti di Eraclito. L'intuizione non esaurisce il compito del pensiero: è il pensiero a trarre da essa alimento; piuttosto che essere lasciata a se stessa (e questo è, lo ripetiamo, il pensiero di Lukacs). L'intuizione diventa ciò a cui il pensiero deve conformarsi (e su questa via potrebbe collocarsi anche Jaspers, almeno per il passo che abbiamo preso, precedentemente, in esame).

8. K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1935), tr. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996, p. 205.

9. F. MASINI, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna 1978, pp. 169-70.

Si sta delineando lo snodo fondamentale della questione, è arrivato il momento di chiamarlo con il suo nome: un *presupposto*¹⁰ guida, infatti, il filosofare nietzscheano. E, va detto, Nietzsche si trova nella piena consapevolezza di lavorare con un presupposto:

È qualcosa di puerile, o addirittura una specie di impostura, quando oggi un pensatore propone una totalità di conoscenze, un sistema; siamo troppo accorti, per non portare dentro di noi il dubbio più radicale sulla possibilità di una tale totalità. È sufficiente se ci accordiamo su di una totalità di presupposti di metodo: su “verità provvisorie”, sul filo delle quali vogliamo lavorare; così come il navigatore dell’oceano tiene fermo a una certa direzione.¹¹

E questo presupposto è proprio il divenire in quanto flusso costante¹² ereditato dal pensatore dai maestri (certamente Eraclito, ma pensiamo anche Schopenhauer).

Sempre in merito al divenire di Nietzsche, ci rifacciamo ancora a Jaspers; se qui non viene espressamente impiegato il termine “presupposto” l’argomentare si muove, tuttavia, in questa prospettiva:

Il divenire è la sua visione originaria, astratta, insondabile, per lui sempre evidente, dell’essere: non c’è per Nietzsche un essere fisso ed immobile. [...] Poiché ciò è un’illusione e, in quanto è supposto come qualcosa di stabile e di migliore, svaluta l’incessante divenire, che è il solo essere reale. Il divenire non ha una meta che gli consenta di giungere ad un fine. Esso non è apparenza. In quanto è il tutto, esso è irriducibile. È ciò che è, e nulla oltre a ciò.¹³

10. Sul ruolo dei presupposti nella filosofia cfr. M. RUGGENINI, *Negatività del vero. Dialettica ed ermeneutica della finitezza* in Lucio Cortella, Mario Ruggenini e Alessandro Bellan (a cura di) *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli Editore, Roma 2005, pp. 85–113.

11. F. NIETZSCHE, FP 25.449, primavera 1884. Si tenga presente questo frammento postumo anche nella sua componente negativa, ovvero per la critica al sistema. Sulla critica nietzscheana al sistema, cfr. più avanti.

12. Per l’ipotesi interpretativa che qui proponiamo, e che sarà quella della formalizzazione del divenire come flusso in Eraclito ed in Nietzsche, di grande importanza è stata la trattazione di Platone compiuta da Russell nella *Storia della filosofia occidentale*, pp. 161 sgg. (B. RUSSELL, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen & Unwin Ltd., London 1945, tr. it. di Luca Pavolini, *Storia della filosofia occidentale. E dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall’antichità a oggi*, TEA, Milano 2003). Un’altra modalità di formalizzare il divenire è quella offerta da G. DELEUZE, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, tr. it. di Mario de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 9–11 (*Sul puro divenire*).

13. K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., pp. 316–7.

Facciamo qualche passo ulteriore all'interno del problema. Cominciamo, rilevando quello che per ogni metafisica è un paradosso, una incrinatura, che rende, quindi, inaccettabile la stessa presenza di "presupposti" nel campo del pensiero — ma, si faccia ben attenzione: che sia paradossale la stessa esistenza dei presupposti è un argomento la cui validità può essere misurata solamente nell'ottica della metafisica. Detto altrimenti, soltanto la metafisica considera un errore il fatto che il pensiero *sia costretto* ad appoggiarsi su dei presupposti. Da scacco del pensiero — nella metafisica — il presupposto diviene la condizione di possibilità del pensiero — è questo il caso dell'ermeneutica.

Complementare a ciò è la pretesa, appunto tutta metafisica, di partire "da zero" nel pensiero, perché questo, in definitiva, significa l'assoluta mancanza di presupposti. Ogni autore dovrebbe, quindi, letteralmente "ricominciare", e questa pretesa crea non pochi ostacoli, se indagata nel dettaglio. Una prima conseguenza va ad investire, a nostro avviso, il valore medesimo della storia della filosofia, la sua utilità subisce qui una scossa; a che pro, infatti, ripetere, chiediamo, se la speculazione dev'essere radicalmente nuova?

Ma ecco il filosofo metafisico esordire prontamente con una obiezione: proprio lo studio puntuale del percorso tracciato dalla filosofia consente, egli sostiene, di considerare tutte le possibili influenze per poi, vagliandole accuratamente, essere capaci di prescindere da esse — nel senso di "superarle" appieno, lasciandosele alle spalle.

Il metafisico, infatti, intende confutare il ventaglio dei predecessori per portarsi — egli solo tra tutti — all'altezza della verità; da parte nostra, troviamo quantomeno comica questa concezione, che intende la verità, anzitutto, come solitudine, nella quale il singolo filosofo si occupa sì degli altri, ma solamente con la finalità di prescindere.

Come se la verità non fosse di per sé (ci verrebbe da dire nella sua "essenza", se questo termine non fosse compromesso con l'interno corso della metafisica, da risultare, dunque, indistinguibile da quest'ultima) una questione orizzontale — un *colloquio*.

E poi, fingendo di credere, ma solo per un attimo, ai metafisici: risulterebbe credibile una concezione della verità secondo la quale questa parlerebbe, per così dire, proprio al tal pensatore, vietandosi, sottraendosi, di conseguenza, dagli altri? No, non soltanto il pensiero è nel diritto di fruire di presupposti, ma addirittura non può farne a meno: ecco ristabilito il ruolo che gli altri — l'Altro — rivestono nella verità e per la verità.

Comincia, a questo punto, a delinearsi il rapporto di dipendenza tra i due pensatori che andiamo cercando: Eraclito mostra letteralmente a Nietzsche l'esigenza di non fermarsi al flusso del divenire. Non per questo, però, questa concezione del divenire come flusso è confutata — ma ciò il metafisico non comprenderà mai: come si può, egli chiede, valutare come carente una prospettiva teoretica — ontologica — e continuare ad affermarla? Occorre, rispondiamo noi, che il pensiero filosofico, ma potremmo anche tranquillamente dire la "fantasia" (sempre intesa come linguaggio metaforico), integri quanto viene intuito essere il nucleo del reale. Se, per via intuitiva, è colto il divenire in quanto fluire perpetuo, interviene la riflessione che ne cerca le condizioni di possibilità: la domanda corretta è allora: come può darsi il flusso del divenire? Si noti come qui sia l'intuizione a distribuire i compiti al pensiero: la riflessione è, infatti, guidata, presa per mano, dall'intuizione — e, quest'ultima, deve valutare l'operato della "ragione" (di quella, cioè, che i metafisici continuano a chiamare con questo nome: anche se ormai comprendiamo come questo termine sia quantomeno problematico). Intuizione e pensiero filosofico, in altri termini, sono chiamati a convergere al fine di strutturare quel divenire che, altrimenti, rimarrebbe impensabile.

L'intuizione scandisce, quindi, il ritmo del pensiero e ne vaglia i risultati: Eraclito concede l'insufficienza del puro flusso del divenire. Occorre, a questo punto dell'indagine, attribuire la paternità effettiva: non certo il filosofo efesino, ma l'allievo (!) Cratilo il quale, probabilmente, in polemica col maestro, la porta avanti. Eppure, abbiamo detto, il divenire non viene rifiutato, tutt'altro. Il filosofo non riconosce bastevole questa intuizione; eppure, lo ribadiamo, essa è la valida.

Ma allora la validità che questa "visione" presenta è quella di un principio regolativo: dato che il mondo per via intuitiva è riconosciuto essere fluido, come dev'essere, allora, questo mondo per essere fluido, per conformarsi alla sua caratteristica principale, ottenuta dal filosofo come il regalo di un dio — non quindi attraverso quella fatica del concetto che la costringe sempre ad evaporare?

Se prestiamo ascolto ad Eraclito, il mondo viene analizzato nella sua strutturazione interna: esso è la *contesa*: i *contrari* sono, quindi, la modalità nella quale il mondo si conforma all'ipotesi regolativa (ed, aggiungiamo, a scanso di equivoci: immanente) che ne presiede il corso. La *vita* risulta possibile grazie al contrasto degli opposti, o meglio: la vita è il contrasto degli opposti. In altri termini, che gli

opposti vi siano, è la condizione di possibilità della vita medesima.

Qualcosa di analogo accade nello stesso Nietzsche, anch'egli, infatti, dimostra di nutrire seri dubbi — e già nella giovinezza — per quanto concerne il flusso del divenire:

Se [i Greci] fossero semplicemente vissuti in modo sregolato, tra ondeggiamenti e suoni, tra aneliti e sentimenti violenti, come amano pensare i visionari ignoranti, in tal caso la fonte della filosofia non sarebbe certo venuta alla luce in Grecia. Tutt'al più sarebbe comparso un ruscello, ben presto assorbito dalla sabbia o evaporato nell'aria, ma non si sarebbe mai presentato quel largo fiume — fluente con splendide onde — che noi chiamiamo filosofia greca.¹⁴

Ma Nietzsche è un pensatore moderno e, quindi, porta la contesa *mai placabile* di Eraclito ad assumere una strutturazione teorica ulteriore: quello che, per Eraclito, era la lotta degli opposti tra loro, assume, invece, per Nietzsche, la coloritura del rapporto tra soggetto e oggetto. È il soggetto a rivestire di senso l'oggetto: questo soggetto può essere altresì inteso come volontà di potenza.

Nietzsche trova quanto va cercando in quella filosofia che lo precede: lo diciamo concisamente, per ragioni di chiarezza: l'idealismo tedesco offre a Nietzsche la strutturazione dualistica della realtà di cui ha bisogno per affermare il flusso del divenire. E, come i contrasti di Eraclito non vengono appianati, così pure rimane quel "due" — ovvero la coppia soggetto-oggetto — senza del quale ci sarebbe soltanto la stasi: si presti attenzione a questo snodo argomentativo: che non si possa pervenire alla soluzione dei contrasti che interessano entrambi i filosofi (tanto Eraclito quanto Nietzsche), è la *condizione* perché vi sia il divenire, o, il che è lo stesso, la vita.

C'è mondo solamente grazie al *due*, per quanto riguarda *l'uno*, esso può al massimo nominare la morte, nella quale appunto non vi è spazio per alcuna relazione, non essendovi posto per il due. La filosofia, come diretta conseguenza, tratterà della vita, nella misura in cui sarà in grado di accogliere questo "due" nei suoi discorsi — e, quando invece, per superbia o per stanchezza, ella si sentirà appagata dall'"uno", ecco che le sue saranno parole di morte, parole che, quindi, non avranno la vita come proprio oggetto.

La filosofia di Nietzsche segna, dunque, un'inversione di tendenza, rispetto alle varie metafisiche, nel considerare il movimento quale

14. F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, pp. 142-3.

tematica privilegiata di indagine. Non che fossero mancati, a riguardo, dei tentativi di analisi — ricordiamo su tutti il *motore immobile* di Aristotele — ma la differenza di impostazione è netta: se per i pensatori legati alla metafisica si tratta di guardare al movimento per *giustificarlo*, per considerarlo nel suo essere un corpo estraneo (ed anzi, il corpo estraneo per eccellenza) all'interno dell'architettura dell'ontologia tradizionale, per Nietzsche le cose stanno diversamente.

Riassumendo la visione della metafisica, dobbiamo dire che di certi argomenti (come, appunto, il divenire) i filosofi non trattano; riportiamo un lungo aforisma, di rara bellezza, a testimonianza del coagulo di fattori (si consideri in particolare l'ultima parte di esso) volti ad escludere il divenire:

I filosofi sogliono porsi davanti alla vita e all'esperienza — davanti a ciò che essi chiamano il mondo fenomenico — come davanti a un quadro, che è svolto una volta per tutte, e che mostra in modo invariabile e fisso lo stesso processo: questo processo, essi pensano, deve essere rettamente interpretato, per trarne una conclusione sull'essere che ha prodotto il quadro [...] non è stata comunque tenuta in considerazione la possibilità che quel quadro — ciò che per noi oggi si chiama vita ed esperienza — sia divenuto a poco a poco, che anzi sia ancora in pieno divenire, e che non debba perciò essere considerato come grandezza fissa, in base alla quale si possa formulare o anche soltanto negare un giudizio sull'autore (la ragione sufficiente). Per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, estetiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura, e abbiamo straviziato negli eccessi del pensiero non logico, questo mondo è diventato a poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d'anima e ha acquistato un colore — ma i coloristi siamo stati noi.¹⁵

Ci sembra che il filosofo insista troppo sulla dinamica umana del processo (“*ma i coloristi siamo stati noi*”), egli sembra, infatti, quasi riferirsi ad una sorta di “produzione” dalla quale potrebbe risultare il “quadro” in conformità ad un progetto.

La distanza di Nietzsche dai predecessori (metafisici), lo ripetiamo, non potrebbe essere maggiore in quanto egli, piuttosto di giustificare il divenire sull'essere, per cui si tratta di «imprimere al divenire il carattere dell'essere»¹⁶ per riabilitare il divenire, mette in discussione l'essere della metafisica proprio a partire dal movimento. Di passag-

15. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, I, § 16.

16. F. NIETZSCHE, F.P. 7 [54] 1886-1887.

gio, notiamo come Heidegger si sia fermato su questa sinergia di essere e divenire:

Il grande stile è la volontà attiva di essere, e precisamente in modo da superare e conservare in sé il divenire. [...] A questo punto bisogna pensare che cosa significa per la metafisica di Nietzsche la priorità, esplicitamente sottolineata, della distinzione attivo–reattivo su quella di essere e divenire. Infatti, formalmente si potrebbe collocare la distinzione di attivo–reattivo sotto uno dei due contrari della distinzione subordinata di essere e divenire, cioè nel divenire. La combinazione, propria del grande stile, dell'attivo, dell'essere e del divenire in una unità originaria deve quindi essere racchiusa nella volontà di potenza, se questa viene pensata metafisicamente.¹⁷

Il rovesciamento delle parti è compiuto una volta che i caratteri che competevano al divenire (su tutti, il fatto di rappresentare un errore, di essere una realtà spuria) vengono proposti per l'essere: ed ecco questo diventare falso e menzognero.

Nietzsche propone una fondazione del divenire quale essere autentico, questo significa, che egli aderisce pur sempre ad una prospettiva metafisica. Siamo, qui, infatti, ancora ad una prospettiva teorica che va alla ricerca del principio primo (poco importa che questo sia inteso come essere, al modo dei metafisici classici, o come divenire, secondo il metafisico moderno che risponde al nome di Nietzsche). Il filosofo, infatti, si era reso perfettamente conto della possibilità di anettere la considerazione del divenire allo spirito che sostanzia i pensieri della metafisica¹⁸: proprio guardando al divenire è ora una determinata categoria, i “dotti”, a trarre quel beneficio in precedenza distribuito su di un numero maggiore di individui. Con ciò, però, il risultato non cambia: non basta affermare il divenire per collocarsi esternamente rispetto alla metafisica:

17. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp. 140–1.

18. Coglie nel segno K. LÖWITZ (*Von Hegel zu Nietzsche*, Zurich, 1941, tr. it. di Giorgio Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949) quando smaschera lo storicismo: esso, infatti, è riconosciuto quale “fede nel senso della storia” in quanto « rappresenta la religione degli “uomini colti”, il cui scetticismo è troppo debole per poter fare a meno di qualsiasi fede » (p. 347) — Segnaliamo però che lo stesso Nietzsche manca di questa consapevolezza (presente, come abbiamo visto in Löwith) in un frammento postumo del 1884–1885: « La sola filosofia che per me ha ancora valore è la forma più generale della storia, il tentativo di descrivere in qualche modo e di abbreviare con segni il divenire eracleito (di tradurlo per così dire, e di mummificarlo, in una specie di essere apparente) ». Rileviamo questo contrasto per mostrare l'impossibilità di un corso rettilineo del pensiero nietzscheano.

Giustizia verso il Dio che diviene. Quando tutta la storia della cultura si apre davanti agli occhi come un groviglio di idee cattive e nobili, vere e false, e alla vista di questi flutti ondegianti ci si sente quasi cogliere dal mal di mare, si comprende quale consolazione risieda nell'idea di un Dio che diviene. Egli si rivela sempre più nelle trasformazioni e nelle vicende dell'umanità; così non è tutto cieco meccanismo, insensato e inutile urtarsi di forze. La divinizzazione del divenire è una visione metafisica — come da un faro sul mare della storia — in cui trovò consolazione una generazione troppo storicizzante di dotti; di ciò non ci si deve indignare, per quanto erronea quell'idea possa essere¹⁹.

Del resto, egli in più parti contesta l'idea che di una convinzione o di una prospettiva occorra dare una ragione; emblematiche sono a riguardo le critiche che egli muove alla logica:

Perché questo sfoggio di motivi? A qual fine dimostrare? [...] Tutto ciò che è dabbene non tiene pronti in mano i propri motivi. C'è qualcosa di sconveniente nel mostrare tutte le cinque dita. Ciò che si può "dimostrare" ha poco valore. [...] Nulla è più facile da cancellare che un effetto dialettico. La dialettica può essere soltanto una legittima difesa. Bisogna trovarsi in uno stato di necessità, avere bisogno di estorcere un proprio diritto: prima, non si fa uso della dialettica. [...] Si ha in mano uno strumento spietato. Si può tiranneggiare.²⁰

Se l'essere è autoreferenziale, pensare il divenire significa, invece, restituire questo, anzitutto, alle condizioni della sua pensabilità. Occorre, infatti, per superare un pensiero che da lungo tempo si intrattiene con la stasi, mostrare, secondo Nietzsche, la condizione di possibilità del movimento. Ecco lo snodo fondamentale della proposta di Nietzsche: se nelle varie permanenze che si fanno avanti all'essere umano — tra le quali vi è l'uomo stesso quale identità, quale permanenza a se stesso — ci si ferma alla loro registrazione, si finisce per trovare dappertutto delle identità²¹ e si concluderà che, appunto, l'identità è la cifra dell'essere, e che l'*ordine* è, di conseguenza, il carattere che riassume meglio di qualsiasi altro l'essere. Ma questo:

19. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, I, 238.

20. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 431.

21. Ma i metafisici dimenticano troppo facilmente che « Qualcosa di stabile diventa percepibile in quanto tale soltanto nella prospettiva di qualcosa che diviene, e qualcosa che diviene si svela in quanto tale soltanto sul fondamento trasparente di qualcosa di stabile » (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfulligen 1961, tr. it. a cura di Franco Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2004, p. 473).

Esattamente nella misura in cui il pregiudizio della ragione ci costringe a stabilire unità, identità, durata, sostanza, causa, cosalità, essere, ci vediamo in certo modo irretiti nell'errore.²²

Un mondo ordinato è un mondo nel quale le scansioni spaziali segnano la separatezza degli enti, all'interno di esso non si dirà mai che *il numero degli esseri è fluido*.

Nietzsche non si ferma ad accogliere le stabilità, perché una volta accolte e riconosciute come vere, anche soltanto al livello percettivo, al pensiero filosofico non resta altro che rimetterle in circolazione consegnando quanto ha ricevuto — e questo significa potenziarle. Per l'Autore le stabilità non bastano, infatti, a se stesse; egli, piuttosto, procede ad una loro interrogazione, cercando di comprendere che cosa vi sia dietro di esse, ovvero, Nietzsche compie il tentativo di guardare alle varie identità (siano esse le cose, le parole, il soggetto grammaticale, l'io, ecc.) mediante un approccio genealogico.

Il discorso che intenda affrontare la tematica del divenire si trova di fronte ad un tema tanto suggestivo²³ quanto sfuggente, e, forse, una componente di questa suggestione è proprio dovuta al fatto che, per il pensiero, il divenire risulta ancora, come abbiamo già avuto modo di ricordare, un corpo estraneo. Di qui le considerazioni della metafisica, le quali, anche quanto non si spingono al punto di negare nella sua pienezza il movimento, neppure riescono a renderlo in una qualche misura. Di qui la difficoltà, l'impasse, dell'avere a che fare con il divenire.

Osservandolo nell'ottica prospettica tipica della metafisica, il divenire è quanto meno aporetico: per quanto i diversi pensatori cerchino di scacciarlo, esso finisce con il ripresentarsi nelle vesti della *sfiducia* per le costruzioni che sono proposte dalla stessa metafisica. Di passaggio, facciamo notare che la critica di Kierkegaard a Hegel, di

22. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli, La "ragione" nella filosofia*, § 5.

23. Riguardo alla carica suggestiva del divenire, si consideri il seguente aforisma di *Aurora*: «Della società dei pensatori. In mezzo all'oceano del divenire, su un'isoletta che non è più grande di un canotto, ci stiamo stando noi, avventurieri e uccelli migratori, e per qualche momento ci guardiamo attorno: con la maggior fretta e curiosità possibili, poiché in un baleno un soffio di vento ci può trascinar chissà dove, oppure un onda spazzarci via dall'isoletta, cosicché più nulla esista di noi! Ma qui, in questo piccolo spazio, troviamo altri uccelli migratori e sentiamo parlare di altri più antichi — e così viviamo un prezioso minuto di conoscenza e divinazione, in un giulivo frullar d'ali e lieti chiacchierando tra noi, e con lo spirito ci avventuriamo lontano sull'oceano, non meno superbi di lui stesso» (F. NIETZSCHE, *Aurora*, 314).

vivere cioè in un granaio e non nel castello — tutto cerebrale — in cui i filosofi sistematici usano rinchiudersi, può essere validissima anche per ciò che concerne il divenire.

Saranno, dunque, gli aspetti negativi dell'esistenza, quali la sofferenza ed il lutto nelle sue molteplici figure, a diventare, allora, l'elemento di disturbo delle architetture speculative tracciate dall'uomo nel suo tentativo di eternizzarsi attraverso lo strumento linguistico. Lo stesso Nietzsche non manca di esprimere il proprio disappunto verso sistemi²⁴ e sistematici in un frammento postumo dell'autunno 1887, con tratti che ci paiono scelti proprio tenendo a mente le esigenze del movimento:

Un sistematico, un filosofo che non vuole riconoscere al suo spirito che esso vive, che si estende intorno possente, ampio e insaziabile come un albero; un uomo che non conosce mai riposo, finché non abbia intagliato dal suo spirito qualcosa di inanimato, di ligneo, una secchezza quadrata, un "sistema".²⁵

Le immagini attraverso le quali il filosofo attacca aspramente il sistema, valendosi però di quella leggerezza che egli stimava in massimo grado, richiamano la materia o la vita inumana. Questo potrebbe far pensare che nell'inserimento del divenire nel campo del pensiero — perché anche quest'aspetto si può leggere nella critica nietzscheana al sistema —, ne vada della promozione dell'uomo. Non è, però, questo l'intento del filosofo; nella prospettiva di Nietzsche non si tratta di estrapolare l'uomo dalla natura per rendere quest'ultima al suo servizio, piuttosto il percorso che si conclude con l'egemonia dell'uomo su di una natura — tutta compresa nella sua misurabilità — è quel cammino che il pensiero moderno ha già battuto. Precisiamo la nostra posizione: Nietzsche, da un lato, guarda alla frattura tra soggetto ed oggetto — ed, in particolare, il conferimento del "senso" che a partire da detta opposizione si sprigiona. Dall'altro, occorre però dire che la soggettività pensata da Nietzsche non è, in ultima

24. Non si dimentichi la concisa sentenza del *Crepuscolo*: «Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà». (§ 26). Ma Nietzsche offre anche una considerazione meno caustica sul sistema, del quale in qualche modo salva qualcosa: «Errore dei filosofi. Il filosofo ritiene che il valore della sua filosofia risieda nel tutto, nell'edificio; i posteri lo trovano nella pietra con cui ha costruito e con cui, da allora in poi, si continua a costruire spesso e meglio: cioè nel fatto che quell'edificio può essere distrutto e avere tuttavia ancora valore come materiale». (*Umano, troppo umano*, II, § 201, p.78).

25. F. NIETZSCHE, FP 1887-1888, 9.81.

istanza quella umana: vi è un altro soggetto, infatti, che si avvale del conferimento di senso del soggetto sull'oggetto. Questo nuovo soggetto è la vita stessa. Vediamo meglio.

Si noti come, sempre nel frammento postumo del 1887 che abbiamo richiamato sopra, è la scelta stessa dei termini a non concedere la soluzione umanistica: la metafora della natura, con l'*albero* come nella possibilità migliore (tracciata però da Nietzsche in forma negativa: « Che non vuole riconoscere più al suo spirito. . . ») oppure in quella peggiore (il lavoro sulla materia biologicamente morta del legno) porta a pensare che la prospettiva umana, non solo non sia la sola possibile, ma, soprattutto, che non sia quella definitiva. Ora, non si vuol sostenere che questo ruolo spetti alla natura: è, quindi, la *vita*²⁶ ad essere il metro di giudizio sul quale tarare le varie filosofie: le posizioni dell'uomo, come della natura, sono, infatti, del tutto appartenenti a questa, sono i suoi casi particolari. Una nuova soggettività si dispiega nella filosofia di Nietzsche: è ora la vita a scindersi nella polarità di soggetto ed oggetto: è qui, dunque, la vita a richiedere, ed, al tempo stesso, a beneficiare, dell'attribuzione di senso. Quella di Nietzsche è, allora, una modernità di tipo particolare, che ha nella vita, e non più nell'uomo, il proprio nucleo di riferimento. Risulta, dunque, corretto sostenere che la filosofia nietzscheana sia antiumanistica, non, però che essa non sia moderna, o che essa sia anti-metafisica. Abbiamo a che fare con una metafisica moderna antiumanista: la concezione nietzschiana è metafisica, in quanto è incardinata su di un preciso elemento quale tratto fondamentale della realtà (il reale è, infatti, divenire). Ma essa è anche moderna, in quanto il reale viene (ancora) pensato nella forma dell'opposizione tra soggetto ed oggetto. La novità profonda della filosofia di Nietzsche risiede, allora, nel fatto che cambia il soggetto cui la realtà viene riferita: non più l'essere umano, dunque, nella forma del soggetto, ma la vita medesima. L'essere umano può essere riconosciuto, allora, come un'appendice della vita: è la vita ad aver bisogno dell'essere umano — e, dunque, degli stessi tentativi (conferimenti di senso) che egli pone in essere per mantenersi nella vita. È la prospettiva della vita, e non certo quella della soggettività, in altri termini, a chiudere il cerchio: è la vita, infatti, ad esigere:

26. Ci siamo valse, nelle analisi sul concetto di vita in Nietzsche, del contributo di M. RUGGENINI, in particolare: *Nietzsche: il nichilismo come problema del senso*, "Ricontri", III, 2-3 (1981), pp. 35-63.

- 1) la divisione del reale in soggetto ed oggetto;
- 2) che il soggetto conferisca il proprio senso all'oggetto;
- 3) che detta operazione non riesca mai completamente, ma che vi sia una sporgenza del non senso sul senso²⁷.

Il punto 3) è ciò che regge la metafisica nietscheana, ovvero ciò che permette la continuazione della vita.

La filosofia di Nietzsche è anche una contestazione radicale dell'immagine che l'uomo ha di sé, sia l'uomo della metafisica che quello del senso comune, come nucleo di desideri e di volizioni e come agente delle proprie azioni. Per Nietzsche vi è, infatti, una « comune follia e presunzione: quella cioè che si dia un sapere intorno all'essenza di un azione »²⁸. La parentela con Spinoza è qui evidentissima.

Dobbiamo, però, rilevare che il rapporto che lega l'essere umano al divenire è ambivalente: su questo punto ci sentiamo di dar ragione a Giametta:

L'opposizione alla natura da parte della natura è insita per definizione in ogni divenire. In ogni divenire, infatti, c'è qualcosa che si aggiunge contrapponendosi a qualcosa che vien meno. Dunque l'opposizione alla natura c'è in ogni essere, in ogni cosa e soprattutto in quel complesso e ricco divenire che è l'uomo.²⁹

27. Con l'elemento 3) siamo davanti ad un tratto che sarebbe profondamente antimetafisico, se centrale, nel pensiero nietscheano, non fosse l'affermazione del divenire come fondamento. Qui l'Autore coglie, però, un grande limite di ogni metafisica: una volta eliminato lo scarto, l'ulteriorità, ne consegue la chiusura — sia di senso che di vita — come unico orizzonte possibile. Su questa linea si veda quanto sostiene U. GALIMBERTI: « Imperialismo della verità che, per dirla con Heidegger, ha risolto ogni fondo abissale (*Ab-grund*) in stabile fondamento (*Grund*). Ma così la verità ha decretato la sua fine, perché là dove ogni abisso è colmato dove ogni nascondimento è dissolto, la verità è alla fine, e con essa la sua storia che di ogni *Ab-grund* ha fatto un *Grund*, di ogni fondo in cui il senso si inabissa ha fatto un fondamento esplicativo dove il senso si erge. Ma là dove tutto è fondato e dove ogni fondamento è esplicitato e detto, non resta più niente da dire ». (*Il corpo*, cit., p. 270).

28. F. NIETZSCHE, *Aurora*, § 116, p. 87. E l'aforisma prosegue: « Tutte le azioni sono essenzialmente ignote. Il contrario è stato ed è l'universale credenza: abbiamo contro di noi il più antico realismo; fino ad oggi l'umanità ha pensato: "Un'azione è quel che ci appare!" ». Queste considerazioni richiamano molto da vicino un passo sulla volontà: « Le persone spensierate credono che ad agire sia solo la volontà [...]. Costoro sono convinti che quando fanno qualcosa, ad esempio assestano un colpo, sono loro a colpire, e hanno colpito proprio perché volevano colpire. [...] Dal meccanismo dell'evento e del lavoro immane e delicato che deve essere svolto per giungere a quel colpo [...] essi non sanno niente ». (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 127).

29. S. GIAMETTA, *Nietzsche, il pensiero come dinamite*, cit., p. 162.

Il divenire è l'apertura nella quale si dà vita umana, e, assieme, questa vita umana è un garantirsi dal divenire. Questa è la profonda contraddizione che percorre quel filosofo teoretico che è stato Nietzsche. Ecco allora il ruolo della ragione, dell'intelletto, come pure degli istinti, ecc.: tutte queste forme di conoscenza concorrono alla vita, la favoriscono. La vita, quindi, si avvale di dette forme.

Per Nietzsche tutti i filosofi, con pochissime eccezioni tra le quali spicca, e non potrebbe essere altrimenti, Eraclito, non sono riusciti a librarsi al di sopra dell'uomo del loro tempo, con le sue opinioni e le sue credenze. Questo accostamento del filosofo all'uomo del senso comune suona quanto meno inconsueto, in quanto ogni filosofo ha tenuto a marcare la sua distanza profonda, e per alcuni incolmabile, tra le proprie teorizzazioni e chi di queste nulla sa.

Un altro motivo segna la continuità del filosofo con l'uomo che filosofo non è: le filosofie sono strutturazioni che partono dal tronco linguistico, presente già nell'uomo del senso comune. Si consideri che è ancora la vita a trarre vantaggio dal linguaggio umano: è la vita ad espandersi, per così dire, grazie al conferimento di senso che fa tutt'uno con le permanenze che il linguaggio (sia corrente che appartenente agli autori metafisici) pone in essere. Provare a comprendere cosa pensi Nietzsche riguardo alla continuità, alla vicinanza tra l'uomo comune ed il filosofo, significa considerare, a nostro avviso, che, anzitutto, lo stesso filosofo — prima di tutto — è un essere umano, che, in quanto tale, risponde alla logica dell'assicurazione della propria esistenza. Questo è, infatti, il compito principale a cui ogni uomo, sia esso un uomo qualunque o un filosofo, è tenuto ad assolvere; possiamo osservare, allora, che le teorizzazioni alle quali si spinge la ragione — non però senza l'aiuto del pensiero metaforico — sono sostanziate dagli interrogativi che le esigenze della vita, della sua conservazione come del suo sviluppo, pongono. Ma, daccapo, è pur sempre l'ottica della vita che si esprime — che afferma se stessa — attraverso l'autoconservazione, per via linguistica, dell'essere umano.

In altri termini, le filosofie, sino a Nietzsche, non parlano d'altro che dei bisogni dell'uomo — che deve muoversi all'interno di un divenire che, da un lato, ne permette la vita, ma, dall'altro, non si cura molto di conservare questa stessa vita umana. L'essere umano si costituisce come una situazione di resistenza, come la risultante della rete di strategie che egli impiega per arrivare a dire "io", garantendosi, in questo modo, dal divenire.

Per riassumere: l'uomo è, da un lato, interno alla vita, ma, dall'altro, deve proteggere se stesso in continuazione, per non essere schiacciato dalle forze della vita stessa, deve *tutelarsi*, e questo lo può fare solamente ritagliandosi uno spazio che corrisponde alla certezza di se stesso — è, però, la stessa vita a trarre vantaggio da questo atteggiamento umano.

Ecco il punto centrale della prospettiva nietzscheana: la vita può oltrepassarsi, lasciandosi alle spalle le permanenze che l'essere umano, di volta in volta, inventa, e nelle quali non fa altro che rubricare la stessa vita — la quale però sguscia sempre da ogni parte, da ogni prospettiva che pretende di imbrigliarla. Così M. Ruggenini:

Nulla accadrebbe in natura se non vi fossero l'occhio e la mente capaci di fare esperienza delle variazioni e delle permanenze dell'universo fisico rispetto alle configurazioni, particolari e d'insieme, che la mente e l'occhio sono stati in grado di interpretare nel tempo, vale a dire di immaginare e riconoscere, per poi descrivere e raccontare.³⁰

La vita, quindi, si ripresenta nella sua estraneità alla griglia del senso con la quale l'uomo la avvolge; possiamo dire che questa è la vera e propria molla del movimento. Il Soggetto moderno riusciva nel proprio tentativo di ricondurre a sé l'oggetto — anche per il tramite della storia (si tengano presenti, a riguardo, le posizioni di Hegel e Marx); il soggetto nietzscheano (ovvero la vita), invece, può espandersi proprio contando sulla non conclusività della donazione di senso del soggetto umano — che a questo punto va scritto con la lettera minuscola. Lo spostamento dall'essere umano alla vita è, anche, la diretta conseguenza della perdita del centro, da parte dell'uomo, per il tramite delle scienze (Galileo e Darwin).

Proprio nella trattazione del movimento, che va rilevato come una delle grandi questioni, se non — come nella nostra proposta interpretativa — quale il vero e proprio fulcro attorno al quale ruota la filosofia di Nietzsche, si può osservare al lavoro questa convinzione profonda del pensatore. L'uomo non è per Nietzsche un *dato*, la situazione è ben altra: l'uomo deve conquistarsi il terreno per la propria sopravvivenza, e può farlo precisamente stendendo sulla

30. M. RUGGENINI, *Il mondo degli altri e l'enigma dell'io. Oltre la fenomenologia dell'intersoggettività*, in Luigi Ruggiu, Juan Manuel Navarro Cordón (a cura di), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 69–88 (la citazione è a p. 71).

realtà una rete concettuale che gli permetta il dominio su di essa. In questo vi è la profonda modernità di Nietzsche. Dire dominio significa, ad un tempo, dire sopravvivenza: l'uomo è costretto a dominare il campo dell'*ente* per conservarsi.

Nell'assumere il divenire quale tematica centrale della propria produzione filosofica, Nietzsche mostra, come detto poc'anzi, tutta la modernità speculativa che lo contraddistingue. La confusione della critica³¹ che sovente manca di collocare il filosofo nel luogo che gli spetta è dovuta, anche se in misura molto parziale, alle soluzioni stesse del pensatore, nelle quali egli lascia, talvolta, intravedere la possibilità di ritornare alle risposte dell'uomo greco. Ma, soprattutto, la si deve alla circostanza che gli interpreti di Nietzsche non hanno saputo cogliere il tratto unitario della sua speculazione.

Il privilegio accordato al divenire, quale snodo fondamentale attorno al quale le proposte teoretiche del filosofo ruotano, va riscontrato — anche e sorprendentemente — nel fatto che il pensatore ravvisa nel divenire l'unica forma di immortalità possibile; se si vuol concepire una qualche modalità possibile per l'immortalità, questa non può certo essere tradotta nella stasi dell'essere metafisico. Tutt'altro. In altri termini, anche l'immortalità subisce il passaggio dall'essere umano alla vita: anche l'immortalità è, quindi, considerata in un'ottica anti-umanistica:

Se poi si considera che ogni azione di un uomo [...] diventa in qualche modo motivo di altre azioni, decisioni, pensieri, che tutto ciò che accade si annoda in modo indissolubile con tutto ciò che accadrà, si conosce la sola vera immortalità, che ci sia, quella del movimento: ciò che una volta ha mosso, è incluso ed eternato nella catena totale dell'essere, come un insetto nell'ambra.³²

Facciamo ora un passo indietro, per andare a considerare che cosa distingue il movimento — proprio della vita — dalle azioni umane. Nel presentare l'eternità del movimento Nietzsche, attraverso l'impiego di un'immagine accattivante, sembra, ad un lettore distratto, privilegiare il movimento propriamente umano; a questo sembra infatti che si riferiscano i richiami alle *azioni* ed ai *pensieri* nell'argo-

31. Cfr. per es. G. Pasqualotto, *Nietzsche o dell'ermeneutica interminabile*, in Aa. Vv., *Crucialità del tempo*, Liguori, Napoli 1980, ora in: Id. *Saggi su Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 9–52. Per Pasqualotto è Nietzsche ad evitare di cogliere il divenire, cosa che invece cerca di fare la tradizione filosofica.

32. F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, I, § 208.

mentazione complessiva. La differenza tra l'azione ed il movimento non è trattata, qui come altrove, espressamente dal pensatore; siamo noi a ricavarla ricordando che Nietzsche rubrica le azioni accanto ai concetti quali astrazioni. Con l'azione non è, infatti, ancora pensato il movimento: l'azione è un'astrazione; ma le astrazioni — in quanto interpretazioni — concorrono a formare il movimento. Questo significa che, anche nel caso dell'azione, la prospettiva umana è richiesta dalla vita.

Se ci si limita, infatti, a tenere ferme le astrazioni, senza considerare che queste sono provvisorie, e che, proprio affinché si dia movimento, vanno continuamente superate, si finisce per irrigidire il flusso del divenire nelle categorie metafisiche, e, quindi, si blocca il movimento. Ecco perché la vita poggia sul superamento dei conferimenti di senso, le permanenze, che l'uomo sviluppa: se l'uomo (il soggetto) riuscisse a porre sotto l'ottica del senso l'oggetto, ciò condurrebbe alla stasi. Si esaurirebbe, infatti, la possibilità del movimento: condizione di possibilità della vita è, dunque, che l'oggetto non si traduca mai del tutto nelle aspettative del soggetto. Ovvero che vi sia sempre un'ulteriorità del non-senso sul senso, dell'oggetto sul soggetto. Ecco perché la filosofia nietzschiana è antiumanistica: essa abbisogna, in termini hegeliani di un residuo naturalistico. Altrimenti, semplicemente, non vi sarebbe più alcuna vita.

Il divenire — ne proponiamo qui una nostra definizione — sono le interpretazioni che di esso si danno. Le azioni devono essere ora riconosciute per quello che effettivamente sono: si tratta di tentativi di spiegazione del movimento, compiuti però a partire dalla prospettiva dell'io, e con l'io come punto d'arrivo. La circolarità dell'io è, dunque, quanto si dispiega nelle azioni. Le azioni sono, sia detto altrimenti, perfettamente interne alla logica di conservazione, che l'io dispiega, e che ha nel dominio della natura la cifra di fondo.

Comunque, occorre subito precisare che la lunga frequentazione della tematica della vita ci consente, sin d'ora, di collocare l'aforisma nel giusto quadro d'insieme: qui il filosofo opera una separazione drastica nei confronti della metafisica, e lo fa chiamando in causa proprio quella caratteristica che ogni pensatore metafisico ha attribuito all'essere: stiamo parlando dell'eternità. Lo stesso fatto di osservare il movimento non tanto a partire dall'essere umano, quanto in una prospettiva più ampia, come quella della vita, ci permette di cogliere un altro motivo dell'allontanamento del pensatore dalla tradizione metafisica classicamente intesa: egli sostituisce il punto di vista uma-

no con quello della vita, nella quale l'uomo è inserito, e per la quale, in definitiva, si trova a pensare e ad agire — anche se l'essere umano svolge questo servizio alla vita nell'inconsapevolezza. Concentrato su di sé, l'essere umano è ignaro di servire la dimensione, più ampia, della vita.

È la vita stessa, infatti, a pretendere l'incoscienza dell'uomo proprio dove questo sembra poter esercitare il massimo livello di controllo, su se stesso e sugli altri, dove con "altri" è da intendersi la stessa realtà naturale; in altri termini, la vita chiede a ogni uomo quella fede in se stesso, in prima battuta, e poi nella realtà esterna, senza la quale non sarebbe in grado di rispondere alle richieste formulate dalla vita. Interno ed esterno — dove il confine corrisponde all'io — sono, quindi, gli ambiti su cui si dispiega la volontà di potenza.

Il compito di chi intende riqualificare il divenire, sottraendolo ai ricatti di una tradizione che lo ha voluto inesistente, oppure, nella migliore delle ipotesi, sotto il segno inevitabile dell'*errore*, viene ad interessare anche l'uomo: nella misura in cui è in grado di restituirgli la sua esistenza finita, perché essa, ed essa soltanto, è a sua "disposizione". Si è cercato, per lungo tempo, di far vivere l'uomo come un dio, e, se questo tentativo è risultato fallimentare, ciò non è dovuto ad una punizione divina tesa a colpire un comportamento particolare, come potrebbe essere nel caso di un dio che si vendichi di un'offesa subita.

Il rimedio è stato peggiore del male, secondo la nota formulazione nietzscheana, proprio in riferimento alla tematica del movimento che andiamo trattando: salvaguardare l'essere umano — bloccando il movimento — ha finito altresì per mummificare la vita.

Facciamo ora un passo indietro per rilevare la prima difficoltà con cui qualsiasi indagine sul movimento deve confrontarsi, stiamo parlando del problema della *definizione* del divenire. Nietzsche descrive il divenire come il fluire costante; occorre, allora, chiedersi come egli arrivi a questa concezione³³: certamente non con la ragione, in quanto essa è *l'insieme dei pregiudizi interni al linguaggio*. Per Nietzsche, infatti, è presente una visione metafisica del mondo sedimentata nel linguaggio comune, ecco allora che la riflessione filosofica in grado di guadagnare un nuovo linguaggio può uscire da essa:

Il linguaggio, quanto alla sua origine, appartiene all'epoca della più rudimentale forma di psicologia: noi entriamo in un grossolano feticismo se

33. Cfr. *supra*; dove trattiamo il divenire in quanto *presupposto* necessario al pensiero.

acquistiamo consapevolezza dei presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, ossia, per esprimerci chiaramente, della "ragione". [...] La "ragione" nel linguaggio: ah, quale vecchia donnacola truffatrice! Temo che non ci sbarizzeremo di Dio perché crediamo ancora nella grammatica...³⁴

Si delinea così quello che della filosofia nietzscheana è il principale proposito: cercare di far breccia nel linguaggio, frantumarlo, perché, dalle macerie del linguaggio "corrente", sorga un linguaggio nuovo, un linguaggio che possa essere radicalmente "altro", rispetto al linguaggio corrente. La proposta di un "nuovo linguaggio" è presente nella constatazione di Nietzsche, contenuta nel *Crepuscolo degli idoli*, per la quale non possiamo prescindere realmente dalla divinità metafisicamente concepita, fintanto che rimarremo interni al perimetro della grammatica³⁵. Proseguendo questo ragionamento, Dio viene ad essere il freno al divenire, ma, una volta che il divenire sia portato in primo piano — sia riconosciuto come autentica esigenza filosofica — ne deriva che il linguaggio "corrente" — il linguaggio basato sulla grammatica — dev'essere additato come inadeguato per esprimere la realtà autentica. In altri termini, divenire e linguaggio sono incompatibili, e, per poter affermare il primo termine (il divenire), il secondo termine (il linguaggio) dovrà subire una profonda trasformazione. In Nietzsche la verità torna ad essere la corrispondenza del pensiero all'essere, soltanto che l'essere viene sostituito dal divenire: l'essere autentico (che va riconosciuto come divenire) viene affermato al punto che sarà il pensiero a doversi adeguare all'essere (il divenire). Vi è, però, una barriera — da rimuovere — affinché il pensiero possa corrispondere all'essere: si tratta del linguaggio. Il linguaggio non è, infatti, neutro, ma rende una precisa realtà ed una soltanto: per Nietzsche, il linguaggio è soltanto linguaggio metafisico. Nient'altro. Il reale espresso dal linguaggio corrente, sarà, allora, un reale metafisicamente inteso: la visione metafisica del mondo, allora, si rafforza per il fatto stesso di parlare — non importa quali siano i contenuti. Ebbene, Nietzsche ritiene che vada modificato il linguaggio — che esso vada de-metafisicizzato — affinché possa esprimere il divenire. Questo è, almeno, quanto Nietzsche lascia intendere nel *Crepuscolo degli idoli*.

Nietzsche, però, non si avventura su questo terreno, e, tuttavia, ne mostra l'esigenza — che, all'interno della sua filosofia, è insopri-

34. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *La "ragione" nella filosofia*, § 5.

35. *Ibid.*

mibile. L'Autore non attraversa la porta al di là della quale vi sarebbe quel nuovo linguaggio che egli cerca, di cui pur afferma la necessità.

Provando a ricostruire che cosa questo linguaggio dovrebbe essere, in primissima istanza, esso dovrebbe essere privo della sostanza — categoria, questa, metafisica per eccellenza, e che, inoltre, in esso non dovrebbe essere alcun riferimento alle cose. Ricaviamo tutto ciò dagli stessi errori che il filosofo imputa al linguaggio, E, questo, forse, perché, come nel racconto di Kafka³⁶, la porta è già aperta, ovvero, fuor di metafora, non vi è alcun linguaggio da edificare, in quanto esso ha da sempre, al suo interno, — proprio grazie, come vedremo tra breve, alla grammatica — la capacità di “aderire”, al divenire, di renderlo. Questo non è, però, concesso da Nietzsche, e, di conseguenza, egli rimane sulla soglia: non la attraversa, ma neppure torna sui suoi passi, non retrocede dall'idea di costruire un nuovo linguaggio, forgiato, questa volta, sul divenire.

Ecco che, per tracciare un primissimo bilancio, le analisi dedicate dal filosofo al linguaggio si fermano ad un mezzo arco; la sua è propriamente una *critica linguistica* — e non può che essere così. Egli delinea una prospettiva che non ha alcuna possibilità di attecchire, in quanto supera, e di gran lunga, le capacità dell'uomo — di ogni uomo; nessuno si trova, infatti, nella posizione di poter costruire *in vitro* una nuova grammatica, e, prima ancora che per la sproporzione delle forze al compito in esame, per un fatto inerente lo stesso concetto di grammatica³⁷. Non di incapacità, dunque, si tratta, ma di vera e propria impossibilità: l'incapacità, in fondo, potrebbe essere solamente transitoria. Se fosse solo questione di incapacità, potrebbe ancora comparire un Superuomo in grado di terminare quel compito che Nietzsche aveva indicato. Eppure, nessun Superuomo porterà a termine il progetto dell'Autore. Vediamo perché. Con il termine “grammatica” è, infatti, da intendersi la riflessione su di una pratica linguistica — della quale è impossibile disporre³⁸ — per il fatto che

36. F. KAFKA, *Davanti alla legge* (1914), in ID. *Racconti*, Milano 1998, pp. 238–239.

37. A riguardo si considerino le opere di M. RUGGENINI. Diversi sarebbero i riferimenti da elencare: ne riportiamo uno in particolare: « In discorso con gli altri, l'esistenza “dice io”, anche se parla in terza persona, perché attinge la dimensione profonda, che nasconde in sé le radici e la sapienza meno accessibile della grammatica, quella che custodisce la possibilità per l'uomo di esistere, di fare esperienza di sé in relazione ad altri, in altro » (M. RUGGENINI, *Il mondo degli altri e l'enigma dell'io. Oltre la fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 80).

38. Si veda, a riguardo, l'attenzione che M. RUGGENINI ha dedicato, a più riprese, al linguaggio.

nessuno può ritenersi il suo legittimo possessore: la dimensione della orizzontalità, della socialità, è qui ineludibile, sottrarsi alla dimensione sociale significherebbe, per l'essere umano, quasi uno strapparsi la pelle: sarebbe un regredire sia dalla condizione di uomo che da quella di animale.

Nietzsche è, dunque, nella posizione di chi non ha ancora compreso che, come sostiene Wittgenstein, la grammatica offre al linguaggio il grado di libertà necessario³⁹. Per descrivere la prospettiva di Nietzsche, possiamo continuare a rifarci a Wittgenstein: mentre la condivisione di quanto espresso nella citazione precedente avrebbe concesso a Nietzsche di uscire dal circolo vizioso — che lo ha visto critico della metafisica e metafisico suo malgrado —, vi è un'altra proposizione wittgensteiniana attraverso la quale confrontare il percorso intellettuale di Nietzsche. Ci riferiamo alla proposizione 6.54 del *Tractatus*, la quale impone al filosofo di disfarsi della scala, ovvero di abbandonare i nuovi principi, una volta che si sia giunti ad essi.

Dalle mie proposizioni risulterà chiarito che chi mi ha compreso riconoscerà da ultimo che esse sono prive di significato quando attraverso e per mezzo di esse è salito al di sopra di esse. (Egli dovrà, per così dire, gettar via la scala dopo che è salito con essa).⁴⁰

Abbandonare la scala viene, dunque, a significare non tanto, o non soltanto, l'incompatibilità della nuova realtà con la realtà di provenienza. Qui Wittgenstein dimostra di essere, a nostro avviso, molto più radicale dello stesso Nietzsche. Se Nietzsche, infatti, rimane un pensatore metafisico, lo stesso non si può dire di Wittgenstein. Egli, con questa proposizione, si colloca oltre la metafisica, in quanto supera l'esigenza della fondazione — che permane in Nietzsche (sia nel Nietzsche che vorrà edificare un nuovo linguaggio, attraverso il quale far parlare direttamente il divenire, che in quello che abbandonerà tale tentativo, approdando — lo vedremo — al concetto di vita).

Eppure, anche in riferimento a Nietzsche, tuttavia, si potrebbe parlare di "abbandonare la scala", ma ciò assumerebbe una coloritura diversa dal significato che Wittgenstein attribuisce a questa espressione. L'unico abbandono che Nietzsche può operare della scala è, infatti, quello che guarda a ritroso. Vediamo meglio: il divenire, una volta espresso nella forma della nuova grammatica, che il filosofo ha

39. L. Wittgenstein, *Ricerche logiche*, Einaudi, Torino 1967.

40. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964, 6.54.

il compito di escogitare, di inventare (dove il riferimento è qui sempre al *Crepuscolo degli idoli*), non ha niente da spartire con il pensiero metafisico, che pur lo ha condotto — anche se attraverso la messa in questione dei suoi limiti, dei suoi errori interni — all'istanza del divenire. Ecco che, rigettare la metafisica corrisponde totalmente, in Nietzsche, all'abbandono della scala cui Wittgenstein fa riferimento (anche se Nietzsche non comprenderà mai di proporre, a sua volta, una costruzione teorica di impronta metafisica): una volta che si sia guadagnato il divenire — per il tramite del nuovo linguaggio — la metafisica non attraverserà più la mente dei filosofi. Il divenire andrà a sostituire — in tutto e per tutto — l'essere.

Osservato a partire dalla filosofia di Nietzsche, ecco che Wittgenstein — di primo acchito — si sdoppia: vi sarebbe, dunque, un primo Wittgenstein, indubbiamente “radicale” (che si colloca oltre lo stesso Nietzsche, superandolo in quanto pensatore anti-metafisico), mentre vi sarebbe, altresì, un secondo Wittgenstein che, apparentemente, non condurrebbe agli esiti del primo.

Nietzsche, nel suo procedere, mostra — lo ripetiamo — una incisività minore rispetto al Wittgenstein che sollecita il cambio drastico di prospettiva, simboleggiato dall'abbandono della scala (un Wittgenstein, questo, che potrebbe anch'egli colpire con il martello: al punto che, forse, proprio Wittgenstein può essere indicato come quel filosofo che Nietzsche cerca, o che egli, forse, avrebbe voluto essere), mentre rifiuta quel Wittgenstein — attento alla grammatica, in grado di comprenderla per quello che essa realmente è — che sconfesserebbe l'istanza nietzscheana di fondo (la ricerca di un nuovo linguaggio al fine di rendere il divenire). È, quest'ultimo, il Wittgenstein che, guardato nell'ottica dell'articolarsi della posizione nietzscheana inerente il divenire, può essere definito come “conciliante”, ad essere, dunque, rifiutato.

Ma questo rifiuto viene, però, pagato interamente dalla filosofia di Nietzsche: tale scelta risulterà, infatti, decisiva, in quanto porrà Nietzsche su di un cammino insostenibile.

Edificare un nuovo linguaggio, ed una nuova grammatica, non è, dunque, possibile, in quanto essere il legittimo possessore del linguaggio, e, quindi, trattare il linguaggio medesimo al rango di un prodotto qualsiasi, equivarrebbe, inoltre, a saturare completamente il campo del significato⁴¹. A questo riguardo, va precisato che non

41. Cfr. R. RORTY (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP, Princeton and

si può avere il pieno controllo neppure per il linguaggio che noi stessi pronunciamo, *del quale noi siamo i parlanti*: sarà il destinatario, il quale può benissimo non essere scelto da noi, a conferire *alle nostre parole* delle coloriture alle quali non avevamo assolutamente pensato. Di qui l'inesauribilità del linguaggio, il suo fuoriuscire sempre dai percorsi già tracciati, e quindi, precedentemente ritenuti validi; per ora ci limitiamo ad accennare che proprio questa inesauribilità del linguaggio si rivela, a nostro avviso, come la condizione principale del movimento. Questo Nietzsche avrebbe dovuto pensare: il fatto che il linguaggio — proprio in quanto linguaggio metaforico — rende la realtà (e, dunque, anche la realtà diveniente). Egli avrebbe potuto, così, concludere, affermando che: 1) il reale è il divenire; 2) del divenire parla il linguaggio metaforico: si noti, non il divenire parla, ma del divenire parla il linguaggio metaforico.

Tutto ciò non gli è stato possibile, poiché le sue opzioni filosofiche sono state determinate da un pregiudizio di fondo. Egli compie, a nostro avviso, l'errore di attribuire al linguaggio metaforico gli stessi errori che, nella sua ricostruzione, sono imputabili al linguaggio basato sulla grammatica. Questo può essere comprensibile, nella sua ottica, in quanto egli fa derivare il linguaggio concettuale da quello metaforico — e, dunque, i concetti non sono altro che delle metafore logore. La sua posizione può essere così riassunta: ogni dire è un dire metaforico (e, proprio per questo, i concetti sono ricondotti alle metafore). Eppure, l'Autore finisce per il rubricare, piuttosto, ogni linguaggio metaforico sotto il segno del linguaggio concettuale o grammaticale. Per il fatto che vi sia una continuità tra metafore creative e metafore correnti, egli finisce, pensiamo, per argomentare a rovescio, per così dire, inglobando l'antecedente nel conseguente, ovvero quanto è cronologicamente precedente (le metafore sorgive) viene fatto rientrare in ciò che è successivo (i concetti). Il dire poetico è, allora, in quest'ottica, superfluo poiché, attraverso di esso, il filosofo non riesce ad emanciparsi dalla strutturazione grammaticale del linguaggio — e non vi sono dei passi, nell'opera nietzscheana che possano far ritenere altrimenti: Nietzsche, detto altrimenti, non si affida alle potenzialità interne alla lingua, ma intende perdere il linguaggio corrente, per guadagnarne uno che, invece, *parli* il divenire.

Non vi è traccia, in Nietzsche, del fatto che il linguaggio mitologico possa essere giocato contro la grammatica. Dalla grammatica,

infatti, si esce — se vi si esce — solamente attraverso un nuovo linguaggio (questo, almeno, stando a Nietzsche), e non certo mediante delle possibilità — latenti — che la lingua potrebbe esprimere (come, invece, siamo noi a ritenere). Porsi su questa strada, avrebbe significato per Nietzsche, mettersi all'ascolto dell'essere — che a questo punto non sarebbe, neppure, più da espungere dall'orizzonte del pensiero⁴². Ne sarebbe, quindi, risultato un Nietzsche precursore di Heidegger. Ma niente di tutto ciò è accaduto.

La conseguenza è, allora, quella di negare — di fatto — ogni possibilità espressiva al dire poetico⁴³. Se, in precedenza, abbiamo analizzato la relazione sussistente tra metafore poetiche e metafore correnti in una prospettiva diacronica, per la quale le seconde derivano dalle prime, vediamo, invece, che ne sia di tale rapporto, una volta che lo si indaghi dal punto di vista sincronico: la visione sincronica, o olistica, è, inoltre, quella che, a nostro avviso, maggiormente aderisce alle stesse indicazioni nietzscheane, è quella più filologica, se vogliamo.

Per Nietzsche, infatti, non vi sono due elementi — il linguaggio poetico, cui andrebbe contrapposto il linguaggio concettuale, o costruito sulla grammatica. In realtà, vi è un elemento esclusivo, ed esso è il linguaggio metaforico⁴⁴: a partire da questo rilievo sorge, riteniamo, ad un tempo, la possibilità di pensare — fino in fondo — il divenire, e, di conseguenza, non dover rifiutare nella sua interezza il linguaggio. Nell'ottica olistica — ovvero della contemporaneità del dire poetico e di quello grammaticale, dove tale contemporaneità va ravvisata nel tratto comune che entrambe le modalità espressive sono altrettante modalità del linguaggio metaforico, che sono, quindi, *lo stesso* linguaggio metaforico — si tratta, quindi, di pensare le

42. Si ricordi quanto espresso da Granier sul mantenimento dell'essere all'interno della filosofia nietzscheana.

43. Qui risiede una grandissima differenza, non componibile, tra Nietzsche e Heidegger.

44. Una continuità analoga è riconosciuta, ma sul piano, differente, dell'accordo sociale, anche da U. GALIMBERTI, *Magia*, in *Id. Idee ...*, cit., pp. pp. 129-132, pp. 130-131: « Ma il luogo della sicurezza è anche la *ragione* con le sue pratiche operative, per cui sempre più inconsistenti e superficiali mi paiono le opposizioni tra razionalità e irrazionalità, perché la ragione è, come la magia, la mitologia e la religione, un *insieme di regole* che fondano un ordine che vale nella misura del consenso che riscuote. Per cui, dove c'è consenso nelle regole della ragione, la ragione funziona, dove c'è consenso nelle regole della magia, funziona la magia, perché l'*efficacia* di entrambe non è nel loro contenuto, ma nel consenso che una comunità storica e determinata affida ad esse ».

parole (e, potenzialmente, ogni parola) come portatrici di una carica innovativa assoluta. Non vi sarebbe, quindi, bisogno di collocarsi su di un ulteriore piano di realtà, per così dire, per pensare il divenire. Al contrario, il divenire può essere detto attraverso il linguaggio corrente: il linguaggio può, dunque, tornare a parlare del divenire, una volta che questo sia, però, pensato come avente il carattere della fluidità che Wittgenstein riconosce — molto opportunamente — alla grammatica, e che, del resto, lo stesso Nietzsche attribuisce alle metafore originarie.

Secondo Nietzsche, invece, le componenti atomiche del linguaggio — le parole — non colgono certo il movimento, come del resto non lo possono cogliere i concetti — che non sono altro che sedimentazioni di parole —, nei quali viene cercata quell'identità che il susseguirsi delle parole non è in grado di garantire. Una concezione molto vicina a quanto espresso da Nietzsche è espressa da Galimberti, il quale ha il merito di mostrare come vi sia anche una dimensione — implicita — di perdita nel discorso nietzscheano:

L'indifferenziato è lo sfondo pre-umano da cui l'uomo si è emancipato con un gesto violento. Parliamo della violenza sottesa ad ogni decisione, perché de-cidere significa tagliare (de-caedere) e quindi stabilire una volta per tutte il senso delle cose, eliminando d'un colpo tutti i significati adiacenti e tutte le oscillazioni possibili di cui si alimentano le mitologie, i simboli, le fantasie, le allucinazioni che attingono a quello sfondo pre-umano che è lo sfondo dell'indifferenziato. Il gesto della ragione è violento, perché dire che questo è questo e non altro [...] è una decisione, non una verità. Ma la violenza della ragione è ciò che ha consentito all'uomo di sottrarsi a quella violenza maggiore che è il mancato riconoscimento delle differenze [...].⁴⁵

Per raggiungere autenticamente il divenire, l'Autore dovrebbe affidarsi — pensiamo —, anzitutto, alle stesse metafore; egli stesso non disdegnerebbe, del resto, di essere accostato all'artista.

Occorre ora precisare che le motivazioni per le quali sono presenti, nel linguaggio, due modalità espressive altrettanto metaforiche (metafore sorgive e concetti) risiede nel fatto che questa distinzione è richiesta proprio dalla stessa "vita". Vediamo meglio. La "fantasia" è, infatti, all'interno della speculazione di Nietzsche, una struttura a duplice componente: presente sia dal lato del senso, che da quello del non senso. In riferimento al "senso", non è così immediato comprendere come: in quanto strumento dell'io, la fantasia — ovvero lo stesso

45. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, cit., p. 63.

linguaggio (e ogni linguaggio è linguaggio metaforico, non lo si dimentichi) è, precisamente, conferimento di senso; si scosta, però, da questo compito perenne in quanto rende possibili delle acquisizioni, sempre nuove, di senso. La fantasia rende sempre visibili dei nuovi collegamenti, permettendo di avvicinare quanto prima era distante e, al contempo, di allontanare quanto era prossimo. Non nascondiamo che, sotto un certo aspetto, la fantasia si comporti come i *sogni*: sappiamo bene che, del resto, « in ogni momento tutto è possibile, come nel sogno »⁴⁶. Essa tesse, infatti, dei nessi significanti *ulteriori* in luogo di quelli diurni; da questo punto di vista, se la componente metaforico-concettuale (le metafore logore) partecipa al senso, dall'altro, occorre riconoscere che la fantasia è, *assieme* (si tenga presente che lavoriamo nella prospettiva sincronica) la continua contestazione delle stratificazioni del senso.

Detto in un modo più radicale: le operazioni messe in atto dalla fantasia testimoniano della provvisorietà delle strutturazioni metafisiche, come del fatto che queste siano, in definitiva, nient'altro che una fede tra altre fedi: che altri nessi, altri collegamenti, siano — di continuo — istituibili, toglie peso ai precedenti, anche se questi possono vantare una diffusione capillare, essendo, anzitutto, parlati quotidianamente ed essendo stati, altresì, ritenuti validi nel corso dei secoli.

L'uomo ha fede nella definitività delle strutturazioni metafisiche: ma a smuovere questa sicurezza iniziale interviene la fantasia, non tanto — si presti attenzione — con la funzione di contestare delle credenze consolidate; il che potrebbe rappresentare, comunque, un mantenersi nel perimetro tracciato dalla metafisica, in quanto, dopo la messa in ombra dei principi ritenuti veri, se ne cercano di nuovi, pronti a sostituire i vecchi principi appena crollati. La fantasia, invece, opera in modo più sottile, e più pungente: essa pone lo stesso accadimento sotto diverse lenti, tutte ugualmente valide per comprendere l'avvenimento in questione (se ancora si può parlare, a questo punto, dello stesso accadimento). La creatività è, per definizione, prospettica in quanto polverizza *lo stesso* — l'identico — in un pulviscolo di punti di vista, in una scomposizione che non pretende, in alcun modo, di essere sintetizzabile, riconducibile, sotto il giogo dell'unità.

Compriamo ora un passo ulteriore nella nostra ricerca, chiedendo che rapporto intrattenga il linguaggio metaforico con i pensieri più

46. F. NIETZSCHE, UWL, p. 242.

saldi della metafisica. La metafisica viene ad essere, se seguiamo le analisi di Nietzsche, come un insieme di metafore, in quanto — come abbiamo avuto a lungo occasione di sostenere — ogni dire poggia, in ultima istanza, su di un dire metaforico. A nostro avviso, per quanto i metafisici ritengano di non far uso di metafore, è innegabile che la fantasia operi anche nelle posizioni che le differenti filosofie metafisiche via via hanno assunto: non è possibile il blocco completo della fantasia (come del resto non è possibile saturare consapevolmente il significato⁴⁷), neppure per il pensiero che pretenda di affrancarsi da essa, non riconoscendo il debito profondo che, invece, ha nei suoi confronti. L'uomo scientifico–metafisico non riesce a strapparsi di dosso la fantasia; così, essa si ripresenta, non soltanto nell'onirico o nella poesia, ma addirittura nelle stesse teorie metafisiche. Pensiamo, ad esempio, alla categoria della sostanza, una volta che si sia guadagnato che essa non è un dato, e, in seconda battuta, che non vi sono dati; la sostanza smette, quindi, la sua evidenza per diventare — portando a coerenza il discorso nietzscheano — il frutto dell'ingegno dell'uomo, e, quindi, a ben vedere, della fantasia medesima.

Nella *ricerca dell'identità*, l'essere umano è, infatti, all'opera attivamente smussando gli angoli dei concetti, levigando le differenze; così facendo, egli sta operando per sottrazione. Ecco, quindi, che proprio nelle procedure standardizzate della conoscenza, vediamo come il lavoro umano sia fantastico, fantasioso, o, detto in altro modo, metaforico.

E ancora, occorre chiedere, che tipo di rapporto sussiste tra la fantasia e l'uomo? E, inoltre, tra la fantasia e l'io? L'uomo e l'io sono prodotti della fantasia, in quanto entrambi sono, a ben vedere, nient'altro che delle metafore. Eppure, non si dimentichi che la fantasia è uno strumento nelle mani dell'uomo, e, assieme, non lo è. Vediamo meglio: se le metafore, da un lato, appartengono all'uomo (al punto che possiamo considerarle i suoi utensili), dall'altro, esse non hanno, tuttavia, nell'uomo l'unica figura in grado di impiegarle, di forgiarle. L'uomo può così vantare un possesso — soltanto parziale — del linguaggio. È, d'accapo, la vita a pretendere che l'essere umano ponga in essere delle metafore: in questo senso, le metafore non sono una costruzione autonoma dell'uomo, ma sono, almeno in una certa misura, richieste dalla vita per la sua stessa conservazione.

47. Che il campo della significazione sia saturabile, è quanto l'ermeneutica filosofica, senza eccezioni, contesta radicalmente.

Questo, però, sia detto aggiungendovi la precisazione che Nietzsche non giungerà mai ad abbandonare la concezione produttivistica del linguaggio.

Convivono, quindi, due concezioni del linguaggio in Nietzsche, ed egli non si avverte, a nostro avviso, di questa compresenza: da un lato, abbiamo, come detto poc' anzi, il linguaggio come prodotto (e questa prospettiva è pienamente interna alla visione moderna della soggettività), dall'altro, inizia a farsi strada, nel pensatore, una posizione per la quale il linguaggio non è poi così a disposizione della soggettività, ma viene a dipendere da qualcosa d'altro (la vita). Questa "vita", allora, mostra dei punti di sintonia con l'essere heideggeriano: in entrambi i casi, infatti, il soggetto (umano) dovrebbe porsi all'ascolto — che, nel pensiero nietzscheano, questo si traduce come lasciar essere quelle permanenze, richieste dalla vita, che il linguaggio dice. In questa prospettiva, allora, l'affermazione di Granier, per cui vi sarebbero sia una critica al concetto di "essere", metafisicamente inteso, che un suo mantenimento, quale concetto, invece, della proposta filosofica nietzscheana, può essere da noi accolta.

Oltre che qualcosa di simile ad un utensile, la metafora è un'articolazione attraverso la quale la vita supera le incrostazioni del senso che, via via, il soggetto pone in essere. In questo, la metafora non si distingue dalle altre attività umane: strumenti di un io che si comporta in base alla propria economia, e che è, però, richiesto dalla vita. La fantasia si presta, con molta maggiore facilità rispetto alle altre attività, a riconoscere che i suoi risultati non sono definitivi: questo è quanto la distingue dalle altre attività dell'io.

L'invenzione artistica è, quindi, l'unica procedura che non si presenta come una strutturazione costante nel tempo, essa non si traduce in una teoria: questo è l'aspetto che la rende simile al divenire, almeno in quanto quest'ultimo non può *tradirsi* in una definizione impoverente. La fantasia di oggi vive perché ha soppiantato quella di ieri, così come le nuove metafore possono ridescrivere le vecchie, e qualcosa di analogo accade nel caso del movimento (il rapporto della fantasia — delle metafore — con il *passato*). C'è movimento perché c'è un passato,⁴⁸ semplicemente perché, altrimenti, non avremmo

48. In questa direzione pensiamo vada in seguente aforisma della *Gaia scienza*: « Historia abscondita. Ogni uomo grande è dotato di una forza agente a ritroso: in virtù sua tutta la storia è rimessa sulla bilancia e mille segreti del passato sgusciano fuori dai loro nascondigli — per insinuarsi nel suo sole. Non è affatto possibile determinare tutto ciò che sarà un giorno storia.

degli ostacoli da superare. Se la fantasia non supera le produzioni di ieri, se non sa svincolarsi dai suoi voli, diventa teoria. Una teoria, però, che si crede definitiva.

Ma — e questo è qui lo snodo argomentativo centrale — vi è del passato perché vi è un linguaggio, attraverso il quale nominare — differentemente — le cose: non vi è qui traccia della metafisica dell'identico, perché il linguaggio — per il fatto di ri-nominarlo — converte l'identico in altro. Ecco che il linguaggio va riconosciuto come ciò che sporge dalla realtà intesa come essere: non vi è, dunque, un essere stabile, perché le parole hanno il potere di modificarlo di continuo. Questo è, in altri termini, il divenire: un divenire che, da noi, è concepito linguisticamente, mentre, da Nietzsche il linguaggio viene inteso come il maggior impedimento proprio al raggiungimento del divenire stesso. Nietzsche può compiere questo errore perché egli è un pensatore troppo ancorato alla metafisica, e, quindi, risulta manchevole del pensiero che la realtà non possa che essere una realtà linguistica.

È la vita stessa, dunque, ad esigere quelle permanenze — che, a questo punto, sono da considerare come provvisorie — il cui superamento configura il movimento. In altri termini, vi è la vita in quanto vi è, come sua condizione di possibilità, un susseguirsi incessante di metafore (ogni permanenza è pur sempre una metafora). Ma, allora, il divenire richiede lo stesso essere umano; senza le metafore escogitate dall'uomo, infatti, non vi sarebbe alcun divenire. Prendendo spunto da Heidegger, occorre dire che, in Nietzsche, l'uomo non è certo il pastore dell'essere, ma concorre a far sì che il divenire vi sia. L'essere umano non è, dunque, nella posizione di un ascolto passivo, come invece è il "pastore dell'essere". No, il suo è però un concorso al divenire: la vita afferma se stessa proprio grazie all'essere umano. Questo punto è decisivo: Nietzsche è certamente un pensatore moderno, ma nel quale la modernità si fa, in qualche misura, problematica. Il dominio che il soggetto esercita sulla natura può essere da noi definito come "tenue", in virtù del fatto che detto dominio è richiesto dalla stessa vita, e che, inoltre, non è mai completo.

Ancora sul dualismo soggetto–oggetto

Nietzsche afferma, senza ombra di dubbio, una concezione dualistica della realtà. La vita si scinde nei poli del senso e del non-senso e, l'uno, va a ricoprire di sé l'altro, senza, tuttavia, arrivare ad esaurirlo, senza fagocitarlo. Eppure, questa prospettiva che stiamo affermando sembra confliggere con l'immagine del Nietzsche impegnato a ricomporre i dualismi¹, che riceve dalla tradizione, in unità.

Il due, e non l'uno, è, secondo Nietzsche, la cifra del reale; l'uomo stesso, se prestiamo attenzione, si ritrova dal lato del due: il *corpo*, infatti, può presentarsi come non-senso. Se quest'ultima affermazione può suonare sconcertante, si osservi bene: la malattia, per citare uno tra gli esempi possibili, non è precisamente una *resistenza*? In essa non vi è forse all'opera il contrastare quel senso che l'uomo conferisce alla propria esistenza?

Ma aumentiamo pure l'intensità del nostro interrogare: in che misura un corpo (intendiamo *quel* corpo che l'uomo vive) ed un semplice oggetto, una cosa (ed anche, se si vuole, la stessa natura), si distinguono fra loro? La nostra non è affatto una domanda oziosa; focalizziamoci, per un momento, sulla natura: pensiamo, infatti, che il riferimento all'ambito strettamente naturale sia fondamentale per definire l'uomo. Certo, il moderno è anche, o soprattutto, la fuoriuscita dell'essere umano dalla natura: si osservi il seguente aforisma di Nietzsche, avendo ben impresso nella mente questo pensiero:

1. Di questa visione è portatore nei suoi lavori Deleuze: cfr. *Id.*, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, tr. it. di Fabio Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002; *Id.*, *Nietzsche*, Presses universitaires de France, Paris 1965, tr. it. di Franco Rella, *Nietzsche*, SE, Milano 1997. Inoltre, si cfr. S. GIAMETTA, *Nietzsche, il pensiero come dinamite*, cit., p. 12 (dove Giametta tratta del corpo: Nietzsche «decostruisce l'io, la cui identità è una finzione che si regge sul pronome che la indica, l'io che, insieme col mondo interiore, è una mera modificazione del Sé corporeo e un'arbitraria ipostatizzazione delle fluttuazioni d'intensità pulsionale») e p. 176.

Cecità cromatica dei pensatori. Quanto diversamente i greci hanno veduto diversamente la natura, se siamo costretti a riconoscere che i loro occhi erano ciechi per l'azzurro e il verde, e invece del primo vedevano un bruno più scuro, in luogo del secondo un giallo (giacché designavano con la stessa parola, per esempio, il colore dei capelli bruni, quello del fiordaliso e del mare meridionale, e con la stessa parola il colore delle piante più verdi e della pelle umana, del miele e della resina gialla: sicché, stando alle testimonianze, i loro grandissimi pittori hanno ritratto il loro mondo solo col nero, il bianco, il rosso e il giallo), — quanto diversa e quanto più vicina agli uomini dovette apparire loro la natura, dal momento che ai loro occhi i colori degli uomini erano anche nella natura preponderanti e questa nuotava, per così dire, nell'atmosfera dei colori umani! (Azzurro e verde disumanizzano la natura più di ogni altro colore). Su questo difetto è cresciuta rigogliosa la giocosa leggerezza, tipica dei Greci, con cui essi vedevano i processi naturali come divinità e semidei, cioè come figure di forma umana. Ma questa sarebbe soltanto la similitudine per un'ulteriore supposizione. Ogni pensatore dipinge il suo mondo ed ogni cosa con un numero di colori minore di quello che esiste in realtà, ed è cieco verso particolari colori. Questo non è soltanto un difetto. In virtù di questo accostamento e di questa semplificazione egli vede dentro alle cose armonie di colori che hanno un grande fascino e possono costituire un arricchimento della natura. Forse addirittura è stato questo il tramite per il quale l'umanità ha cominciato ad apprezzare il piacere che dà la vista dell'esistenza: grazie al fatto che questa esistenza la si è anzitutto presentata in uno o due toni di colore e si è armonizzata per mezzo di essi, l'umanità si esercitò, per così dire, in questi pochi toni, prima di poter trapassare a un più gran numero. E ancor oggi taluni individui da una parziale cecità cromatica giungono per via di elaborazione ad una visione e differenziazione più ricca: per cui non soltanto trovano nuovi godimenti, bensì devono sempre rinunciare anche ad alcuni di quelli passati e perderli.²

Questo lungo aforisma basterebbe, da solo, a decretare l'impossibilità che si dia una definizione rigorosa dell'uomo ottenibile proprio a partire dall'uomo medesimo.

L'inserimento dell'uomo nel profondo della natura era, dunque, prima di tutto, una questione cromatica — ecco uno snodo decisivo: i rapporti che intercorrono per l'uomo greco tra l'uomo e la Natura, stando a quanto sostiene Nietzsche, vanno, a questo punto, radicalmente riscritti.

Scompare sempre più la consapevolezza della differenza tra l'uomo e il resto della natura. L'uomo si trasforma, per se stesso, in una cosa tra le cose, in

2. F. NIETZSCHE, *Aurora*, § 426.

un dato di fatto naturale. Conoscere se stesso non significa allora più altro che decifrare il codice della natura.³

Se il colore (si badi: *lo stesso* colore) segna continuità, ecco che ciò che il moderno *individua* come “corpo” dell’uomo si trova, invece, per il greco “spalmato”, dilatato, in quanto va a ricoprire una porzione nettamente più ampia del corpo dei moderni — anche se Foucault per es. si trova nei pressi di Nietzsche e, quindi, dell’uomo antico.

Vediamo, allora, come la domanda che ponevamo, riguardante cioè i confini del corpo, inizia ad assumere un certo peso: il corpo è fluido nel senso che *varia* a seconda delle filosofie che lo scrutano; una conferma, indiretta, di questo ci giunge dal pensiero che guarda alla psichiatria:

Nelle fasi di costruzione e distruzione dell’immagine corporea si rivelano due principali tendenze umane: una volta a cristallizzare unità, ad assicurare punti di riposo, a raggiungere stati definitivi, assenza di mutamenti, l’altra a ottenere un flusso continuo, un cambiamento ininterrotto.⁴

Il corpo subisce, quindi, lo stesso “destino” delle grandi parole della filosofia (eccone, di sfuggita, alcune: l’essere, la sostanza, il soggetto, ecc.).

Ma, di nuovo, che cosa (domanda metafisica!) distingue il corpo da ciò che corpo non è? Abbiamo già visto che nel corpo non vi è una qualche evidenza che, da sola, ci permetta di riconoscerlo — difronte a questo scoglio, a questa impossibilità, ecco, allora, la nostra risposta: il corpo è tale in virtù del conferimento di senso. Soltanto una volta entrato nella tessitura del soggetto, infatti, il corpo può considerarsi, a pieno titolo, un corpo: qui occorre prestare attenzione: il corpo ha ora lo stesso trattamento che viene riservato ad ogni altro ente, non vi è nei suoi confronti una considerazione diversa in quanto appartenente all’uomo. Proprio come ogni altro ente, il corpo è alle dipendenze del soggetto; esso è un oggetto tra i tanti possibili, e nient’altro — cominciamo, allora, a vedere quel *due* nominato all’inizio di questa nota nella coppia soggetto–oggetto. Eppure, questo dualismo irriducibile (in quanto entrambi i termini, lo abbiamo visto, sono destinati a rimanere) contrasta, di primo acchito, con l’interpre-

3. R. SAFRANSKI, *Il male. Ovvero il dramma della libertà*, tr. it. di Cesare De Marchi, Longanesi, Milano 2006.

4. U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 246.

tazione chi vede in Nietzsche un pensatore perfettamente in grado di portare avanti il compito di comporre i dualismi, piuttosto che affermarli. A sostegno del Nietzsche “che compatta” vi è per es. la vicinanza, dichiarata dallo stesso Autore, con Spinoza⁵ — una vicinanza costituita, soprattutto, da una sorta di affinità. E da autentica stima, se prestiamo ascolto, appunto, a quanto scrive il nostro Autore:

Sono pieno di meraviglia e di giubilo! Ho un precursore e quale precursore! Io non conoscevo quasi Spinoza: per “istinto” ho desiderato ora di leggerlo. Ed ecco che la tendenza generale della sua filosofia è identica alla mia: fare dell'intelletto la passione più poderosa; poi io mi ritrovo ancora in cinque punti capitali della sua dottrina; questo pensatore, il più abnorme e solitario che sia esistito, è appunto più vicino a me in queste cinque argomentazioni: egli nega il libero arbitrio; la finalità, l'assetto morale del mondo; il disinteresse; il male.⁶

Alla lista compilata da Nietzsche, aggiungiamo l'impossibilità, comune ai due pensatori, di disgiungere una particolare facoltà dal suo utilizzo, la quale conduce poi alla concezione che intende il corpo senza sentire il bisogno di ricorrere ad un'anima. Ma allora, se vi sono dei motivi — e vi sono —, per considerare Nietzsche come una cerniera che ha saputo riunire quanto il pensiero filosofico aveva separato, occorre spiegare perché ciò non contrasti con il Nietzsche che vede il reale come percorso internamente dalla frattura soggetto–oggetto. Ebbene, la risposta è semplice: non vi sono due Nietzsche, ma uno soltanto. Vediamo meglio: i dualismi ereditati dalla tradizione sono composti per portare l'ontologia su di una posizione di immanenza radicale, ma: la condizione di questa immanenza è proprio la frattura di soggetto ed oggetto — attraverso la quale si esprime la vita⁷.

La tensione soggetto–oggetto non è, quindi, un dualismo tra i tanti altri possibili; essa, del resto, non descrive un settore particolare della realtà — la parte per es. di realtà coperta dalla coppia corpo–anima — e, neppure, essa tratta della distinzione tra il possesso di una facoltà e la sua espressione. Tale tensione, non può, quindi,

5. Sul rapporto Nietzsche–Spinoza, cfr. la bella introduzione di Orlando Franceschelli allo *Spinoza* di Löwith (O. Franceschelli, *L'approdo non nichilistico all'ateismo*, in: *Spinoza. Deus sive natura* (1986), tr. it. a cura di Orlando Franceschelli, *Spinoza. Deus sive natura*, Donzelli, Roma 1999, pp. VII–XXVII, in particolare pp. XIX–XXV.

6. F. NIETZSCHE, *Epistolario 1865–1900*, tr. it. Torino 1977, pp. 158–159.

7. Cfr. *supra*, quanto sosteniamo sul debito di Nietzsche verso Eraclito.

essere riferita ad un settore particolare del reale (ad un qualcosa di delimitato, con dei limiti verificabili). No, la divisione fra soggetto e oggetto è la *condizione* perché vi sia la vita stessa; ed anzi, è proprio la sua presenza a consentire il venir meno delle altre dualità con le quali i filosofi si sono a lungo intrattenuti. Senza i due elementi (soggetto e oggetto) non vi sarebbe alcun senso da conferire, e neppure vi sarebbe quell'ulteriorità che resiste proprio a detto conferimento di senso.

Danza umana e danza delle parole

La concezione nietzscheana del linguaggio tratta, nella sua interezza, di un'incomprensione della quale l'uomo è l'unico responsabile, anche se va detto che come questi è l'artefice del fraintendimento, così pure ne è *vittima*. Accanto all'essere umano, rischia però di diventare vittima la stessa realtà, potremmo dire la totalità del reale, se il termine "totalità" non fosse troppo compromesso con le formulazioni della metafisica. Si badi, un certo grado di traduzione del divenire in categorie che, inevitabilmente, conducono alla sua falsificazione, è non solo inevitabile ma, addirittura, richiesto dalla volontà di potenza. Ciò costituisce un problema nel momento in cui il pensiero finisce per rifiutare ogni possibilità di movimento, e, quindi, lo fa uscire addirittura dal piano ipotetico; ne deriva che la volontà di potenza non ha più delle permanenze sulle quali appoggiarsi, e che essa pur richiede. Ciò che le rimane è, allora, un monolite che non le offre alcuna opportunità di crescita (su se stessa). Ad essere abbandonato è propriamente il *flusso del divenire*, ovvero l'essere autentico che la metafisica si guarda bene dal riconoscere, *falsandolo* nella sua griglia di pensieri, mediante la sua ferrea logica.

Non si tratta, però, in alcun modo, di dover presentificare un passato, per consentire all'uomo di ritrovare quella parte di sé che aveva perduto — in questo caso, il passato sarebbe linguistico, ma anche ontologico, secondo la saldatura operata dal filosofo delle parole e dei discorsi con le articolazioni individuate dal pensiero che, pazientemente, si applica a descrivere il reale. Il linguaggio ed il pensiero sono tenuti insieme — come, del resto, la modernità ancora fa — dal Nietzsche che esplicita il percorso compiuto dal pensiero metafisico. L'Autore è, da un lato, un critico radicale della metafisica, ma, dall'altro, è un metafisico radicale (Nietzsche è radicalmente un metafisico, seppur moderno ed antiumanistica, come abbiamo avuto già modo di mettere in luce). In luogo dell'essere, egli intende porre il divenire: è a partire dal divenire che egli intende la realtà —

mentre il metafisico, a sua volta, la intendeva a partire dall'essere. Inoltre, proprio muovendo dalla centralità conferita al divenire, l'Autore ricava una sua morale (come il metafisico faceva, ricavandola però dall'essere). Poco importa che la morale nietzscheana sia una contro-morale, che prevede l'annientamento dei deboli, ecc.: essa è pur sempre una morale ed è ricavata dalla realtà autentica: ovvero dal divenire.

Che il pensiero faccia tutt'uno con il linguaggio, quindi con le parole e, fatto non secondario, con le connessioni che dentro il linguaggio si stabiliscono, sembra, di primo acchitto, un qualcosa di indiscutibile. Probabilmente è l'esperienza della solitudine, nella quale l'uomo si trova a parlare con se stesso — senza, però, pronunciare parole — a rafforzare e trasmettere l'equivalenza di pensiero e linguaggio. L'essere umano che, come abbiamo visto, parla senza che altri sappiano quei contenuti puntuali che egli, nel privato, intende e che altri, invece, non possono, è senz'altro motivo di interesse filosofico per un altro aspetto. Vediamo meglio: l'essere umano, mediante il solo parlare, dove non importa il destinatario, in quanto questo può benissimo non esservi, smette di essere individuo per diventare comunità — anche da qui, pensiamo, origina la pluralità del soggetto: essa è un correlato del fatto che non si è mai soli, che non si può, a ben vedere, essere in una solitudine effettiva. E questo vale, altresì, per lo stesso Zarathustra: la dimensione privata è, infatti, di per sé, già pubblica: non vi è frattura tra le due, ma continuità. L'Altro è presente, allora, nelle stesse parole che dico, perché esse non originano da me: io non sono in grado di controllare il mio stesso discorso, e, quindi, la pretesa nietzscheana di costruire un nuovo linguaggio è destinata al fallimento.

Ma torniamo ora a trattare del corpo. La semplice connotazione spaziale della presenza del corpo, e, di riflesso, della pluralità dei corpi, con i confini netti che lo caratterizzano, quali sono ben visibili anche dallo sguardo distratto che non coglie chi sia la persona soltanto intravista, di sfuggita, in lontananza, non basta certo a sancire l'essere come *individuo* — né, del resto, permette di togliere di mezzo la questione filosofica della pluralità dall'io di questa persona.

Corpo e mente, pur nelle varie declinazioni di quest'ultima (come *spirito*, *pensiero*, ecc.), smarriscono qui le ragioni che li ha fatti combaciare come il concavo ed il convesso. Non più in un rapporto di uno ad uno: se prima, quindi, la pluralità poteva essere riscontrata nel campo del pensiero, o meglio dei pensieri, mentre *unico* rimane-

va il corpo, ora, invece, allo stesso corpo accade quanto è avvenuto con il pensiero: anche al corpo spetta ora, infatti, di scomporsi in una miriade. Rotto l'incantesimo dell'equivalenza, ci ritroviamo sul terreno della *perdita del centro* — che, a questo punto, riguarda lo stesso corpo — che trattavamo in apertura del nostro lavoro.

Ma come può, chiediamo, questa dispersione (tanto del pensiero che del corpo) essere resa in continuità con la filosofia moderna? Detto altrimenti, è proprio vero che la, riconosciuta, pluralità del soggetto vada pensata in antitesi con il Soggetto dei pensatori moderni? Detta pluralità andrebbe, quindi, a sconfiggere il soggetto — e, assieme, quel suo correlato che va riscontrato nel “senso”? Si richiami alla memoria quanto, nelle fasi iniziali del presente lavoro, abbiamo sostenuto su Platone, in particolare riferendoci al mito dell'auriga. Ebbene, qui Platone si dimostra un profondo conoscitore dello spirito umano: egli è consapevole, infatti, che l'uomo possiede un'interiorità che non è monolitica. Tutt'altro. Da questa posizione, però, Platone non deduce l'inesistenza dell'anima¹: su questa strada, invece, si incamminerà il pensiero postmoderno, per il quale che la pluralità vi sia, sta a significare che non esiste alcun soggetto. Nessuna “morte del soggetto” (o, “morte dell'anima”, per esprimerci nel suo lessico) è presente in Platone: egli qui compie un'operazione — che sarà, in seguito, realizzata dallo stesso Freud —, la quale gli permette di ricondurre la pluralità all'unità.

Platone applica così ai destini dell'anima l'iniziale gesto filosofico della ricerca dell'archè²: la pluralità non viene lasciata a se stessa, ma viene, dal pensatore greco, mediata, ricondotta, appunto, ad unità. Ecco che, allora, spetta alla componente razionale dell'anima il compito di farsi carico delle rimanenti parti — armonizzandole. Freud continua a muoversi, a nostro avviso, lungo il sentiero tracciato

1. Al fine di mostrare l'attualità di Platone, riportiamo quanto scrive A. TABUCCHI (*Sostiene Pereira*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 144) che descrive una concezione in linea con quella platonica, anche se non del tutto corrispondente: « Si, replicò Pereira, però se al posto dell'anima, come vogliono i filosofi francesi, ci mettiamo la parola personalità, ecco che l'eresia non c'è più, io mi sono convinto che non abbiamo una personalità sola, abbiamo tante personalità che convivono fra di loro sotto la guida di un io egemone ».

2. È interessante notare come lo stesso modello sia impiegato dalla psichiatria fenomenologica. Così U. GALIMBERTI: « Ricomponendo la “dissociazione” dell'immagine corporea si restituisce allo psicotico il modello originario dell'unità del molteplice da cui originariamente prese le mosse il Logos, il Nomos, il Cosmo dalla dispersione del Chaos ». (*Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 249).

da Platone, quanto afferma che occorre ricondurre all'Io la provincia dell'Es. Anche in questo caso, abbiamo, dunque, un'armonizzazione, in quanto, inoltre, l'io freudiano è nella posizione di dover mediare tra le istanze pulsionali (l'Es) e la morale acquisita (il Super-io). Ecco il motivo per cui Freud può essere considerato dalla parte dei teorici della soggettività, piuttosto che dai critici di questa. Freud non è, infatti, Lacan; che poi questo si dichiari freudiano, non cambia la questione. Conosciamo, del resto, quanto il padre della psicanalisi tenesse in grande considerazione il pensiero greco (non soltanto quello strettamente filosofico). Ma torniamo sui nostri passi: abbiamo visto che, per un argomentare greco, la frantumazione dell'anima — o della soggettività — non conduce alla sua negazione.

Ad una conclusione analoga si può, però, arrivare anche partendo da un punto di vista moderno: come colui che conferisce il senso, il soggetto moderno può diventare oggetto a se medesimo. Ciò che è parte della soggettività viene — temporaneamente — allontanato da questa per esservi, in un secondo momento ricondotto. Se vogliamo chiamare dialettico questo procedere, lo possiamo fare. Il senso, in altri termini, può dispiegarsi sulla stessa soggettività, non prima però che questa sia passata dalla parte dell'oggetto.

Le analisi di Freud già contengono questa prospettiva: l'io, che ha il compito di armonizzare le varie parti, considera queste alla stregua della modalità in cui la soggettività moderna considera la natura. Freud lega assieme le istanze del pensiero greco (in questo caso Platone), con la soggettività moderna: la parentela — la continuità del gesto teorico — che egli stabilisce con Nietzsche è, in questo, strettissima. Entrambi, infatti, costruiscono le loro teorizzazioni ponendo un elemento greco accanto ad un argomentare moderno; entrambi rimangono interni alla cifra del Moderno, anche se avrebbero — ma non sarebbe l'operazione filosofica migliore che potrebbero compiere — la possibilità di uscirne. Foucault e Lacan sono stati, invece, rispettivamente un Nietzsche e un Freud che hanno proceduto — sbagliando, per quanto attiene alla distruzione del soggetto — oltre l'ambito della modernità.

Con il fatto che « ogni opinione è anche nascondiglio, ogni parola è anche una maschera »³, Nietzsche sembra incline ad accogliere, almeno in parte, la carica rivelativa della parola e, assieme, una concezione della verità non assoluta ma che, lo sottolineiamo, è pur sempre

3. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*.

una verità. Concedere uno spazio rintracciabile dietro nascondigli e maschere sarebbe rifiutare sia la posizione assolutistica per la quale non vi è alcuna verità, sia quella che predilige una verità totale, granitica⁴, che proprio perché tale si sottrae al confronto con l'uomo. Nietzsche non si muove però in questa direzione, anche se pensiamo che la posizione della verità come di un qualcosa di mai definitivo, di mai raggiunto una volta per tutte, avrebbe potuto essere uno sviluppo possibile del suo pensiero. Vari elementi presenti nel sentire di Nietzsche, a nostro giudizio, portano in questa direzione, anche se poi subiscono una torsione tale da far percorrere al pensatore la via già tracciata dalla tradizione metafisica.

Apriamo ora una parentesi su alcuni di questi tratti. Il più significativo va senz'altro visto nel *carattere relazionale* della *sostanza* e della *cosa*, che portano del resto a considerare relazionali l'uomo e, appunto, la verità. Nietzsche toglie le categorie filosofiche, e abbiamo elencato le principali, dall'assolutizzazione sotto la quale le aveva considerate la metafisica: ricordiamo che *assoluto* non significa altro che svincolato da ogni relazione e che quindi una verità assoluta non riguarda in alcun modo l'esistenza umana perché essa continuerebbe ad essere verità anche se priva di ogni rapporto con l'essere umano. Nietzsche, a più riprese, si dimostra consapevole del fatto che la cosa è definibile solamente attraverso le relazioni che la interessano (ne vedremo, tra breve, un aforisma), al punto che non si può propriamente parlare di cose senza parlare anche delle relazioni che dalle cose partono, o che hanno le cose come tramite, oppure, ancora, come punto di arrivo: riportiamo in sequenza due frammenti postumi vicini per ciò che concerne la stesura per delineare il pensiero del filosofo.

La "cosa in sé" è un controsenso. Se immagino di abolire tutte le relazioni, le "proprietà", le "attività" di una cosa, la cosa non rimane: infatti la cosalità è una nostra finzione, è aggiunta da noi per bisogni logici, allo scopo di definire, di intenderci.⁵

4. Che poi non è altro che la verità contenuta nell'idea, o la verità quale idea: cfr. S. NATOLI, *op. cit.*, p. 21: « La verità è posta come idea, ed in quanto in sé ideale è opposta al sensibile. Ciò comporta da un lato la considerazione del sensibile come non verità, e quindi la sua svalutazione, dall'altro la verità viene a coincidere con l'assoluta immodificabilità ». E, ascoltando Safranski, possiamo comprendere come, una volta introdotta l'idea, essa prende facilmente piede — se è vero che: « Non possiamo avere un'idea di nessuna condizione che sia senza idea » (*op. cit.*, p. 179).

5. F. NIETZSCHE, F. P. 10.202 1887.

Un breve appunto a questo aforisma: altrove il filosofo apprezzerrebbe il “controsenso”, ci riferiamo in generale alle critiche che egli muove alla logica, ed, in particolare, agli aforismi espressamente dedicati alla *contraddizione*. Che non si possa contraddire dimostra soltanto *incapacità*: non se ne deve dedurre alcunché sul piano ontologico. Ebbene, qui, nell’aforisma che abbiamo appena ascoltato, occorre sottrarre il “controsenso” a queste coordinate per valutarlo come un mero espediente retorico: qui esso non costituisce uno snodo argomentativo.

Torniamo ora ai pensieri nietzscheani sul concetto di cosa: « Le proprietà di una cosa sono i suoi effetti su altre “cose”: se si immagina di eliminare le altre “cose», una cosa non ha più proprietà; ossia: non c’è una cosa senza alte cose; ossia: non c’è alcuna “cosa in sé” ».⁶

Entrambi i frammenti sono condensati da Nietzsche attraverso un altro frammento, anch’esso temporalmente vicino ai primi: « La “cosa” in cui crediamo è solo inventata, un fermento aggiunto ai predicati »⁷.

Occorre rilevare che il riferimento alla *cosa in sé* può essere motivo di fraintendimento: il pensiero, infatti, a partire da questo termine può correre alla *trascendenza*, come se nella “cosa in sé” si trattasse di una sorta di principio esterno al mondo, oppure di un dio, sia di tipo impersonale, e quindi in definitiva meccanicistico, una causa precedente il mondo, che di tipo personale, e, dunque, portatore di una visione morale dell’esistenza. No, in Nietzsche non vi è niente di tutto questo: nelle intenzioni del filosofo l’*in sé* va collocato in un quadro di immanenza radicale, dove esso significa, lo ripetiamo, soltanto privo di relazioni — l’*in sé* è, quindi, un’altra modalità di rendere l’*assoluto*. Riguardo alla *sostanza come fascio di relazioni*, Nietzsche anticipa, da un punto di vista però solamente calligrafico, per così dire — in quanto non riuscirà a portarlo a piena coerenza —, quello che sarà un pensiero dell’ermeneutica. Osservare gli incontri e gli accadimenti continui che concorrono a formare il tessuto della vita di ciascuno, e che trovano seguito nella memoria come nell’anticipazione della speranza o del timore — perché questi contenuti sono precisamente da rubricare quali relazioni — significa, al contempo, smettere di guardare all’uomo come se questo fosse intangibile, co-

6. F. NIETZSCHE, F. P. 2.85 1885–1886.

7. F. NIETZSCHE, F. P. 2.87 1885–1886.

me se niente potesse scalfirlo, ed equivale, altresì, a ridare all'essere umano la densità dell'abitare la terra.

Similmente, possiamo affermare qualcosa di analogo in riferimento sia al mondo che al divino: il loro comportamento, se compresi nelle dinamiche della metafisica, è, infatti, analogo, in quanto — entrambi — risultano sottratti all'incontro con l'uomo: come se un mondo privo dell'uomo fosse ancora concepibile, e, ancora, come se una dimensione divina, priva di quella umana, fosse ancora definibile. Diciamo questo, rimanendo, però, esterni ai pensieri metafisici sulla centralità umana nel cosmo: ora stiamo, piuttosto, considerando la lezione nietzscheana che mantiene decisivo il concorso dell'uomo, anche in una prospettiva, dunque, che pur esclude che questi sia il punto d'arrivo della realtà — ci riferiamo alla volontà di potenza nietzscheana.

Le critiche alla parola prendono progressivamente corpo, e Nietzsche attraverso di esse comincia a riferirsi al linguaggio nella sua totalità: «Le seduttrici dei filosofi sono le parole, essi sgambettano impigliati nelle reti del linguaggio»⁸.

In altri termini, il filosofo sta qui affermando che la parola non andrebbe seguita: ecco che egli parla apertamente della potenza seduttiva della parola, degli inganni a cui essa porta. Al posto della parola, e a maggior ragione con i concetti, egli inizia a ritenere necessaria un'altra "categoria" (qui ogni espressione risulta inevitabilmente difettosa), un'altra "forma" in grado di rendere il costante divenire. Ecco, allora, che il filosofo conclude esprimendo il difetto maggiore della parola, ovvero tutta l'ostilità alla vita: difronte alla vita, infatti, la parola va diametralmente nella direzione opposta: «La parola uccide, tutto ciò che è immutabile uccide»⁹.

Inoltre, a partire dalla parola, e da questa soltanto, sono possibili le teorizzazioni della metafisica, le quali non faranno altro che riprodurre, nei loro circuiti, l'immutabile che è presente, appunto, già a livello delle parole. Nietzsche sembra mostrare un atteggiamento ambivalente verso la parola, che lo vede dibattersi tra un rifiuto netto, quasi *di principio*, e una posizione più morbida nella quale, pur non mancando mai rilievi critici, della parola vengono messi il luce degli aspetti positivi. È la parola, infatti, a riprodurre fedelmente quella che è la danza che il corpo si trova ancora a provare, una volta però

8. F. NIETZSCHE, FP 6.39, Estate 1875.

9. F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, p. 72.

che lo si è sottratto ai lacci della metafisica, per i quali esso è solamente oggetto di pensiero. Qui il corpo smette di essere appiattito sull'oggettività di un pensiero asettico, che del resto lo considera soltanto quale una degenerazione dello spirito, nella migliore delle ipotesi, una zavorra da eliminare quanto prima. La stessa corporeità cessa, del resto, anche di essere l'involucro di una mente che agisce su di esso, e che modifica il mondo attraverso di esso. Di questa necessità della dimensione corporea alla realizzazione di progetti, che altrimenti rimarrebbero semplici spettri, la mente, tuttavia, nulla sa.

Parafrasando Pascal, potremmo dire che « il corpo ha ragioni che la ragione non conosce »; ebbene, proprio delle *ragioni del corpo* la mente non sa nulla, anzi, il suo impegno è quello di farle tacere quanto più a lungo possibile. Ecco, allora, che le esigenze del corpo sembrano ripresentarsi, nel momento in cui a danzare non è soltanto il corpo, che, comunque, in questa danza non è diretto da un *io*, ma va considerato, a tutti gli effetti, parte di una vita sovraindividuale: a danzare sono ora le parole, e, quindi, esse riproducono lo stesso affrancamento che si è compiuto mediante la danza fisica dall'*io*. Se il corpo si è separato da un *io*, capace solo di mortificarlo, per congiungersi al *sé*¹⁰, occorre mostrare che l'*io* vive e si perpetua fintanto che hanno validità — per il pensiero — i confini del corpo. Una volta che il corpo smetta di riconoscersi in uno spazio preciso e stabilito — *una volta per tutte* (non nel senso che non siano possibili la crescita come pure, del resto, la diminuzione corporea: qui si tratta piuttosto di una legittimità nel campo del pensiero, di un vero e proprio *a priori*) —, e vada a saldarsi nella danza con altri corpi, in un *sé* privo di un *io* direttivo, parallelamente, le parole fluttuano, sino a non riconoscersi più nei significati stabiliti, a monte, dall'*io*. *Danzare*, per le parole, significa l'impossibilità di essere appiattite su dei significati prestabiliti, e, quindi, consolidati, e, ancora, significa il loro inevitabile fraintendimento: per il fatto stesso di pronunciare un termine, del quale pur si pretende di dominare pienamente il significato, questo abbandona il terreno dell'*io* e si trova sospeso, abbiamo detto, al fraintendimento che l'uomo metafisico confonde però, troppo frettolosamente, con l'arbitrio. Occorre precisare che tale danza può non aver bisogno di

10. Impieghiamo il termine "sé" nell'accezione che lo intende come affrancato dalla metafisica (anche se si deve sempre considerare che Nietzsche ricade, per così dire, all'interno del pensiero metafisico). Qui *sé* significa una prospettiva che non è quella dell'*io*.

movimenti: quando gli uomini cercano di intendersi *realmente* l'uno con l'altro, quando la vigilanza ferrea della logica ha dei momenti di torpore, accade che le persone riescono ad intendersi tra loro. Il *dialogo*¹¹ porta così ad un incremento conoscitivo, assolutamente infrequente, viste le interferenze della metafisica, in quanto l'*altro* non è più un termine da inglobare nella prospettiva dell'io, o del soggetto, ma viene compreso nello spettro delle sfumature di cui è effettivamente portatore. Il dialogo può essere, allora, definito come la danza delle parole, come soltanto quella danza che si libra fino al sé, lasciando a terra l'io, è la piena espressione del corpo.

Abbiamo visto il grado minimo del linguaggio, le sue componenti atomiche, le parole, allontanarsi dalla verità del flusso del divenire, per fossilizzarsi in tutta una gamma di identità — vi sono, infatti, tante identità quante sono le filosofie metafisiche. La metafisica non è altro che il linguaggio, quando questo ha perso la relazione costitutiva con il divenire.

A questo punto, la ragione della pluralità delle metafisiche va riscontrata nel fatto che l'una tenta di risolvere quelle aporie che la precedente non ha saputo eliminare, oppure, che, neppure, ha riconosciuto come tali, al punto che queste si sono ripresentate ad uno stadio successivo di indagine. La metafisica può crescere solo su se stessa, al limite a spirale, ma senza uscire dalla proiezione della sua origine: essa non procede per delle fratture, perché, tramite queste, sarebbe riconosciuta la problematicità del movimento e del divenire — e proprio questo (che vi sia, cioè, il divenire) la metafisica, decisamente, non concede. Negli scatti in avanti — tra una metafisica e l'altra — non è, secondo Nietzsche, in gioco un confronto autentico

11. Sul dialogo, o, meglio, sul colloquio, si veda M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro*, il Saggiatore, Milano 1996, pp. 14-5, 21 (« Nel colloquio ne va in primo luogo della verità, non dell'intesa tra i parlanti: a questa la verità non si sottopone, al contrario essa si riserva sempre il diritto di chiamarla in giudizio. Ma la verità che giudica dell'intesa non abita altrove che nel colloquio stesso »), 112-4, 135-51, 169-73; Id., *Dire la verità . . .*, cit., pp. 158-64 (pagg. nelle quali Ruggenini discute le tesi di autori analitici). Inoltre, cfr. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, tr. it. di Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001, in particolare pp. 424 sgg. (ne riportiamo alcuni passi: a p. 424: « Il dialogo ha necessariamente la struttura della domanda e risposta », e soprattutto a p. 425: « Ciò che viene in luce nella sua verità è il logos stesso, che non è né mio né tuo, e che perciò sta al di là di ogni opinare soggettivo degli interlocutori, al punto che anche colui che guida il dialogo rimane sempre uno che non sa »), 441 (qui Gadamer tratta dell'impossibilità del controllo sui contenuti del dialogo: il dialogo, infatti, « non dipende dalla volontà dell'uno o dell'altro degli interlocutori. Il dialogo autentico non riesce mai come volevamo che fosse »), 446-7, 527.

tra posizioni distanti; che diverse metafisiche vi siano, va valutato negativamente, in quanto esse corrispondono ad un progressivo affrancamento dalle esigenze del divenire. Il metafisico, nelle sue costruzioni, si comporta non diversamente dal poeta: in quanto è pur sempre tipico di entrambi l'essere selettivi.

Così Nietzsche:

Realtà scelta. Come il buon prosatore si serve solo di parole che appartengono alla lingua corrente, ma nient'affatto di tutte le parole di essa — dal che nasce appunto lo stile scelto — così il buon poeta del futuro rappresenterà solo ciò che è reale, prescindendo completamente da tutti i soggetti fantastici, superstiziosi, onesti a metà e scaduti, in cui mostrarono la loro forza i poeti passati. Solo realtà, ma nient'affatto ogni realtà! bensì una realtà scelta!¹²

Proviamo a leggere queste argomentazioni al di là delle intenzioni dell'autore, e quindi sottraendole al campo estetico, per farle, invece, parlare di metafisica. Si dirà che, così facendo, compiamo un'operazione azzardata, irrispettosa, ad un tempo, e del testo e del pensatore; anticipiamo l'obiezione, rispondendo che quanto ci interessa è, anzitutto, considerare la filosofia dell'Autore — nei suoi punti di forza, come nei cortocircuiti che la attraversano —, e non la correttezza filologica.

Che cos'è che permette quest'uso di Nietzsche? Questa connessione del contenuto letterale di un suo aforisma con tematiche che hanno altrove il loro sviluppo? Lo ripetiamo: in questo aforisma contenuto in *Umano, troppo umano* noi riscontriamo l'atteggiamento tanto dell'uomo scientifico–metafisico quanto del poeta, e, addirittura, dello stesso essere umano. Ecco perché ci sentiamo autorizzati a forzare la lettera del testo.

Il lavoro al quale il poeta sottopone il linguaggio, ovvero la scelta di determinate parole piuttosto che di altre, è compiuto sia dal metafisico che dall'uomo comune, sia, quindi, da chi soppesa i vari pensieri e ne indaga le articolazioni, sia da chi si limita, inconsapevolmente, a confermare le teorizzazioni del primo. È l'economia della conservazione umana a richiedere una selezione puntuale degli stimoli che, altrimenti, andrebbero a sovraffollare la mente ed il corpo, per rimanere alle immagini utilizzate in precedenza, a pretendere il discernimento costante.

12. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, § 114.

Tanto il metafisico che l'artista, quindi, si dimostrano quali ramificazioni dell'uomo, casi particolari di questo — che, però, non sporgono dalla linea di condotta richiesta dalla sopravvivenza. Questo tentativo sarà, invece, portato avanti dal superuomo: soltanto il superuomo saprà, nelle intenzioni di Nietzsche, farsi esterno alla specie e all'individuo, perché a comporre il suo punto di vista non saranno né la *certezza* né la mera continuazione della vita biologica.

La prossimità del poeta col metafisico non deve, tuttavia, nascondere la loro differenza; ciascun metafisico è, in una qualche misura, un poeta, e magari un poeta triste, ma non ogni poeta è, con ciò, un metafisico. La corrispondenza viene meno perché il poeta, mediante il procedere selettivo che abbiamo indicato, può attivare dei collegamenti ai quali il filosofo non aveva pensato, e che, oltretutto, sconfessano le stesse acquisizioni della metafisica. Mentre il metafisico ricerca concordanze e intreccia nuovi nessi — che confortino sempre la sua prospettiva di partenza —, il poeta, all'opposto, è deciso a guadagnare quanta più distanza possibile dall'inizio: per il filosofo della tradizione è decisivo il sostare sulla terra ferma per trovarla, in continuazione, ancor più salda, mentre il poeta — ed anche il filosofo-poeta — opta per il mare aperto.

Lasciare nell'Ade. Molte cose bisogna lasciarle nell'Ade dei sentimenti semicoscienti e non volerle staccare dalla loro esistenza di ombre, altrimenti esse diventano, come pensiero e parola, i nostri demoniaci padroni e chiedono crudelmente il nostro sangue.¹³

Qui il filosofo-poeta descrive le operazioni iniziali del pensatore metafisico e, al contempo, si ritaglia un spazio di indagine inedito perché interamente non battuto dalla tradizione. Nietzsche dichiara il proprio interesse per quel *limbo* nel quale si distribuiscono quegli elementi che, a partire dalla coppia Socrate-Platone, sono dichiarati privi di realtà. Il principale oggetto dell'indagine nietzscheana sarà, quindi, ciò che non viene portato alla parola e che, pertanto, resiste al linguaggio corrente: egli chiama questo ambito con il nome di "sentimento" e può, di conseguenza, concludere che « la lingua non ci è data per comunicare il sentimento »¹⁴.

Da rilevare è l'equivalenza che qui è tracciata tra la *coscienza* e la parola: resistere alla parola, non avvivare ad essere reso tramite parole,

13. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, § 374.

14. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, § 105.

è un altro modo per dire *incosciente*: ne deriva che per Nietzsche l'uomo può parlare solo di ciò che conosce, ovvero di quella selezione che egli ha — preventivamente — operato, ritagliando il mondo circostante all'interno di un volume più ampio. L'Autore, però, dimentica in questo caso la componente allusiva del linguaggio, a vantaggio dei nomi e delle definizioni: al punto da ritenere il linguaggio nient'altro che la mera somma degli *enti* fermati nei nomi e nelle definizioni. E questo stride con la considerazione che egli aveva per la metafora¹⁵: in particolare con l'irriducibilità della metafora, la quale sostanzia anche gli elementi, si pensi ai concetti, che sembrano essere tutt'altro che metaforici.

Il filosofo si trova, quindi, in contrasto con se stesso: riconosce e, a un tempo, disconosce la metaforicità del linguaggio. Ma se Nietzsche opera, in prima istanza, questa semplificazione, amputando il linguaggio della sua caratteristica principale — l'allusività, lo scarto — egli è, successivamente, costretto a tornare sui suoi passi e riattivare questo aspetto del linguaggio:

Per poter abbracciare ogni concetto e ogni simbolo del mondo, il pensiero nietzscheano deve portarsi quanto più vicino possibile al mondo organico, alla vita, alla natura. Deve rendersi sempre più indefinito. Al linguaggio concettuale deve sostituire quello allusivo, poetico, fatto di immagini, di figure — di folgorazioni.¹⁶

Così Vitiello, il quale, però, dimentica di legare il linguaggio al *movimento*: quest'ultimo può trovare un'opportunità soltanto in un

15. Sul ruolo di primissimo piano della metafora in Nietzsche si consideri, del resto, la definizione di verità all'interno del saggio giovanile *Verità e menzogna in senso extramurale*: « Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete ». (p. 233). Per la comprensione di questo passo si veda: M. RUGGENINI, *Dire la verità. Noi siamo forse qui per dire...*, Marietti, Genova 2006, pp. 39–41. Ancora, sulla metafora in Nietzsche, si vedano i contributi di: F. MASINI: *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna 1978; J. DERRIDA, *La mitologia bianca*, in: *Margini della filosofia*, tr. it. Einaudi, Torino 2003; P. A. ROVATTI, *Nietzsche: un fanciullo che gioca in riva al mare*, in: ID., *Il declino della luce*, Marietti, Genova, pp. 53–61 (l'opera percorre il tema della metafora in diversi autori: Heidegger, Derrida, ecc.); POELLNER, Peter, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford U. P., New York 1995, pp. 24–5 (dove si riferisce a *Verità e menzogna*), 152, 166, 220.

16. V. VITIELLO, *Utopia del nichilismo*, p. 139.

linguaggio che sappia sostituire alle permanenze dei nomi la motilità della figurazione, è lo stesso Nietzsche a sostenere che « il movimento è un parlare per immagini »¹⁷, salvo poi dimenticare questa sua intuizione, per cercare, invece, di costruire un nuovo linguaggio.

Si noti il fatto che la critica linguistica del filosofo ha sempre come sfondo la pienezza delle espressioni linguistiche, anche quando egli espressamente attacca una componente settoriale del linguaggio, ad esempio le parole o i concetti, egli ha di mira sempre e solo l'intero del linguaggio: e quindi l'ultima formazione linguistica, la grammatica. Di quest'ultima, una lettura superficiale potrebbe evidenziare i tratti moderni — ci riferiamo alla scansione interna tra un soggetto ed un oggetto —, mentre la grammatica è, in realtà, un tratto distintivo dell'uomo greco; si veda a riguardo quanto afferma Colli:

Nella parola si manifesta all'uomo la sapienza del dio, e la forma, l'ordine, il nesso in cui si presentano le parole rivela che non si tratta di parole umane, bensì di parole divine. Di qui il carattere esteriore dell'oracolo: l'ambiguità, l'oscurità, l'allusività ardua da decifrare, l'incertezza.¹⁸

Le parole provengono dal dio: con questo si potrebbe, dunque, sostenere, in modo "illuministico", che poiché l'uomo si rende conto di non essere l'origine delle parole, o almeno di non esserlo sempre, di non esserlo per ogni parola, allora le parole dovrebbero avere un'altra origine. Questo ragionamento non è sbagliato, ma le parole derivano dal dio in un senso ancor più profondo, che non riguarda la causa delle parole: certamente le parole provengono da altro rispetto all'uomo, come del resto l'essere umano non ha la vita nel significato del verbo avere, ma questa gli deriva dall'apertura che gratuitamente lo fa essere. Del passaggio di Colli che, poc'anzi, abbiamo ascoltato, ci preme evidenziare che « la forma, l'ordine, il nesso in cui si presentano le parole » non sono altro che, a ben vedere, la grammatica. Ecco, allora, Colli sancire, attraverso una scelta lessicale che non lascia dubbi sul terreno greco della grammatica, quanto Heidegger altrove sostiene:

L'interpretazione greca del linguaggio, cioè quella grammaticale, si è orientata sull'asserire intorno alle cose. Successivamente, la metafisica moderna interpretò le cose come oggetti. In questo modo si affermò l'opinione errata secondo la quale pensare e parlare si riferirebbero a oggetti e solo a questi.¹⁹

17. F. NIETZSCHE, FP 88, 14.81.

18. G. COLLI, *La nascita della filosofia*, p. 88.

19. M. HEIDEGGER, *Appendice a Fenomenologia e teologia*, p. 31.

Sul rapporto vincolo–libertà

La filosofia di Nietzsche è tesa a mostrare le condizioni di possibilità della *vita*. Essa ha come fulcro la considerazione del movimento — che viene riconosciuto come l'unico fondamento possibile —, e, a partire da esso, discute la strumentazione metafisica:

Ho bisogno del punto di partenza. “Volontà di potenza” come origine del movimento. Pertanto il movimento non può essere determinato dall'eterno — non causato. Ho bisogno di un avviamento, di una provocazione del movimento, come se la volontà dilagasse sempre più. Non abbiamo assolutamente esperienza alcuna di una causa: da un punto di vista psicologico, tutto il concetto ci perviene dalla convinzione soggettiva che noi siamo causa, cioè che il braccio si solleva. Ma questo è un errore. [...] Il moto è una parola, il moto non è una causa. Una cosa è la somma dei suoi effetti, sinteticamente collegati da un concetto, da un'immagine. Non ci sono né cause né effetti. Linguisticamente parlando non sappiamo liberarcene. Ma ciò non vuol dir nulla.¹

Oltre che in funzione critica, il movimento è utilizzato dal filosofo quale snodo di argomentazione propositiva, e non, quindi, semplicemente distruttiva. A partire dal movimento, il filosofo tocca, infatti, diversi snodi tematici (eccoli: il linguaggio, la divergenza tra l'essere ed il pensiero, la struttura soggetto–oggetto, ma anche il ruolo rivestito dal linguaggio metaforico nell'affermazione della vita) accomunati da una caratteristica: ovvero, una *plasticità* che permette di mantenere il movimento piuttosto che trattenerlo, irrigidirlo, come, invece, fa la speculazione metafisica. Accanto all'elenco che abbiamo steso, possiamo porre, inoltre, la tematica della scienza, da intendersi qui come le acquisizioni delle scienze naturali. Avvalorare una concezione nella quale si sostiene che il mondo abitato dall'uomo non sia, con ciò, a misura d'uomo, significa, infatti, porsi allo stesso livello di chi non riconosce l'equivalenza di essere e pensiero.

1. F. NIETZSCHE, FP 88, 14.98.

Vediamo meglio. Come il mondo non è, allora, a misura d'uomo — e non possiamo certo sostenere che lo sia —, così i pensieri dell'essere umano non contengono le — presunte — articolazioni del reale. La realtà, in altri termini, non si traduce in pensiero. A partire da questa posizione, che presenta una coloritura antimetafisica, abbiamo che la scienza va, quindi, intesa come un "alleato" — ci si passi l'espressione — incontrato dal filosofo nel suo percorso indirizzato *ad uscire* dalla tradizione metafisica (anche se poi, come, a più riprese, abbiamo sostenuto, Nietzsche rimane impigliato nella metafisica). Il linguaggio, concepito all'interno di questo tentativo, è osservato soltanto quale componente negativa: in particolare, Nietzsche del linguaggio avversa quei vincoli interni (le stabilità che nel linguaggio sono delineate) che ne costituiscono l'asse portante (la sostanza). Ma questa critica linguistica, condotta, a tratti, anche con asprezza, con sarcasmo, è determinata dal non riconoscere proprio il ruolo dei vincoli linguistici — su tutti la grammatica (si tenga a mente quanto, a riguardo, afferma Wittgenstein), ma ricordiamo anche la fluidità che hanno le stesse metafore. Il pensatore, poi, guarda con sospetto a questi vincoli per la loro capacità di indirizzare il pensiero filosofico su dei binari ben precisi — quelli, cioè, della speculazione metafisica. La metafisica è, dunque, presente all'interno del linguaggio: nel linguaggio è, infatti, custodita una speculazione metafisica. Ed il linguaggio serve — da un lato — per riprodurre la stessa metafisica. Ma non solo: sappiamo che, dall'altro, proprio il linguaggio può condurci al divenire, può portarci ad una piena espressione di esso. Ecco che due possibilità sono contenute nel linguaggio: in esso vi è una linea metafisica (che pone l'accento, sull'identità, sulla grammatica pensata come rigida, ecc.), accanto alla quale vi è, però, una visione fluida, mutevole del linguaggio (che, in parte, è accolta dallo stesso Nietzsche e da Wittgenstein, per quanto concerne la sua trattazione della grammatica). Richiamiamo l'attenzione del lettore: che il linguaggio contenga due distinte concezioni linguistiche, non significa che si debba, necessariamente, optare per una di esse. L'ottica che, infatti, le ricomprende, all'interno di una prospettiva più ampia, è quella della vita.

Eppure, proprio, questo intradare il pensiero in sentieri che tolgono respiro alla filosofia, alla sua componente maggiormente creativa, fa reagire Nietzsche: da essi occorre, quindi, ed in tutta fretta, svincolarsi. Il pensatore non valuta neppure l'ipotesi che proprio questi vincoli siano, invece di coercizioni, altrettanti fattori di libertà: si consideri quanto scrive Jonas sul rapporto vincolo-libertà:

Ben lungi dal finire dove comincia la necessità, la libertà esiste e vive nel confronto con la necessità stessa. Separare la libertà dalla necessità significa sottrarre alla libertà il suo oggetto; come forza che non incontra resistenza, viene così ridotta a niente. La libertà assoluta sarebbe nient'altro che libertà vuota, libertà che nega se stessa.²

Ora, a nostro avviso, Nietzsche ha il demerito di non aver raggiunto una simile consapevolezza e, di conseguenza, di non aver ravvisato la sinergia — che giudichiamo più che possibile — tra il rilievo di Jonas ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* ed una tematica sulla quale Nietzsche ha lungamente sostato, come quella del linguaggio. L'elemento teorico che manca a Nietzsche, viene ad essere che i vincoli presenti nel linguaggio non costituiscano dei limiti per l'essere umano. Le stabilità presenti nella lingua — si pensi, su tutte, al soggetto grammaticale —, non tolgono all'essere umano la libertà, ma la rendono possibile. Per comprendere questo occorre però avere della libertà una concezione che non la assolutizzi:

Per il corpo [...] è impossibile delimitare l'apporto della situazione e l'apporto della libertà. Non essendo una cosa, il corpo non è mai soggetto a un determinismo assoluto, e, non essendo pura coscienza, non dispone mai di una libertà assoluta. In lui situazione e libertà coesistono in quella dialettica per cui la situazione è significante se la sua libertà la assume, e la sua libertà è evanescente se prescinde dalla sua situazione. In questo senso io sono libero, non malgrado la mia situazione, ma grazie ad essa.³

2. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, tr. it. di Carlo Angelino, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il melangolo, Genova 2004, pp. 31-2.

3. U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1999.

L'età dell'oro

Nietzsche non risparmia al concetto di “origine” la stessa critica radicale che lo porta a colpire quelli che sono i risultati consolidati del pensiero filosofico, e occorre, altresì, dire che l'origine può essere considerata una delle sicurezze più antiche, tra quelle che, per prime, hanno preso piede. Per comprendere di quale considerazione sia stata oggetto l'origine, si faccia riferimento alla teoria gnoseologica platonica. Secondo Platone, infatti, la conoscenza è un ricordare qualcosa di avvenuto, non solo in una vita precedente, ma in una dimensione altra da quella della vita che l'uomo si trova a vivere. Inoltre, verso l'origine l'uomo greco, in generale, nutre una grande considerazione; a riguardo pensiamo che non sia inappropriato parlare di una vera e propria venerazione dell'origine (soprattutto per quanto concerne Platone):

Origine e significato. Perché mi ritorna sempre questo pensiero e mi arride in colori sempre più vari? Il pensiero che una volta i pensatori, quando erano sulla strada diretta all'origine, credevano di trovare sempre qualcosa di ciò che avrebbe avuto per ogni agire e giudicare un significato inestimabile; che fosse anzi costantemente presupposta una dipendenza della salvezza umana da una piena cognizione dell'origine delle cose: mentre noi oggi al contrario, tanto meno ne siamo partecipi con i nostri interessi.¹

Tralasciamo ora la conclusione di questo aforisma, per riferirci soltanto alla prima parte, nella quale Nietzsche descrive la concezione che il greco doveva avere, con ogni probabilità, per quel che ci è dato di ricostruire, dell'origine. Riteniamo che, se il filosofo si riferisce ai “primi pensatori”, intendendo esplicitamente chiamare in causa la filosofia, ciò può essere visto come una ricollocazione di questa.

Ricollocazione rispetto al terreno sul quale la metafisica ha portato gli inizi del pensiero — o, meglio, li ha interpretati. Volendo leggere nella figure di Platone un perfetto *metafisico*, oltre che tradire,

1. F. NIETZSCHE, *Aurora*, § 44.

semplificandolo, il suo pensiero, si finisce così con il ridurre le acquisizioni precedenti a questo padre dell'Occidente a nient'altro che a dei tentativi preparatori, da valutare con l'indulgenza che meritano degli inizi, i quali, per definizione, sono inevitabilmente inefficaci.

Pensiamo, invece, che l'esperienza dell'origine sia, prima di tutto, religiosa, e questo lo si può osservare se consideriamo il fatto che la teoresi filosofica non è qui ancora in antitesi con il regno del mito e della religione. L'antitesi nasce con il pensiero scientifico, con la conseguente svalutazione che, attraverso di esso, gli autori della Modernità ritengono di aver guadagnato sulle metafore. Sarà poi il linguaggio metaforico, ribaltando la questione, a costituire un ponte tra il mito ed il pensiero filosofico. Scorgendo nel linguaggio metaforico, come avviene in Nietzsche, il linguaggio autentico (basti pensare a *Verità e menzogna in senso extramurale*), crollano gli steccati che separavano il mito dalla filosofia, ed anche — aggiungiamo noi, prescindendo, in questo, da Nietzsche — dalla religione.

Apriamo ora una parentesi, rilevando che in questa tendenza è all'opera una modalità di filosofare che guarda ad autori e periodi privilegiando le somiglianze, la compattezza, rispetto alle differenze, anche quando queste sono decisamente marcate. Lo stesso Nietzsche, per molti versi, cade in questa prospettiva, ed in Heidegger può essere registrata una posizione analoga. Se celebre è ormai la concisa e stringata definizione con la quale Nietzsche rubrica il cristianesimo quale "platonismo per il popolo", Heidegger non è da meno quando descrive l'intero corso del pensiero filosofico come interno al cono d'ombra della metafisica. Così, infatti, Heidegger si esprime sulla storia del pensiero:

La metafisica pensa l'ente nel suo insieme secondo la sua preminenza nei confronti dell'essere. Tutto il pensiero occidentale, dai Greci fino a Nietzsche, è pensiero metafisico. Ogni epoca della storia occidentale ha il suo fondamento nella rispettiva metafisica. Nietzsche pensa già il compimento dell'età moderna. Il corso del suo pensiero fino alla volontà di potenza è l'anticipazione di quella metafisica dalla quale l'età moderna che va compiendosi viene retta nel suo compimento.²

L'argomentazione di Heidegger delinea, in successione, due pensieri di grande interesse per il nostro discorso: il primo dei quali appiattisce l'intero pensiero filosofico sulla metafisica; mentre, il

2. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit. p. 397.

secondo, considera Nietzsche come un filosofo moderno. Sul radicamento di Nietzsche nella modernità filosofica non abbiamo alcun dubbio; assai più problematico è, invece, il primo parallelismo. In esso, infatti, non trovano spazio le sfumature che sostanziano la filosofia e che distinguono una corrente filosofica dall'altra, un pensatore dall'altro ed, ancora, i differenti momenti della produzione di un pensatore, il suo personalissimo, e interiore — verrebbe da dire privato — tormento. In questa capacità di sintesi, che, sia Nietzsche che Heidegger, possedevano ed esercitavano in massimo grado, rileviamo una comune ambivalenza, un merito, ma, allo stesso tempo, una zona meno brillante, e, in definitiva, fermandoci al solo Nietzsche, un qualcosa che ha finito con l'impoverire la sua stessa filosofia.

Con questo, non si vuole discutere il fatto che il filosofo Nietzsche sia legittimato ad unificare in un'unica prospettiva autori distanti nel tempo, la bontà dell'operazione non è assolutamente in questione. Si intende, piuttosto, dire che nelle semplificazioni radicali, che Nietzsche rivolge indistintamente sia alla concettualità filosofica che ad autori — Platone su tutti —, ma anche estendendo questo modo di procedere, addirittura, ad interi periodi storici, la sua produzione intellettuale finisce con risultare impoverita. Chi è in grado di *istituire* simili vicinanze è certamente una mente filosofica di grande peso e potenza speculativa; pensiamo inoltre che una particolarissima curvatura dell'intelligenza sia qui al lavoro, che dette operazioni siano possibili a chi possiede uno spiccato pensiero divergente. Ci chiediamo, però, che ne sarebbe della filosofia nietzscheana se avesse riflettuto maggiormente su alcuni snodi del pensiero occidentale, se si fosse soffermata più a lungo, poniamo, sullo stesso Platone, che tanto abbiamo nominato. Si dirà che si tratta di una domanda retorica, e che, in quanto tale, non merita grande considerazione. Da parte nostra, si sentiamo di lasciarla aperta, a testimonianza del fatto che un pensiero autentico³, e quello di Nietzsche lo è, finisce, forse, per

3. Sul Nietzsche pensatore, il riferimento d'obbligo è M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche 'Dio è morto'*, in: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, tr. it. di Pietro Chioldi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia 2002, pp. 191–246, in particolare a p. 192 e alle pp. 228–9; Id., *Nietzsche*, Neske, Pfulligen 1961, tr. it. a cura di Franco Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2000³ (nuova ed. ampliata), in particolare pp. 38–9, 384 sgg., 393 sgg. Su questa posizione si collocano gli allievi di Heidegger: cfr. K. LÖWTH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zurich, 1941, tr. it. di Giorgio Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949; Id., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, tr. it. di Simonetta Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma–Bari 1998;

lasciare irrisolte più questioni di quante, effettivamente, non chiuda. Non bisogna considerare questo un demerito, come, invece, è per i metafisici che, pensiamo, rifiutano gli approfondimenti trincerandosi dietro giudizi sbrigativi di inconclusività. Anzi, è proprio del pensiero il fatto di *superarsi*, di produrre ulteriori interrogativi a cascata, a spirale, non accontentandosi delle soluzioni facili che celano dei desideri di rassicurazione.

Torniamo ora sulla trattazione nietzscheana dell'origine — si era detto dell'*età dell'oro* — o, meglio, della venerazione dell'origine:

C'è innanzitutto il principio metafisico fondamentale per cui l'inizio, l'origine, il terreno di genesi contengono tutta la verità, per cui là ci sono il vero essere, l'integrità, la purezza, la pienezza. Se l'origine contiene la verità, come ritiene il pensiero metafisico, allora si tratta di riscoprire, nel formicolio del tempo e nelle forme personificate, i modelli originari e la vera struttura.⁴

La critica di Nietzsche parte da qui: il pensatore scruta le ragioni che hanno portato l'uomo a conferire tanto valore a ciò che è primo in ordine di tempo, a scapito della stessa vita umana che viene ridotta, nella migliore delle ipotesi, alla copia che cerca faticosamente di simulare quel "primo" che però, "per definizione", le rimane sempre estraneo. La vita, infatti, e vorremmo dire il semplice respirare, determina uno spostamento inevitabile dall'origine e, parallelamente, fa crescere il sentimento della nostalgia verso di essa. L'origine smette, dunque, la sua prossimità al terreno religioso e misterico, per essere inglobata nelle argomentazioni metafisiche: essa viene, quindi, spogliata dei connotati allusivi e metaforici, e diventa *funzionale* ai pensieri della metafisica. Così Nietzsche si esprime a riguardo:

"In principio era". Glorificare l'origine — è questo il germoglio metafisico che rispunta nella considerazione della storia e che fa ogni volta credere che al principio di tutte le cose si trovi il più perfetto e il più essenziale.⁵

E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer GmbH., Stuttgart 1960, tr. it. di Pisana Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1993. E non si dimentichi questo giudizio di Adorno: « Il concetto di metafisica in Nietzsche si trova spesso in forma di spiritosaggine » (Th. ADORNO, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1965, tr. it. di Luigi Garzone, *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006).

4. R. SAFRANSKI, *Nietzsche*, cit., p. 177.

5. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, § 3.

Ecco che allora l'espressione "età dell'oro" si colora di tutta la sua valenza negativa: in questa appropriazione, da parte della metafisica, di contenuti precedenti alla sua formalizzazione, va osservata una nuova modalità, attraverso la quale l'uomo — e qui si potrebbe dire l'uomo teoretico — si rapporta all'immediato presente e al futuro. Se ciò che è venerabile si trova in un passato irrecuperabile, la *nostalgia* si stende su tutte le azioni e le produzioni umane, decretandone, in ultima analisi, l'inutilità. Anche contro ciò si possono leggere le seguenti parole di Safranski: « Senso, significato e verità non si trovano né all'origine né alla meta. La realtà è tutto ciò che è in cammino »⁶.

6. R. SAFRANSKI, *Nietzsche*, cit., p. 178.

L'enigma del mondo

Le considerazioni nietzscheane sul mondo hanno come sfondo la constatazione che «l'uomo pose mediante il linguaggio un proprio mondo accanto all'altro, un punto che egli ritenne così saldo da potere, facendo leva su di esso, sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore»¹.

Il pensiero del mondo fa la sua comparsa in riferimento alla sua linguisticità ed alle conseguenze che questa determina per l'uomo e per la sua comprensione del divenire. Si profila qui la duplicazione del mondo, con il risultato che l'uomo smette di occuparsi al mondo *autentico* — quello cioè del fluire costante — tutto teso a vagliare quell'altro mondo: quello cioè che si presta ad un progetto di dominio che l'uomo stende sul reale in forza, appunto, dello stesso linguaggio quotidiano che descrive le relazioni degli esseri umani con il mondo. Questo processo di dominazione linguistica del tutto si svolge però nell'inconsapevolezza: se i primi “inventori” — ci si passi questa espressione, sbagliata, quanto si vuole, ma efficace per descrivere il pensiero nietzscheano — del linguaggio hanno coscienza di adoperare uno strumento, questa percezione successivamente si perde con il risultato che si parla di un “mondo metafisico” senza sapere, però, che si tratta semplicemente di un artefatto. E, comunque, a ben vedere

del mondo metafisico non si potrebbe predicare null'altro che un essere altro, un essere altro a noi inaccessibile e incomprensibile; sarebbe una cosa con proprietà negative. Quand'anche l'esistenza di un tal mondo fosse ben dimostrata, rimarrebbe tuttavia fermo che la più indifferente di tutte le conoscenze sarebbe appunto la conoscenza di esso: ancor più indifferente di quanto, per il nocchiero in pericolo nella tempesta, è necessariamente la conoscenza dell'analisi chimica dell'acqua.²

1. F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, I, § 11.

2. F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, I, § 9.

Questo aforisma riecheggia quanto, nello scritto giovanile su *Verità e menzogna in senso extramurale*, il filosofo sostiene a proposito della conoscenza: ovvero che l'uomo “è indifferente di fronte alla conoscenza pura, priva di conseguenze”; detto pensiero ritorna, poi, nei riferimenti alla cosa in sé³ concepita come fascio di relazioni. Qui a noi, però, interessa rilevare come la conoscenza che l'uomo cerca non sia mai finalizzata a se stessa, ma sia sempre piegata ad un obiettivo, che in effetti, come si può vedere, è l'intervento umano nel mondo:

I fisici matematici non possono servirsi degli agglomerati di atomi per la loro scienza: quindi si costruiscono un mondo di punti di forza, che si possa calcolare. Cos' hanno fatto anche, a grandi linee gli uomini e tutte le creature organiche: cioè hanno costruito, pensato e immaginato per tanto tempo il mondo, finché hanno potuto servirsene, finché hanno potuto “calcolarlo”.⁴

Questo aforisma va, a sua volta, avvicinato ad un frammento postumo della primavera del 1888 per osservare il carattere moderno del pensiero della calcolabilità del mondo:

I fisici credono a loro modo in un “mondo vero”: un sistema atomico fisso, uguale per tutti gli esseri, con movimenti necessari — sicché per essi il “mondo apparente” si riduce al lato — accessibile ad ogni essere a modo suo, dell'essere universale e universalmente necessario (accessibile e anche accomodato, reso “soggettivo”). Ma in ciò si ingannano: l'atomo che essi postulano è ricavato dalla logica del prospettivismo della coscienza ed è pertanto esso stesso una finzione soggettiva.⁵

Nietzsche cerca di spostare lo sguardo da questa produzione antropomorfa, da questo *macroantropo*, per cogliere il nocciolo effettivo del reale al di sotto dell'apparenza. Ebbene, per riuscire nell'impresa sarebbe necessaria una “interpretazione dinamica” del mondo; questo sarà il grande tentativo di Nietzsche, che lo porterà al rifiuto del linguaggio con cui pure si trova a parlare, ed a cercare di rendere, di fotografare, per così dire, quel *mostro* che egli ritiene essere il mondo (attraverso, come oramai sappiamo, l'invenzione di un nuovo linguaggio):

E sapete anche cos'è per me il mondo? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine, una

3. F. NIETZSCHE, F. P. 2 [85] 1885–1886; F. P. 10 [202] 1887 ed anche FP 9 [40] autunno 1887.

4. F. NIETZSCHE, FP 40 [36] agosto–settembre 1885.

5. F. NIETZSCHE, FP 14 [186] primavera 1888.

salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma, in un complesso di grandezza immutabile, un'amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate.⁶

Riteniamo che il privare l'analisi del mondo di una causa, definendolo "senza principio e senza fine", significhi, al tempo stesso, sottrarlo alle speculazioni che hanno estromesso dal mondo la sua dimensione enigmatica. Per Nietzsche, infatti, ci si deve porre nell'ottica di « non voler contestare al mondo il suo carattere inquietante ed enigmatico »⁷ – e va precisato che la perdita degli aspetti misteriosi del mondo si attua con la piena riduzione di questo sotto la cifra del rapporto causale. In altri termini, guardare al divino come alla causa somma del tutto equivale ad desacralizzare il reale, perché, con la completa descrizione del mondo in una fitta rete di rapporti di tipo causale, si compie l'evaporazione del sacro, oramai soltanto un ectoplasma, non trovando il divino alcuno spazio specifico. Ecco che il filosofo cerca una nuova considerazione del mondo, la quale è, allo stesso tempo, una ripresa del rapporto che l'uomo greco aveva con il sacro e con la natura. Granier ha compreso perfettamente lo stato della questione:

Con la figura di Dioniso si delinea infine in Nietzsche non tanto una nuova religione quanto forse una nuova forma di pietas, una nuova comprensione del sacro.⁸

Per quanto concerne il concetto di *natura*, invece, bisogna tenere ben presente che la natura, così come la intendono i greci, non ha nulla di quella dei moderni, e che il concetto subisce, quindi, una profonda torsione:

La natura è poiesis per l'antico pensatore [Eraclito], ma questa fondamentale non fabbrica né crea, né semplicemente rischiara di luce, bensì lascia emergere e venire in presenza ciò che essa custodisce e che poi riprende e sottrae alla disponibilità di uomini e dèi. Ma la natura, a sua volta, non ha principio: è, semplicemente, cioè si apre come mondo di realtà determinate, sottraendosi in se stessa ad ogni presa.⁹

6. F. NIETZSCHE, FP 38 [12] giugno–luglio 1885

7. F. NIETZSCHE, FP 2 [17] autunno 1885 — autunno 1886.

8. J. GRANIER, *Nietzsche*, cit., p. 64.

9. M. RUGGENINI, *Il pensiero e l'origine*, cit.

La posizioni che il pensatore assume nei riguardi del mondo, toccano il loro apice di radicalità proprio quando in *Umano troppo umano* il filosofo sovverte quello che ritiene essere nient'altro che un pregiudizio dei filosofi, ovvero la conoscenza come valore da perseguire:

Chi ci svelasse l'essenza del mondo, causerebbe in noi tutti la più spiacevole delusione. Non il mondo come cosa in sé, bensì il mondo come rappresentazione (come errore) è così ricco di significato, così profondo e meraviglioso, e reca in seno tanta felicità e infelicità. Questo risultato consiste in una filosofia di negazione logica del mondo.¹⁰

Ma questa critica non avrà un esito positivo. Eppure, Nietzsche compie questo tentativo in quanto manca della consapevolezza che:

Il linguaggio non è soltanto mediatore tra l'uomo e gli altri uomini, nel rivolgere la parola, nella replica, nella domanda e nella risposta, ma è il medium del nostro rapporto con il mondo, e per questo è già di per sé una "veduta del mondo". Esso è tale anche quando apparentemente percepiamo qualcosa in modo immediato e anteriore ad ogni linguaggio.¹¹

10. F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, I, § 29.

11. K. LÖWITZ, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1959, pp. 300-1.

Per una conclusione

Facciamo ora un passo indietro, spostandoci dal mondo enigmatico guadagnato — a tratti — da Nietzsche, per osservare il funzionamento del mondo metafisico, le strutturazioni ontologiche alle quali questo risponde. La modernità è definibile, in prima battuta, dalla simmetria che essa instaura — attraverso il suo atteggiamento di fondo — tra il regno dell'essere ed il regno del pensiero: il reale si specchia nel pensiero, tra i due ambiti vi è piena convergenza. Per ora, tralasciamo la critica che Nietzsche muove a questa convergenza, sulla quale torneremo ampiamente, per osservare meglio quest'ultima, e, così facendo, cercare di vedere se essa sia sostanziata da un determinato intento dell'uomo — o meglio, da una particolare tipologia di uomo.

Che l'essere sia esprimibile nei pensieri degli uomini, senza distinzioni al loro interno, sembra — ai metafisici — la piena conferma delle articolazioni interne alla realtà. Con ciò, con l'equivalenza, si esce però dal piano meramente descrittivo, per entrare in quello prescrittivo — ma questo il metafisico con coglie: la simmetria, nel mentre si impegna a descrivere, chiede all'essere umano un comportamento preciso. Infatti, l'uomo può ora intervenire nel mondo, e la riuscita di questo intervento è resa possibile proprio dalla coppia essere-pensiero: perché vi sia intervento e, fatto non secondario, perché questo sia efficace, occorre, allora, che, in precedenza, si sia conosciuto. È la *conoscenza* a guidare l'azione efficace, e questa è tale proprio perché l'uomo ha nel pensiero la struttura del mondo: vi è azione perché le condizioni alle quali essa deve sottostare sono vagliate dal pensiero; niente fuoriesce, in altri termini, dal perimetro del pensiero. La possibilità di agire è tutta compresa nella *padronanza* dei fattori che compongono l'azione; il reale dev'essere conforme al pensiero umano, la padronanza passa dalla conoscenza dei fattori in gioco. Soltanto se l'essere è completamente inteso dal pensiero può esservi azione, altrimenti l'agente si trova ad avere a che fare con una *ulteriorità* che, per il fatto di non essere controllabile, impedisce l'azione.

Lo scoglio da superare, per poter agire, è, infatti, l'*ulteriorità*, ovvero il fatto che possa sopraggiungere dell'altro rispetto a quanto è stato vagliato nella conoscenza. Detto in altri termini, *la conoscenza può non essere completa*: se teniamo presente la possibilità che vi sia l'*ulteriorità* — che vi sia dell'*ulteriorità* —, nessuna conoscenza sarà, allora, esaustiva. Questo è il grande pericolo di fronte al quale l'uomo-soggetto della Modernità deve porre rimedio; egli si trova nella situazione di dover arginare lo scarto insito in ogni conoscenza — un argine, questo, altrettanto importante da realizzare quanto quello edificato verso il divenire. Ecco che con la *traducibilità* dell'essere nel pensiero i filosofi moderni non si occupano solamente dell'essere, in quanto, abbiamo visto, non di semplice descrizione si tratta. Le teorizzazioni dei filosofi moderni sono tese a *stabilire* una relazione, anche quando le speculazioni sono impegnate nella tautologia di un essere identico perfettamente accessibile al pensiero; anche quando analizzano l'uno (l'essere), esse non si riducono mai al livello dichiarato di indagine, ma, inevitabilmente, proseguono oltre.

Occorre saper vedere, quindi, la presenza della *relazione* che lega l'uomo ed il mondo: ma dire "relazione" significa — nel caso della Modernità — dire intervento dell'uomo nel mondo, in quanto la relazione si svolge all'insegna del dominio. Ovvero: se vogliamo individuare il nocciolo autentico dell'uomo moderno, dobbiamo osservare la cifra del suo stesso essere uomo nell'intervento *consapevole* sul mondo, del suo tentativo cosciente di assoggettare la realtà naturale. Dove tutto trova una sua trasposizione nel pensiero nietzscheano, finendo con il rispondere, però, in ultima istanza, alla logica della vita.

Ma torniamo alla Modernità precedente a Nietzsche. La modalità di esistenza dell'uomo moderno è la modificazione del mondo (e dell'uomo medesimo in quanto componente del mondo): a questo punto, è necessario fare un passo ulteriore. Una prima coppia, quella cioè che lega l'essere al pensiero, offre la condizione per l'azione; ma è un'altra coppia a delineare la modalità di questo intervento: si tratta del nesso tra la parola e la cosa. Ora, per discutere la concezione che vuole il tratto peculiare dell'essere umano in questo atteggiamento di aggressione, basterebbe mettere in questione la condizione sulla quale esso riposa: quella simmetria sulla quale, sopra, abbiamo richiamato l'attenzione: si tratterebbe, allora, di criticare ciascun termine della relazione in se stesso, per poi portarlo — dentro la relazione — e sancire l'inconsistenza di quest'ultima:

Parmenide ha detto: “non si pensa ciò che non è” — noi ci troviamo all'altra estremità e diciamo: “ciò che si può pensare, deve essere certamente fittizio”. Il pensiero non ha presa sul reale, ma solo su...¹²

Certo, questo è senza dubbio possibile, e oltretutto corretto in quanto sia l'essere che il pensiero sono, separatamente, bersaglio delle critiche caustiche di Nietzsche.

Ma perché la coincidenza dell'essere con il pensiero è per Nietzsche da rifiutare? Il filosofo infrange la coincidenza in quanto il suo mantenimento significa il blocco del movimento: intervenire sul reale significa tendere ad uno scopo, che potremmo esemplificare con l'umanizzazione della natura — e sappiamo bene come questa avvenga: « Ma se la libera natura mi appartiene, avrò pure il diritto, perbacco, di sistemarla a mio gusto. . . »¹³. Va precisato, però, che sorge prontamente una obiezione a questo atteggiamento: « Ma padre, quando me ne sto fra l'erba alta, fra i cespugli selvaggi, sento di appartenere alla natura e che quindi non ho il minimo diritto su di lei. . . »¹⁴.

Come abbiamo, in qualche misura, anticipato, il nesso tra le parole e le cose esplicita qualcosa che è contenuto nel rapporto essere–pensiero: il linguaggio è il mezzo attraverso il quale l'uomo esercita quell'intervento nel mondo reso possibile dall'equivalenza essere–pensiero. Il linguaggio come mezzo, come strumento nelle mani del soggetto moderno, che così è libero di affermare il proprio potere sulla realtà. Quali caratteristiche avrà, dunque, occorre a questo punto chiedersi, questo linguaggio? Rispondiamo subito che una concezione strumentale del linguaggio deve confermare la simmetria tra l'essere ed il pensiero, il che risulta ovvio se, come si è visto, il rapporto tra le parole e le cose è un'implicazione di quello intercorrente tra l'essere ed il pensiero. Si presti però attenzione al seguente ragionamento: il linguaggio a portata del soggetto moderno si adatta perfettamente all'essere della metafisica, nel senso che ne riproduce in continuazione l'identità.

Il rapporto intercorrente tra la parola e la cosa è, in questo modo, chiarito: l'identità della parola si specchia nell'identità della cosa, e,

12. F. NIETZSCHE, FP 14.148 primavera 1888. E, sempre riguardo alla divaricazione essere–pensiero, si consideri il FP 5.92, 1870/71.

13. Th. MANN, *Buddenbrook, Verfall einer Familie*, S. Fischer, 1901, tr. it. di Maria Cristina Minicelli, *I Buddenbrook. Decadenza di una famiglia*, Newton Compton, Roma 2002, p. 17.

14. Ivi, p. 17.

per effettuare uno scatto in avanti del pensiero, quella totalità delle parole — nella quale consiste il linguaggio — fa tutt'uno con la totalità degli enti — ovvero con il mondo.

Alla coincidenza essere–pensiero segue quella mondo–linguaggio; e ciò non in quanto la seconda coppia permette di supplire alle lacune della prima. No, qui non si tratta di una sostituzione, quanto, lo ripetiamo, del proseguimento coerente di un cammino avviato da tempo. Ecco, dunque, il pensiero moderno, con le convergenze delle quali dimostra di aver bisogno — fino a Nietzsche. Trattando del movimento, abbiamo compreso come egli possa essere un pensatore — a tutti gli effetti — moderno, e che, tuttavia, al tempo stesso, riconsidera a metafisica moderna, la pone sotto una luce inedita.

Nietzsche, infatti, per poter mantenere la possibilità del movimento — ovvero della vita —, ha bisogno dell'*ulteriorità* dell'essere rispetto al pensiero, del non–senso rispetto al senso. Così, ogni argomento affrontato dal filosofo risentirà, inevitabilmente, di questa ulteriorità: linguaggio e mondo, allora, smetteranno di essere accomunati sotto il segno della totalità.

Il linguaggio diventa ora la totalità dei simboli, non più delle parole, ed al mondo viene, di conseguenza, riconosciuta tutta l'enigmaticità che lo innerva; si noti che abbiamo mantenuto il riferimento alla "totalità", ma qui essa è soltanto "verbale" e non fotografa il cuore della questione. Per quanto concerne il linguaggio: il carattere di apertura del simbolo esclude che si possa parlare di "totalità" in senso stretto — e un discorso analogo si può fare per l'apertura interna al tratto enigmatico del mondo.

Ciò che ora ci preme di rilevare, è che Nietzsche è perfettamente consapevole della presenza del simbolo all'interno del perimetro del linguaggio: « Parola e cosa non coincidono pienamente e necessariamente, piuttosto la parola è un simbolo »¹⁵.

E, sempre in un frammento postumo del 1871:

Il linguaggio, la parola non sono altro che simboli. Il pensiero, cioè la rappresentazione cosciente, non consiste in altro che nel farsi presenti i simboli linguistici, nel collegarli. In ciò l'intelletto primordiale è qualcosa di completamente diverso: esso è essenzialmente la rappresentazione di una fine, mentre il pensiero un ricorso di simboli.¹⁶

15. F. NIETZSCHE, FP 21.1 febbraio 1871.

16. F. NIETZSCHE, FP 5.80, settembre 1870 gennaio 1871.

Accanto alla dimensione del simbolo, va riscontrato che, con la parola, non è poi raggiunta una grande chiarezza, se è vero che « tutte le parole hanno un'atmosfera che ora si allarga, ora si restringe »¹⁷.

Il pensatore qui dimostra sicurezza nel sancire l'importanza del simbolo nel linguaggio; riteniamo cruciale, però, rilevare anche degli altri passi, nei quali il filosofo, piuttosto che sicuro, si dimostra alquanto titubante — sia per quanto attiene alla direzione di indagine che rispetto alle soluzioni da tracciare:

Ho il sospetto che le cose e il pensiero non siano adeguati tra loro. Nella logica domina infatti il principio di non contraddizione, che forse non vale rispetto alle cose, che sono qualcosa di diverso e contrapposto.¹⁸

Si dirà che, in queste oscillazioni, si fa sentire, oltre ogni misura, la gioventù, e, dunque, l'inesperienza, del pensatore; da parte nostra, però, rifiutiamo decisamente questo approccio — che, del resto, è calibrato solamente sulla maturità di un autore, e sembra rifiutare, per principio, ogni merito agli esordi speculativi di un pensatore. Anche se, però, è lo stesso Nietzsche a parlarci, con tinte aspre, dei suoi esordi filosofici:

Costoro si rendono le cose facili, e tentano di capirmi con il mio passaggio all'estremo opposto — non notano alcunché della lotta continua e delle pause occasionali e deliziose nel corso della lotta; non notano che quelle mie prime opere sono scaturite da simili incantati silenzi, nei quali la lotta pareva finita, e già cominciavo a riflettere su essa e a placarmi. Ma era un'illusione. La battaglia continuava ancora. Il linguaggio estremo tradisce l'eccitazione che poco prima aveva infuriato, e la violenza con la quale cercavo di aggrapparmi all'illusione.¹⁹

È il pensiero filosofico a richiedere questi cambiamenti repentini, nella misura in cui è pensiero autentico, e, dunque, consapevole del *rischio* intrinseco alla stessa filosofia: rischio dal quale Nietzsche non intende in alcuna misura tutelarsi:

Contro il pentimento. Nei suoi atti il pensatore vede tentativi e domande per avere lumi su una qualche cosa: successo e insuccesso sono per lui in primo luogo delle risposte. Adirarsi o addirittura pentirsi di qualcosa che è fallito — egli lo lascia a quelli che agiscono, perché solo così si è comandato loro, e

17. F. NIETZSCHE, FP 4.149, estate 1880.

18. F. NIETZSCHE, FP 7.80 fine 1870 aprile 1871.

19. F. NIETZSCHE, FP 10 [D84], inizio 1881.

devono attendersi delle bastonate se il grazioso signore non è contento del risultato.²⁰

Il rivedere delle posizioni assunte in precedenza, non va catalogato alla stregua dell'errore — quasi si trattasse, appunto, di un pentimento, ma, al contrario, quale segno del coraggio necessario a chi è in grado di cercare instancabilmente. È lo stesso Nietzsche ad intradarsi in questa direzione:

La nostra meraviglia. Esiste una profonda e una fondamentale fortuna nel fatto che la scienza scopra cose che hanno una loro stabilità e che sempre forniscono la base per nuove ricerche — ma potrebbe essere ben diverso! E già siamo così persuasi di tutta l'insicurezza e la stravaganza dei nostri giudizi, come pure dell'eterna metamorfosi di tutte le leggi e i concetti umani, che desta in noi una vera e propria meraviglia il constatare a che punto di stabilità giungano i risultati della scienza! In antico si era all'oscuro di questa incostanza d'ogni cosa umana, il costume dell'eticità sosteneva la credenza che l'intera vita interiore degli uomini fosse fissata con eterni agganci alla bronzea necessità: forse allora si provava una simile voluttà di stupore, quando ci si faceva raccontare fiabe e novelle di fate. Il meraviglioso dava un tal senso di benessere a quegli uomini che talvolta potevano ben stancarsi della regola e dell'eternità! Non aver più per una volta tanto i piedi in terra! Librarsi! Vagabondare! Folleggiare! — queste son cose che appartenevano al paradiso e alle delizie di altri tempi: mentre la nostra beatitudine è come quella del naufrago che ha raggiunto la terraferma e si pianta con tutti e due i piedi sulla vecchia e salda terra — meravigliandosi che non vacilli.²¹

Anche da questo rilievo, possiamo affermare che la figura di Nietzsche si presenta come trasversale rispetto alle periodizzazioni che la storiografia filosofica ci consegna — filosofia classica, modernità filosofica —, e che egli, pur avendo nel soggettivismo della modernità l'asse del proprio filosofare, si è sempre mostrato capace di inglobare, e far interagire, le teoresi fondamentali delle scansioni, temporali e filosofiche, cui abbiamo fatto riferimento. Quella nietzschiana dev'essere, allora, riconosciuta come una filosofia moderna che si dibatte contro se stessa — e che, a tratti, si coerentizza, come avviene con l'intuizione del divenire. Intuizione, questa, che non viene mantenuta tale — irriflessa — ma che viene portata sul terreno della teoresi filosofica. E ancora, l'intuizione viene convertita in pensiero (moderatamente concepito), al punto che quest'ultimo viene sottratto a se

20. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 41.

21. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 46.

stesso — all'esattezza che la stessa modernità richiede —, per essere rubricato sotto il segno del "linguaggio metaforico". Ecco che, in Nietzsche, la coerentizzazione della modernità filosofica — del corso di pensiero che origina da Cartesio — richiede che non ci si fermi a Cartesio, ma che proprio da questi si retroceda, e che si giunga, così, ai pensatori greci. Come un ritorno all'antico, ai primi pensatori, intendiamo, infatti, la componente antiumanistica — il focalizzarsi sulla vita, invece, che sulla soggettività umana — presente nella metafisica moderna che egli pur ci consegna. Riteniamo questo atteggiamento di grande interesse, e, perciò, degno di essere meditato a fondo, in quanto questo modo di filosofare presenta, a nostro avviso, il merito (teorico e teoretico in massimo grado) di guardare alla verità sottraendola alla cifra lineare. Come se, procedendo di autore in autore, ci si avvicinasse — del tutto implicitamente, senza alcuno sforzo — alla verità; come se il darsi della verità non fosse altro, in altri termini, che lo stesso scorrere del tempo. Da parte nostra, lasciamo questo genere di posizioni alle filosofie della storia più ingenua, se ancora vi sono, o, peggio, alla manualistica più arida di pensiero. Eppure, anche la dissoluzione di questi equivoci rappresenta una delle ragioni per le quali risulta ancora decisivo frequentare Nietzsche.

Inoltre, il concetto di vita — oltre ad avere delle ripercussioni decisive per quanto attiene, come abbiamo visto, al soggetto (ora decentrato, ecc.) ne ha, di non meno rilevanti, proprio in merito al linguaggio. Certo, come oramai sappiamo, Nietzsche ha lasciato cadere la sua intuizione di un nuovo linguaggio. Chi intendesse portare come motivazione di questo abbandono la difficoltà del compito, non coglierebbe nel segno: a questo livello di indagine, infatti, non ci si confronterebbe con il pensiero filosofico nietzscheano. Del resto, l'ipotesi della difficoltà inerente detto nuovo linguaggio è già stata da noi rifiutata per il tramite della filosofia ermeneutica o, più in generale, del linguaggio (e attraverso un'inedita vicinanza tra Wittgenstein e Kafka). Vi è, però, una motivazione del tutto interna al filosofare nietzscheano, che andiamo a ricostruire: quanto farà evitare a Nietzsche di prendere la strada dell'edificazione di un nuovo linguaggio, il fattore decisivo, sarà la circostanza che — ad un certo momento del suo pensiero — egli non avrà più bisogno di un nuovo linguaggio per rendere il divenire. Sarà — anche se qui, è bene precisarlo, ci stiamo muovendo nell'*implicito* del pensiero dell'Autore — il concetto di "vita" a determinare l'inutilità della ricerca di un nuovo linguaggio: proprio alla vita, infatti, saranno necessarie le permanenze che il lin-

guaggio crea, esprime, e rafforza. Non vi sarà più bisogno, dunque, di un linguaggio — forgiato sul divenire — attraverso cui esprimere il divenire, ma risulterà bastevole il linguaggio, pur intriso di errori, costruito sulla metafisica. E questo perché interviene un nuovo fattore, un nuovo elemento — che, appunto, risponde al concetto di vita. Un'analisi, partita come critica linguistica, ha chiuso il cerchio, mostrando che l'oggetto stesso della critica (il linguaggio) poteva essere impiegato proprio a partire dagli errori in esso presenti (le permanenze). Abbiamo così uno slittamento interno al pensiero dell'Autore, in quanto è ora la metafisica medesima a permettere a Nietzsche di rendere il divenire, attraverso quel nuovo soggetto che è la vita — attraverso il quale l'Autore si mantiene ancorato al pensiero moderno, in quanto il concetto di vita ha come condizione di possibilità (come *a priori*, per così dire) la stessa frizione di soggetto ed oggetto. È, dunque, in ultima analisi, il linguaggio metafisico a condurre al divenire — per il tramite di una operazione teorica, di grandissimo interesse, che abbiamo connotato come una *metafisica moderna antiumanista* — e non, invece (anche se questa era una strada percorribile per lo stesso Nietzsche), quel linguaggio metaforico che l'Autore ha frequentato sin a partire dai suoi esordi come filosofo. Se Nietzsche si ritiene un filosofo antimetafisico, questo è vero soltanto per quanto attiene alle intenzioni (al piano di indagine filologico, per così dire). Per quanto concerne la dimensione teoretica, invece, quella nietzscheana è una filosofia nella quale la metafisica è stata spinta sino alle estreme conseguenze, con il risultato che, proprio a partire da essa — proprio grazie ad essa — vi è stata una potente affermazione, sul piano teoretico, lo ribadiamo, del divenire. Il concetto di essere non va più considerato — nell'ottica di affermazione della vita — come la negazione del divenire, quanto come una delle sue condizioni sia possibilità-pensabilità che di espressione effettiva. Nietzsche non abbisogna di un nuovo linguaggio per esprimere il divenire, per parlare del divenire: ora è lo stesso linguaggio metafisico a permettere al filosofo di dire il divenire. Ma, perché questo accada, deve mutare il quadro teorico di riferimento: in particolare occorre che l'essere non sia più considerato come il trascendentale. Troppo frettolosa sarebbe la conclusione per la quale, in questa mutata prospettiva, trascendentale è il divenire. No, trascendentale è ora la vita, come, del resto, trascendentale è per la modernità filosofica la soggettività. Quella nietzscheana è una filosofia pienamente moderna, in quanto, in essa, viene operata la sostituzione della trascendentalità

dell'essere con quella della soggettività — anche se di una soggettività certamente particolare si tratta, come nel caso della vita.

Il divenire, in altri termini, viene reso dallo stesso linguaggio metafisico: si dirà che, con ciò, le critiche nietzscheane al linguaggio (metafisico) sono destinate ad estinguersi, che la sostanza, che il soggetto grammaticale, ecc., non sono più bersagliati dalle invettive del pensatore. Ma questo non accade, in quanto è (anche) per il tramite della critica linguistica che Nietzsche ha potuto avere l'*intuizione* del divenire: le permanenze (essere, soggetto grammaticale, sostanza, Dio, parole, cose, ecc.) vengono considerate dall'Autore sotto un duplice registro: diversa è, infatti, la situazione a seconda che esse siano osservate a partire dall'essere che informa il linguaggio, oppure dall'ottica della vita.

Le permanenze, dunque, sono sì criticate, per quanto riguarda la loro dimensione linguistica, ma sono, al tempo stesso, salvate, per così dire, per ciò che permette la stessa soluzione al problema di pensare il divenire.

L'originale modernità che Nietzsche ha saputo dispiegare rappresenta uno snodo fondamentale per capire — non certo storiograficamente — il rapporto sussistente fra l'Autore ed i differenti percorsi del miglior Novecento filosofico. Tale relazione, tale nesso, non esaurisce di certo il bisogno che il tempo presente ha della filosofia, anche se detto bisogno, oggi, non sembra essere particolarmente avvertito.

Da parte nostra, abbiamo mostrato come possa esservi un pensiero del divenire, attraverso il linguaggio metaforico (che Nietzsche analizza in *Verità e menzogna...*), come concepito dall'ermeneutica filosofica, ma non una sua dicibilità: se intendiamo, infatti, parlare del divenire, ovvero parlare un linguaggio che esprima appieno il divenire, che faccia tutt'uno con esso, allora nessuna filosofia, pensiamo, potrà aiutarci ad assolvere detto compito. *Il divenire è intuibile, ma non dicibile*: questo è il tratto che accomuna una posizione come quella nietzscheana — per la quale il divenire è pensato attraverso il concetto di vita (e la peculiare metafisica, moderna ma antiumanista, che esso realizza) — con una posizione, come la nostra, che ritiene che il linguaggio corrente (: metaforico, in ultima istanza) sia propriamente quanto vada frequentato nell'ottica di pensare il divenire.

Pensare il divenire rimane, tutt'ora, quel compito che Nietzsche ci consegna. Le filosofie del futuro verranno giudicate dalle risposte che sapranno dare — sia sul piano ontologico che su quello ontico — a tale lascito nietzscheano.

Bibliografia

Opere di F. NIETZSCHE

Die Geburt der Tragödie (Leipzig, 1872).

Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (Leipzig, 1873).

Unzeitgemässe Betrachtungen: I (= D. Strauss. *Der Bekenner und Schriftsteller*); II (= *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*); III (= *Schopenhauer als Erzieher*); IV (= *Richard Wagner in Bayreuth*); V (= *Wir Philologen*) (Leipzig, 1873–1876).

Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Leipzig, 1872).

Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinn (pubblicato postumo, ma del 1873).

Menschliches, Allzumenschliches. Ein Bild für freie Geister (Chemnitz, 1878).

Vermischte Meinungen und Sprüche (Chemnitz, 1879).

Der Wanderer und seine Schatten (Chemnitz, 1880).

Morgenröte (Chemnitz, 1881).

Die fröhliche Wissenschaft (prima edizione, in quattro libri, Chemnitz, 1882; seconda edizione, con il quinto libro ed i *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, Leipzig, 1887).

Also sprach Zarathustra (prime tre parti, Leipzig, 1883–1884; quarta parte, Leipzig, 1885).

Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (Leipzig, 1886).

Altre opere

ABBAGNANO, Nicola, *Sull'antinomia del valore*, "Rivista di filosofia", LIII, n. 1, gennaio 1962, pp. 3–11, ora in N. Abbagnano, *Scritti neoilluministici (1948–1965)*, UTET, Torino 2001, pp. 135–143.

AUSMUS, Harry J., *A Schopenhauerian critique of Nietzsche's thought. Toward a Restoration of Metaphysics*, The Edwin Mellen Press, Lewiston–Queens-ton–Lampeter 1996.

- BATAILLE, Georges, *Sur Nietzsche*, Editions Gallimard, Paris 1973, tr. it. di Andrea Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994.
- BOUDOT, Pierre, *L'ontologie de Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.
- BURCKHARDT, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stoccarda 1905, tr. it. di Maria Teresa Mandalari, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002.
- CAMPIONI, Giuliano, *Leggere Nietzsche: alle origini dell'edizione Colli-Montinari* (con lettere e testi inediti), ETS, Pisa, 1992.
- CAMUS, Albert, *L'Homme révolté*, tr. it. di Liliana Magrini, *L'uomo in rivolta*, in: *Opere*, Bompiani, Milano 2000, pp. 617-952.
- CASSIRER, Ernst, *La metafisica*, in: *Cartesio e Leibniz*, tr. it. di Gian Antonio De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 259-352.
- , *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003, tr. it. di Guido Alberti, *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dèi*, SE, Milano 2006.
- CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Editions Gallimard, Paris 1994, tr. it. di Ilaria Bussoni e Marco Mazzeo, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- CLARK, Maudemarie, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press 1990.
- COLLI, Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1985.
- , *Nota introduttiva a Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. di Ferruccio Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2007, pp. 21-5.
- , *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980.
- DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, tr. it. di Mario de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005.
- , *Nietzsche*, Presses universitaires de France, Paris 1965, tr. it. di Franco Rella, *Nietzsche*, SE, Milano 1997.
- DERRIDA, Jacques, *La pharmacie de Platon* (1968) in: *La dissémination*, Editions du Seuil, Paris 1972, tr. it. di Rodolfo Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007².
- , *Marges — de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. di Manlio Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969–1984*, tr. it. a cura di Mauro Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43–64.
- , *Le parole e le cose*, tr. it. Rizzoli, Milano 1967
- GADAMER, Hans-Georg, *Das Drama Zarathustras*, 1986, tr. it. *Il dramma di Zarathustra*, il melograno Genova, 1991.
- , *Linguaggio*, tr. it. a cura di Donatella Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005.
- , *Wahrheit und Methode-Ergänzungen*, Tübingen, 1986/1993, tr. it. *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano, 2001.
- , *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, tr. it. di Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001.
- GALIMBERTI, Umbero, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1999.
- , *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2000.
- , *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano 2007.
- GIAMETTA, Sossio, *Nietzsche, il pensiero come dinamite. Da La gaia scienza a Ecce homo*, Rizzoli, Milano 2007.
- GRIFFERO, Tonino, “Teoria dell’interpretazione”, in Maurizio Ferraris (a cura di) *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 145–198.
- HADOT, Pierre, *Qu’ est-ce que la philosophie antique?*, Editions Gallimard, Paris 1995, tr. it. di Elena Giovanelli, *Che cos’è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.
- HEIDEGGER, Martin, “Il detto di Anassimandro”, in: Holzwege, Klostermann, Frankfurt a M., 1950, tr. it. di Pietro Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia 2002, pp. 299–348.
- , “L’epoca dell’immagine del mondo”, in: Holzwege, Klostermann, Frankfurt a M., 1950, tr. it. di Pietro Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia 2002, pp. 71–101.
- , “La sentenza di Nietzsche ‘Dio è morto’”, in: Holzwege, Klostermann, Frankfurt a M., 1950, tr. it. di Pietro Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia 2002, pp. 191–246.
- , *Nietzsche*, Neske, Pfulligen 1961, tr. it. a cura di Franco Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2004.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 1978, tr. it. di Giovanni Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il melangolo, Genova 1990.

- HENKE, Dieter, *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*, Neske, Pfullingen 1981.
- JANZ, Carl Paul, *Nietzsche*, 3 voll., München–Wien 1978/79, tr. it. Laterza, Roma–Bari 1980/82.
- JASPERS, Karl, *Nietzsche e il Cristianesimo*, Piper Verlag, München 1952, tr. it. Ecumenica editrice, Bari 1978.
- KAUFMANN, Walter, *Nietzsche. Philosophen, Psychologist, Anticrist*, Princeton U. P., 1950³ (ed. ampliata).
- KOFMANN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972.
- LIVERI TURCO, Giuseppe, *Lessico dei concetti e dei nomi delle opere nietzscheane*, Roma 1982.
- LÖWITH, Karl, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1959.
- , *Jakob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936), ora in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. VII, pp. 39–362, tr. it. di L. Bazzicalupo, *Jakob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma–Bari 1991.
- , *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, tr. it. di Simonetta Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma–Bari 1998².
- , *Von Hegel zu Nietzsche*, Zurich, 1941, tr. it. di Giorgio Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949.
- MAGRIS, Aldo, *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 2003.
- MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Bacon Press, Boston 1964, tr. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1999.
- MASINI, Ferruccio, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna 1978.
- , *Un mondo « fluido »*, introduzione a F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, tr. it. Newton Compton 2006, pp. 7–26.
- , *Un pensiero danzante*, introduzione a F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. Newton Compton 2006, pp. 7–21.
- MAZZARELLA, Eugenio, *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli, 1983.
- NATOLI, Salvatore, *La metafisica del tragico*, in *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale* (1986), Feltrinelli, Milano 2002.

- , *La metafisica del tragico*, in: *L'esperienza del tragico*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 48–183.
- , *Nietzsche e la "Dialettica del tragico"*, in *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981.
- , *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Mondadori, Milano 1996.
- NEGRI, Antimo, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori Editore, Napoli 1984.
- PALTRINIERI, Gian Luigi, *L'uomo nel mondo. libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, Roma 2001.
- PAREYSON, Luigi, *Eстетica. Teoria della formatività* (1988), Bompiani, Milano 2005.
- PENZO, Giorgio, *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Pàtron Editore, Bologna 1973.
- PERISSINOTTO, Luigi, *Grammatica e esistenza. L'argomento ontologico e la filosofia analitica*, in L. Perissinotto, M. Ruggenini et alii, *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Marietti, Genova 1993, pp. 83–110.
- , *Le vie dell'interpretazione della filosofia contemporanea*, Laterza, Roma–Bari 2002.
- PINOTTI, Andrea (a cura di), *La questione della brocca*, MIMESIS EDIZIONI, Milano 2007.
- POELLNER, Peter, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford U. P., New York 1995.
- RORTY, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP, Princeton and Oxford 2009.
- ROSCIGLIONE, Claudia, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di F. Nietzsche*, Edizioni ETS, Pisa 2005.
- ROSSI, Roberto, *Nietzsche e Burckhardt*, Tilgher, Genova 2003.
- RUGGENINI, Mario, *Dio, l'essere, la contraddizione*, in L. Perissinotto, M. Ruggenini et alii, *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Marietti, Genova 1993, pp. 3–82.
- , *Dire la verità. Noi siamo forse qui per dire...*, Marietti, Genova 2006.
- , *Duemila anni e ancora nessun nuovo Dio*, in: R. Mancini, G. Cacciatore (cura), *Cristianesimo in eredità*, Cittadella, Assisi 2000, pp.94–130.

- , *Foi dans le Je et foi dans la logique*, in M. Crepon (direction), *Nietzsche*, L'Herne, 2000, pp.125–146.
- , *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992.
- , *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Mondadori, Milano 1997.
- , *Il discorso dell'altro*, il Saggiatore, Milano 1996.
- , *Il divino come mistero del mondo*, in: "Credere oggi", 1/2001, pp.105–115.
- , *Il dominio, la parola, il sacro*, in: *Il monoteismo*, Mondadori, Milano 2002, pp.197–216.
- , *Il mondo degli altri e l'enigma dell'io. Oltre la fenomenologia dell'inter-soggettività*, in Luigi Ruggiu, Juan Manuel Navarro Cordòn (a cura di), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 69–88.
- , *Negatività del vero. Dialettica ed ermeneutica della finitezza* in Lucio Cortella, Mario Ruggenini e Alessandro Bellan (a cura di) *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli Editore, Roma 2005.
- , *Il pensiero e l'origine, introduzione a M. HEIDEGGER; E. FINK, Heraklit*, Vittorio Klostermann GMBH, Frankfurt a. M. 1970, tr. it. di Mauro Nobile e a cura di Mario Ruggenini, *Dialogo intorno a Eraclito*, Coliseum Editore, Milano 1992.
- , *Il soggetto del senso: Nietzsche, o la fine della metafisica della soggettività*, in: *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, FrancoAngeli, Milano 1984, pp. 121–47.
- , *Interpretazione del vero e del falso*, in: *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992, pp. 223–49.
- , *Introduzione a L. Perissinotto, M. Ruggenini et alii, Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Marietti, Genova 1993, pp. 13–6.
- , *La fede nell'io e la fede nella logica. La questione onto-logico-grammaticale nel pensiero di Nietzsche*, in: Giulio Severino (a cura di) *Il destino dell'io*, Il melangolo, Genova 1994, pp. 83–120.
- , *Nietzsche: il nichilismo come problema del senso*, "Riscontri", III, 2–3 (1981), pp. 35–63.
- , *Wahrheit und Endlichkeit*, in "Genos", 4: Phénoménologie et Herméneutique, 2000, pp.175–189.

- RUSSELL, B., *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen & Unwin Ltd., London 1945, tr. it. di Luca Pavolini, *Storia della filosofia occidentale. E dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità a oggi*, TEA, Milano 2003.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Il male. Ovvero il dramma della libertà*, tr. it. di Cesare De Marchi, Longanesi, Milano 2006.
- , *Nietzsche*, Hanser Verlag 2000, tr. it. di Stefano Franchini, *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, Longanesi, Milano 2001.
- SCHLECHTA, Karl, *Nietzsches grosser Mittag*, Verlag Klostermann, Frankfurt, 1954, tr. it. di Francesco Porzio, *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida editori, Napoli 1981.
- SCHRIFT, Alan D., *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, New York–London, 1990.
- SEMERARI, Furio, *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'altro in Nietzsche*, Edizioni Dedalo, Bari 2000.
- SINI, Carlo, *Prefazione a F. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra*, tr. it. di Maria Francesca Occhipinti, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Mondadori, Milano 2007.
- , *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Pierce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, il Mulino, Bologna 1978.
- TABOSSI, Patrizia, *Il linguaggio* (1999), il Mulino, Bologna 2002² (ed. aggiornata).
- TABUCCHI, Antonio, *Sostiene Pereira*, Feltrinelli, Milano 2004.
- TUGNOLI, Claudio, *Le antinomie del divenire*, "Nero Su Bianco. Quaderno Dell'istituto Magistrale G. Carducci", Fano 1988, pp. 53–60.
- UGOLINI, Gherardo, *Guida alla lettura della "Nascita della tragedia" di Nietzsche*, Laterza, Roma–Bari 2007.
- VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Les éditions du cerf, Paris 1974.
- VATTIMO, Gianni, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974), Bompiani, Milano 1999.
- , *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967.
- VITIELLO, Vincenzo, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Napoli 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964.
- , *Ricerche logiche*, Einaudi, Torino 1967.

AREE SCIENTIFICO-DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche

AREA 11 – **Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche**

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

AREA 15 – Scienze teologico-religiose

Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su

www.aracneeditrice.it

Compilato il 27 marzo 2018, ore 11:25
con il sistema tipografico L^AT_EX 2_ε

Finito di stampare nel mese di luglio del 2015
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61
per conto della «Aracne editrice int.le S.r.l.» di Ariccia (RM)