

"Il mito Nietzscheano dell'eterno ritorno in una prospettiva heideggeriana".

Prefazione: "Il pensiero danzante" pag. 3

CAPITOLO I°: Friedrich Wilhelm Nietzsche

1.1 Biografia pag. 5

1.2 Il pensiero: La "scoperta" dell'eterno ritorno dell'identico pag. 11

CAPITOLO II°: ITINERARIUM MENTIS IN NIHILUM

2.1 Nichilismo e Decadenza: storia del concetto e del problema pag. 18

2.2 Nichilismo e la "Morte di Dio". pag. 24

2.3 Mito dell'eterno ritorno dell'identico pag. 33

CAPITOLO III°:

3.1 Introduzione ad Heidegger pag. 39

3.2 Martin Heidegger: Nichilismo e storia della metafisica pag. 42

3.3 Heidegger: Nietzsche, l'ultimo metafisico pag. 46

3.4 Martin Heidegger e Ernst Jünger: "Über die Linie" e "Zur Seinsfrage" pag. 61

INTRODUZIONE ALLE INTERPRETAZIONI POST-HEIDEGGERIANE pag. 71

CAPITOLO IV°:

4.1 Introduzione a Karl Löwith pag. 74

4.2 Karl Löwith: Il mito nietzscheano dell'eterno ritorno come superamento del nichilismo. pag. 85

CAPITOLO V°:

5.1 Introduzione a Ernst Nolte pag. 94

5.2 Ernst Nolte: Nietzscheanesimo e storiografia pag. 97

Conclusioni pag. 107

Bibliografia pag. 110

PREFAZIONE

“Il pensiero danzante”

Il pensiero moderno oramai, ruota attorno alle vie della salvezza, alle possibilità di reazione, alla ricerca del riscatto dalla condizione in cui versa l'uomo.

Nietzsche, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, si fa portatore e profeta di un messaggio di salvezza che ha attraversato, come una crepa, il pensiero e gli animi dell'epoca.

Il mito dell'eterno ritorno dell'identico, sviluppato come momento centrale della metafisica nietzscheana, sintetizzandone tutta la dimensione filosofica, riflette la sua potenza nello spirito dell'uomo in quanto rende indispensabile quel *“cambio di cuore”*, *“quella riforma radicale della personalità”*, *“quello scuotimento dell'essere”* che insegna all'uomo come oltrepassare se stesso.

Nietzsche ha scardinato dalle fondamenta la morale tradizionale platonico-cristiana professando un amore per la propria singolarità e per la vita e allo stesso tempo riuscendo a tenere distante sia la dimensione umana che divina. Quando egli grida che *“Dio è morto”*, allude a Dio considerato sotto il punto di vista morale, il Dio cristiano, morto poiché gli uomini stessi lo hanno ucciso, in quanto vollero ridurre la sua grandezza al servizio della loro piccolezza.

Da sempre oggetto di forti critiche, il pensiero nietzscheano deve la sua *“riscoperta”* all'interpretazione elaborata da Martin Heidegger, il quale, attraverso una profonda analisi delle opere di Nietzsche, gli ha attribuito il merito di *“averci aperto gli occhi sull'abisso”*, richiamando l'attenzione sull'*assenza* dell'essere, capovolgendo la dimensione negativa della *“rappresentanza”* e mettendone in luce la dimensione positiva. Heidegger sottolinea la fondamentale importanza della dottrina dell'eterno ritorno, da lui definita come il *pensiero più difficile*, poiché, posto in relazione con la volontà di potenza funge da stabilizzazione di ciò-che-non-è-stabile e l'ambito nel quale esso va *“pensato”* supera quello delle esperienze personali per investire tutto l'orizzonte dell'essere.

Nello studio heideggeriano, Nietzsche, viene annoverato tra i pensatori “essenziali”, tra quelli cioè che hanno portato il “domandare” (Fragen) filosofico sino alle soglie dell’orizzonte ontologico, dove la verità non è “correttezza del rappresentare”, ma soltanto un accadere dell’essere come occultamento-disoccultamento.

La sua posizione nei confronti del pensiero nietzscheano, dà vita a un acceso dibattito con il filosofo tedesco Ernst Jünger, riguardante la definizione della “linea”, del “meridiano zero” del nichilismo intesa secondo due differenti prospettive: quella jungeriana di “*oltre la linea*” e quella heideggeriana di “*su la linea*”.

La prospettiva heideggeriana, inoltre, fornisce la chiave di lettura per successive interpretazioni del “*pensiero dei pensieri*”, tra cui quella di Karl Löwith, allievo dello stesso Heidegger e, nella seconda metà del Novecento, di Ernst Nolte, che affondano le radici nelle vive contraddizioni di questa dottrina.

Löwith, all’interno della sua analisi, pur definendo l’eterno ritorno come una possibile soluzione per il superamento del nichilismo non riesce a giungere al di là della contraddizione che nasce tra l’amore del ritorno eterno delle cose e quella opera di volontà e di affermazione che l’uomo che ha superato se stesso può esercitare nei confronti del divenire di esse (amore dell’essere).

Differentemente, l’interpretazione noltiana, la quale getta le sue basi all’interno di un accurato studio biografico del pensatore tedesco, del contesto storico in cui vive e un complesso confronto con la figura di Marx, pur conferendo grandi meriti al pensiero filosofico di Nietzsche visto come “contromovimento” per il completo risolversi delle aspettative dell’uomo, giunge alla dottrina dell’eterno ritorno dell’identico, definendola come il “*problema filosofico nietzscheano*” a causa del suo carattere astratto, della volontà di trovare un senso nell’assurdo e quindi, di non essere utile alla crescita della vita.

CAPITOLO I°

FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE 1844 – 1900

Biografia

“ *Il Mondo Vero, raggiungibile dal sapiente, dal pio, dal virtuoso; egli vive in esso, lui stesso è questo Mondo...*” (Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Il Crepuscolo degli Idoli, Gotzendammerung* (1888), Adelphi Editore, Milano 1970).

1844 Nasce a Rocken, nei pressi di Lipsia, Friedrich Wilhelm Nietzsche. È il primogenito del pastore protestante Karl Ludwig, reazionario monarchico, già precettore alla corte di Altenburg e di Franziska Oehler, figlia anche lei di un pastore. Nel 1846 e nel 1848 nascono altri due figli, Elisabeth e Joseph (quest'ultimo morto nel 1850). Cresce in un periodo di crisi della società prussiana e dell'idealismo hegeliano. Nel biennio '48-'49 erano fallite in Prussia le rivoluzioni borghesi. Il pensiero filosofico dominante (ma non a livello universitario) era quello pessimista di Schopenhauer, dal quale anche il giovane Nietzsche si sente attratto.

1849/1850 Il 30 luglio 1849 muore il padre, già affetto da disturbi psichici e la famiglia si trasferisce l'anno dopo a Naumburg, dove Friedrich inizia gli studi di lettere classiche e religione. In famiglia apprende la musica e il canto, compone poesie, legge Goethe, Holderlin e Byron.

- 1858** Inizia a frequentare il ginnasio di Pforta e due anni dopo, con gli amici Gustav Krug e Wilhelm Pinder fonda l'associazione Germania, con la quale si propone di sviluppare i propri interessi letterari e musicali; per l'associazione scrive alcuni saggi, come “*Fato*” e “*Volontà e Libertà della volontà e fato*”, visibilmente ispirati dalla lettura di “Fato” e altri saggi di Emerson, specie quelli inclusi in *Conduct of Life* (1860).
- 1864** Conclusi gli studi secondari, entra nell'Università di Bonn come studente di filologia e s'iscrive alla corporazione studentesca Franconia. Durante una gita a Colonia, avrebbe contratto (la notizia è incerta) la sifilide, alla quale si fa risalire l'origine della sua malattia mentale.
- 1865** Si iscrive all'Università di Lipsia per continuare a seguire le lezioni di filologia classica di Friedrich Ritschl, già suo insegnante a Bonn. Studia Teognide e Suida, ma rimane maggiormente affascinato da Platone e soprattutto da Emerson e Schopenhauer, che influenzeranno tutta la sua produzione.
- 1867** Conosce Erwin Rohde; approfondisce lo studio dell'opera di Diogene Laerzio, di Omero, Democrito e Kant, mentre un saggio su Teognide appare nella rivista *Rheinisches Museum* diretta da Ritschl. Il 9 ottobre comincia il servizio militare nel reggimento di artiglieria a cavallo di stanza a Naumburg; nel marzo dell'anno successivo si infortuna seriamente cadendo da cavallo e a ottobre viene congedato. Tornato a Lipsia, l'Università lo premia per il suo saggio sulle fonti di Diogene Laerzio e lo assume come insegnante privato. L'8 novembre conosce Richard Wagner in casa dell'orientalista Hermann Brockhaus.
- 1869** Grazie all'appoggio di Ritschl, il 13 febbraio ottiene la cattedra di lingua e letteratura greca dell'Università di Basilea tenendovi, il 28 maggio, la prolusione sul tema “Omero e la filologia classica”, mentre l'Università di Lipsia gli concede la laurea sulla base delle sue pubblicazioni nel *Rheinisches Museum*, L'università di Basilea (una delle più antiche

università d'Europa, fondata nel 1460) versava in gravi difficoltà finanziarie e gli studenti iscritti erano poco più di un centinaio per tanto non era raro che in quei tempi l'università facesse affidamento, per le sue cattedre, su giovani di valore quali Nietzsche. Nella stessa Basilea conosce Jakob Burckhardt. All'età di 25 anni, chiede l'annullamento della cittadinanza prussiana. Dal 17 maggio aveva cominciato a frequentare, nella villa di Tribschen, Richard e Cosima Wagner, rimanendone fortemente colpito: *"Ciò che imparo laggiù, che vedo e ascolto e intendo, è indescrivibile. Schopenhauer, Goethe, Eschilo e Pindaro vivono ancora"*.

1870 Nietzsche tiene a Basilea delle conferenze (*"Il dramma musicale greco", "Socrate e la tragedia"*), che anticipano il suo primo volume, *"La Nascita della Tragedia"* (1872). A Basilea stringe amicizia col professore di teologia Franz Overbeck, che gli rimarrà vicino fino alla morte e sarà grande estimatore delle sue opere, nonostante la sua posizione accademica rendesse la cosa alquanto imbarazzante, considerate le vedute di Nietzsche in materia di religione

1870/1871 Allo scoppio della guerra franco-prussiana (1870-1871) chiede di essere temporaneamente esonerato dall'insegnamento per partecipare, come infermiere, alla guerra. Dopo poche settimane al fronte, si ammala di difterite, viene curato e congedato. Nel frattempo scrive *"La visione dionisiaca del mondo"* ed abbozza *"La tragedia e gli spiriti liberi"* un dramma intitolato *"Empedocle"*, in cui vengono anticipati con chiarezza molti dei temi che verranno in seguito ripresi nelle opere della maturità.

1872 Nietzsche pubblica il primo volume, *"La Nascita della Tragedia"*, che segna il suo passaggio dalla Filologia alla Filosofia. Il libro viene accolto molto male dal mondo accademico, perché il filosofo, per la prima volta, rifiuta di considerare la cultura ellenica come un mondo di razionalità ed equilibrio. Secondo Nietzsche infatti, la decadenza della

civiltà greca inizia col prevalere dell'elemento apollineo, cioè col prevalere della scienza sull'istinto, della metafisica e teologia sulla tragedia e la passione, col prevalere di Socrate e Platone su Eschilo e Sofocle, che rappresentano l'elemento dionisiaco. Dioniso è il dio della passione, della sregolatezza, dell'arbitrio. La filosofia moderna è ancora caratterizzata dal prevalere dell'apollineo (naturalmente con la mediazione del cristianesimo). Solo in Wagner egli vede, per la prima volta, l'artefice della rinascita della tragedia, perché Wagner sostituisce alla libertà morale quella artistica (musicale in particolare).

1873/1876 Pubblica *“Le Quattro Considerazioni Inattuali”*. Attraverso l'opera, critica la cultura occidentale, razionalista, utilitarista e repressiva. L'istinto deve, a suo parere, prevalere su morale, commercio, scienza e tecnica. Nietzsche è contrario alla modalità di leggere la storia secondo lo schema di causa/effetto. La vita per lui sfugge ad ogni interpretazione. Nel 1876 per il peggiorare delle sue condizioni di salute, prende un anno di congedo dall'Università. E' in questo periodo che cominciano le prime peregrinazioni di Nietzsche tra Italia, Francia, Svizzera e Germania. Scaduto il periodo di congedo prova a riprendere le lezioni ma, il 19 marzo 1879, dopo “un attacco spaventoso” è costretto a ritirarsi e a dire addio definitivamente all'università una settimana prima della chiusura del semestre invernale.

1878 Inaugura la critica dei valori con l'opera *“Umano, troppo umano”*, che darà luogo a numerosi attacchi anche da parte delle persone a lui vicine, a causa della difficile comprensione delle sue posizioni. Nel frattempo le sue condizioni di salute si aggravano (del resto la sua vita, da questo momento in poi, sarà caratterizzata da un costante peggioramento dello stato di salute); la malattia è presente nell'opera di Nietzsche come un elemento determinante dello sviluppo della sua filosofia, una malattia, spesso definita anche follia, che non è mai fonte di ispirazione (non concepisce la filosofia come se questa potesse provenire dal dolore o dalla sofferenza, dalla malattia o dall'angoscia, in quanto accettare questa concezione vorrebbe dire ricadere in quel meccanismo che è alla base del pensiero cristiano). La malattia è per lui

un punto di vista sulla salute, così come la salute è un punto di vista sulla malattia (nel senso che la malattia è tale se riferita alla salute e viceversa). Il filosofo, non si considera malato, ma anzi si ritiene in piena salute, perché ha conquistato quello stato che gli permette di guardare alla salute dalla malattia, ponendosi quindi al di sopra di essa in uno stato di grande privilegio.

In Nietzsche tutto è maschera: tale è la salute per il suo genio; tali le sofferenze per il suo genio e la sua salute. Egli non crede nell'unità dell'Io, ma avverte sottili rapporti fra Io diversi che si nascondono, ma che esprimono anche forze di altra natura, forze di pensiero, forze di vita. Tale concetto induce il filosofo ad affermare di aver vissuto Wagner, Schopenhauer e altri amici solo come maschere: anche la follia che lo porterà alla morte sarà l'ennesima maschera che egli indosserà.

1879/1880 Pubblica “ *Il Viandante e la sua Ombra*” e “ *Aurora*”.

1881 Mentre prepara “ *La Gaia Scienza*” in lui accade qualcosa di nuovo: le sofferenze continuano, ma dominate spesso da un entusiasmo che colpisce il suo stesso corpo, ed egli prova allora i momenti più esaltanti, legati ad un sentimento di minaccia. Nel 1881 ha la rivelazione dell'*Eterno Ritorno*, quindi l'ispirazione dello Zarathustra.

1882 Durante una gita sul lago d'Orta, conobbe Lou Andreas Salomé, con la quale trascorse alcune ore di intimità personale. Questo incontro, proseguito poi attraverso due anni di intensi scambi affettivi e culturali, è molto particolare, in quanto si tratta di una delle rare esperienze sentimentali di Nietzsche di cui si abbia conoscenza. In questo stesso anno pubblica “ *La Gaia Scienza*”.

1883/1885 In questi anni Nietzsche, elabora e pubblica, quello che da molti viene considerato il suo capolavoro: *“Così Parlò Zarathustra”*.

1886 Pubblica *“Aldilà del Bene e del Male”*, l’opera, forse, più sistematica.

1887 Scrive *“Genealogia della Morale”*.

1888/1889 Nell’Aprile del 1888 andò ad abitare all’ultimo piano di via Carlo Alberto n. 6 a Torino. Questa è una città della quale Nietzsche si dichiarò entusiasta e nella quale cominciò a dare, nel gennaio dell’89, gravi segni di squilibrio mentale. L’amico Overbeck lo andò a prendere e lo riportò a Basilea, qui venne internato in una clinica per malattie nervose; sarà poi trasferito alla clinica universitaria di Jena, che lascerà nel marzo del 1890. Sono gli anni di alcune importanti opere, come *“Il crepuscolo degli idoli”*, *“Il caso Wagner”*, *“L’Anticristo”* e *“Ecce homo”*. E’ come se le energie creative di Nietzsche avessero un ultimo sussulto di grandezza prima del crollo finale: il tono di queste opere è molto violento, ma anche umoristico e sferzante.

1891/1897 Le condizioni di Nietzsche peggiorarono radicalmente (non riconosceva più gli amici, aveva frequenti accessi d’ira, era costretto su una sedia a rotelle, non parlava più e urlava). Nell’aprile del ’97, alla morte della madre, la sorella Elisabeth portò Nietzsche con sé a Weimar.

25 Agosto 1900 Nietzsche muore nella sua casa di Weimar.

IL PENSIERO DI F.W.NIETZSCHE

La “scoperta” dell’eterno ritorno dell’identico

- Il nichilismo come annullamento dei valori (valori “positivi” e “negativi”).

La tesi affronta un aspetto molto importante del pensiero di Friedrich Nietzsche: quello dell’eterno ritorno dell’identico, che nella filosofia nietzscheana ha un ruolo centrale perché è il sigillo dell’intera riflessione speculativa del filosofo: un sigillo, della cui funzione, sono state fornite diverse interpretazioni. L’eterno ritorno dell’identico è il messaggio secondo il quale ogni evento di quelli che appaiono nella serie degli eventi è destinato a ritornare così come si è manifestato e nel contesto stesso in cui si è manifestato. Certamente, ad una prima interpretazione, l’eterno ritorno dell’identico equivale ad un’assunzione della realtà, in tutti i suoi aspetti, come realtà positiva. Volere che ogni evento ritorni significa dire sì ad ogni accadere, non escludere nulla di ciò che accade e nulla da ciò che accade: per questo lo stesso Nietzsche parla a proposito dell’eterno ritorno dell’identico di “*amor fati*”, amore del fato e del destino, amore per tutto ciò che avviene, in quanto ad ogni avvenimento si dice sì, e questo dire sì è il superamento di ogni visione negativa della realtà, di ogni visione discriminante, tra ciò che vale e ciò che non vale; significa assumere non solo la gioia ma anche la sofferenza, non solo il piacere ma anche il dolore; significa, pur con le diverse connotazioni di gioia e sofferenza, di piacere e dolore, non escludere dalla realtà qualunque cosa nella realtà appaia e divenga: tutti gli accadimenti della realtà, nel loro divenire, sono degni di accadere. Si tratta, quindi, di un messaggio di assunzione positiva dell’esistente, che supera il fenomeno che Nietzsche analizza e al tempo stesso denuncia e critica, cioè il *nichilismo*.

Nietzsche tematizza il nichilismo attraverso varie posizioni. Uno degli aspetti più importanti del nichilismo consiste nel “*non attribuire positività a questo mondo*”, a favore della positività di un mondo oltre quello dell’esperienza; quindi il mondo dell’esperienza sarebbe suscettibile, o sarebbe

oggetto, di una valutazione negativa, in quanto mondo della sensibilità, in contrapposizione a un mondo reale; in quanto si tratta di un mondo che perisce, in contrapposizione a un mondo mutevole. Questa visione negativa, e al tempo stesso svalutativa, del mondo, in funzione di un oltre-mondo, che viene inteso come un mondo reale, come un mondo vero, che si contrappone ad un mondo falso, al mondo non vero, al mondo puramente apparente dell'esperienza, è attribuita da Nietzsche a un grande filosofo dell'antichità: Platone. La visione platonica è una “*visione dualistica*” perché pone due mondi: il mondo delle apparenze e il mondo delle idee, il mondo falso e il mondo vero, il mondo che non è e il mondo che è, o che è autenticamente¹. Nietzsche ritiene che anche il cristianesimo abbia avallato una visione dualistica della realtà, parlando di un mondo visibile e di un mondo invisibile, al punto che il cristianesimo si presenta a Nietzsche come una sorta di volgarizzazione della filosofia platonica: Nietzsche parla, accumulando insieme platonismo e cristianesimo, di una “*tradizione platonico-cristiana*”, la tradizione del dualismo della filosofia e del pensiero dell'Occidente.

Il dualismo viene da Nietzsche, inoltre, associato strettamente (o identificato) con il “*pensiero morale*” e con la morale: perché la morale è distinzione, fino alla separazione, di ciò che è buono e di ciò che è cattivo; anche la morale, quindi, si pone su un registro doppio, fatto di negatività e di positività, laddove anche in questo caso la positività trascende la sfera dell'esperienza, a beneficio di un mondo ideale. La morale, per il suo carattere dualistico, riceve da Nietzsche la stessa critica che egli rivolge alla tradizione platonico-cristiana, in quanto introduce una dicotomia, una differenza di dignità; anche la morale è nichilista, perché negando la positività di questo mondo, destituisce di senso la nostra esperienza, che diventa dimensione apparente, illusoria, peritura, mentre al di là di questa dimensione c'è l'immutabile, l'imperituro, le realtà stabilite che non sono soggette al divenire. La tradizione platonico-cristiana e la morale quindi dispregiano, il divenire, gli

¹ Il dualismo è il termine con cui si definisce, in generale, ogni dottrina che si serva di due principi esplicativi, in un qualsiasi campo di indagine. Nel significato originario, il vocabolo è applicato prevalentemente alle credenze religiose che ammettono due divinità o due principi cosmogonici.

Si deve a Ch. Wolff una prima estensione del concetto, e l'individuazione di un dualismo metafisico tipico della filosofia nell'età moderna. Varie forme di dualismo gnoseologico e metafisico riemersero successivamente: tra apparenza e realtà in F.H.Bradley; tra intuizione e concetto in H.Bergson; tra religione e scienza in W.James.

accadimenti in quanto accadimenti che si susseguono, e nel loro divenire risultano perituri, transeunti. I valori della tradizione platonico-cristiana e della morale sono considerati da Nietzsche “*non-valori*”, fondamentalmente perchè sono valori a spese della realtà, a spese di questo mondo; negano il divenire e quindi sono valori ispirati da un no, da no al divenire, al mondo, alla vita (un termine, quello di “vita”, molto importante nel pensiero nietzscheano). I valori della tradizione platonico-cristiana nascono non dalla capacità di dire sì a qualcosa di positivo, ma dalla propensione a dire no a ciò che viene percepito come negativo, e che invece è positivo. Gli uomini della morale sono, afferma Nietzsche, capaci solo di reazione, non di spirito attivo: sono “*uomini reattivi*”, uomini portati a dire no a qualcosa che valutano negativamente, mentre, si tratta di qualità positive. Chi sono gli uomini detentori delle qualità positive, contro i quali reagiscono gli uomini della morale, capaci soltanto di dire no? Coloro che Nietzsche definisce gli “*uomini forti*”, mentre gli uomini deboli riescono a darsi una dignità soltanto reagendo a tali qualità positive. Ma qual è la qualità positiva per eccellenza dell’uomo forte, dell’uomo migliore? È quella che consiste nel sapere “*dire di sì alla vita*”, in tutti i suoi aspetti, senza discriminanti, senza temere la sofferenza, il dolore: si tratta di uomini dotati della virtù della forza, uomini generosi, magnanimi, capaci di apprezzare gli avversari, e che vengono quindi contrastati da chi non possiede queste doti, in quanto non le possiede. Chi è privo di queste caratteristiche di forza, di generosità, di magnificenza, di donazione, di coraggio le giudica negativamente: giudica negativamente qualcosa di positivo, reagisce alla positività degli uomini forti negando tale positività, facendo apparire in una luce negativa ciò che è positivo. Gli uomini deboli sono “*uomini del risentimento*” e fondano la loro morale nel risentimento verso gli uomini forti, chiamando costoro malvagi; gli uomini eccellenti, virtuosi vengono chiamati dagli uomini deboli, privi di qualità, malvagi: questo è quello che Nietzsche definisce il “*rovesciamento dei valori*”, per cui il positivo diventa negativo, i veri buoni diventano i malvagi, e i deboli, i privi di qualità, di magnificenza, di coraggio, di spirito di donazione, diventano i buoni. Le virtù e i valori che costoro proclamano sono “*pseudo-virtù e pseudo-valori*”: valori condizionati dal risentimento, nell’affermazione dei quali, gli uomini privi di

eccellenza, di qualità, riescono ad avere il sopravvento sugli uomini dotati di qualità, e a fare della loro privazione un punto di vantaggio. I deboli si avvantaggiano della loro debolezza. Ecco perché Nietzsche critica quelle che sono proclamate virtù da parte degli uomini deboli; ad esempio, la “*compassione*”; l’uomo compassionevole desidera mantenere l’altro, il diverso da sé, in uno stato di debolezza, di inferiorità, grazie al quale la compassione può essere esercitata. La compassione ha come fine l’elevazione di chi la esercita, a condizione che l’altro, a cui viene diretta, resti nella sua inferiorità. Non produce effetti positivi in colui al quale essa viene rivolta e dà a chi la esercita un’apparente positività. Della compassione parlava, come del principio fondamentale dell’etica, un pensatore che ha avuto un grande influsso su Nietzsche, soprattutto nella fase di formazione del suo pensiero, Arthur Schopenhauer; quando Nietzsche si allontana dalla filosofia di Schopenhauer, critica la compassione, perno dell’etica schopenhaueriana. Lo stesso ragionamento può essere applicato ad altre virtù ostentate dall’uomo debole, per esempio “l’*umiltà*”, considerata dal filosofo, una pseudo-virtù, che si risolve in un’autodetrazione. Ma tutte le varie virtù o pseudo-virtù che Nietzsche attribuisce all’uomo debole sono pseudo-virtù, perché si ergono su “*una base di negatività*”; strumenti attraverso i quali gli uomini deboli intendono controllare gli uomini eccellenti, strumenti di disciplina, di controllo, di repressione degli uomini autenticamente tali. Le virtù non possono nascere da una fonte di tipo reattivo quale quella del risentimento.

Questo è uno degli aspetti fondamentali del nichilismo, che viene considerato da Nietzsche, connesso alla tradizione platonico-cristiana e alla morale.

L’edificio della tradizione platonico-cristiana, e quindi della morale, è privo di basi valide, è fondato sul nulla del significato di questo mondo. È quindi, un edificio destinato a crollare. Ecco perché Nietzsche si dichiara un “*pensatore del sottosuolo*”: giunge alle fondamenta della tradizione platonico-cristiana e della morale e scopre come queste siano inconsistenti. Afferma, in questo modo, un altro nichilismo: quello che muove i suoi passi, per l’abbattimento della tradizione platonico-cristiana e della morale; si può affermare che “l’*immoralità*” di Nietzsche è tale se considerata in rapporto con il dualismo, finalizzata, come talvolta Nietzsche afferma, al

raggiungimento di una morale più elevata; quella di cui si denuncia il crollo, dunque, è la morale viziata dal dualismo e nei confronti di questa Nietzsche propone una “*trasvalutazione dei valori*”. Il tratto fondamentale del pensiero nietzscheano (*Aurora* e *Genealogia della morale*) sembrerebbe un tratto “*destruens*”, che tende alla *decostruzione della morale*, che consiste (in terminologia dialettica, che non è però quella nietzscheana) in una “*negazione del negativo*”, nel dimostrare come ciò che è fondato su basi negative non può non crollare. Questo è il nichilismo che si rivolge contro la stessa morale e la tradizione platonico-cristiana, che si afferma in buona misura passivamente, e conduce “*all’evanescenza dei valori tradizionali*”: il concetto attraverso il quale, almeno in molte interpretazioni, Nietzsche raggiunge l’apice del nichilismo, riportato nella *Gaia scienza* è “*Dio è morto*”; la morte di Dio viene interpretata come la morte dei valori tradizionali, come il venir meno di un significato centrale, di un motivo di senso. Ma questo nichilismo che si afferma quasi nell’inconsapevolezza di coloro che lo promuovono – “*gli assassini di Dio non sanno che cos’hanno compiuto, non sono all’altezza della consapevolezza del loro misfatto*” – si afferma in modo passivo, nel non cimentarsi più con un significato della realtà e del mondo, con la rinuncia ad attribuire senso al mondo; è un nichilismo rinunciatario, che insieme alla morte di Dio assume la morte del senso e della ricerca del senso, che si adagia sulle sue conclusioni; un nichilismo o inconsapevole o soddisfatto di se stesso. A questo “*nichilismo passivo*”, Nietzsche contrappone un “*nichilismo attivo*”, consistente nel far nascere dalla distruzione dei valori tradizionali nuove coordinate di senso: queste vengono espresse a chiare lettere nell’opera “*Così parlò Zarathustra*”, dove Zarathustra anela al superuomo e in questa prospettiva del superuomo tratta le nuove coordinate di senso. In quest’opera Nietzsche parla di caos, laddove questo significa l’abbattimento dei significati e delle gerarchie semantiche; e il caos è certamente un momento di liberazione dai lacci della tradizione. Ma Nietzsche parla al tempo stesso di un superamento di ciò che chiama “*l’orrida casualità*”, la mancanza assoluta di senso; questa viene attraversata e superata dalla prospettiva del superuomo o, come qualcuno propone, dell’*oltreuomo* (l’uomo che è oltre l’uomo attuale). La lettura di Nietzsche è sempre condotta sul filo, perché le sue affermazioni sembrano a

loro volta impregnate di un nichilismo insuperabile ma si deve considerare il nichilismo nietzscheano come un “deserto” che deve essere attraversato per tendere a una meta che non è nichilistica, ma è una metà di positività; l’eterno ritorno dell’identico.

Il nichilismo attivo conduce all’affermazione della positività del mondo; questo messaggio si annoda intorno al concetto “dell’*eterno ritorno dell’identico*”. In questo modo abbiamo una prima indicazione del quadro entro cui si colloca la riflessione nietzscheana, che non può essere più considerata una riflessione decostruttiva, ma dev’essere considerata anche costruttiva. Ecco perché la sua è una filosofia “*a colpi di martello*”, cioè una filosofia che procede come fanno gli scultori, togliendo, in modo da far risaltare la figura proprio attraverso il togliere; il profilo del superuomo può apparire togliendo quelle proprietà che incrostano il volto attuale dell’uomo (*modus tollens*).

E’ l’uomo, quindi, il vero protagonista, colui che accettando il nichilismo vive l’eterno ritorno dell’identico con la consapevolezza della sua condizione.

Tradizionalmente si usa vedere, negli anni che si aprono con la pubblicazione della prima parte dello *Zarathustra* (1883), il terzo periodo della produzione di Nietzsche.

Questa distinzione è legittimata dall’importanza che Nietzsche stesso, nelle pagine autobiografiche di *Ecce Homo* (1889), attribuisce alla scoperta dell’idea dell’eterno ritorno dell’uguale che, con le nozioni di “*volontà di potenza*”, “*nichilismo*”, “*superuomo*” (Ueberschensch), costituisce un insieme di dottrine che diventano centrali appunto nelle opere successive a *Zarathustra*.

Proprio questi temi presentano anche le più grandi difficoltà interpretative, intorno a cui gli studiosi di Nietzsche stanno ancora discutendo. La dottrina dell’eterno ritorno dell’uguale, così come Nietzsche la formula, significa che, sulla base del “prospettivismo” e dell’essere inteso come gioco di forze, non si può più ritenere che il tempo abbia una direzione lineare, che comporti una struttura articolata in passato, presente e futuro come momenti irripetibili, secondo la visione “storica” che si è imposta nella tradizione giudaico-cristiana. I sensi che vengono attribuiti alla storia sono anch’essi prospettive interne al gioco di forze della volontà di potenza. Questa però non si muove secondo un senso unitario. Su questa base, l’idea dell’eterno ritorno sembra avere, per Nietzsche, non tanto la

funzione di affermare la circolarità del tempo, quanto piuttosto quella di negarne la linearità; di negare, cioè, che il corso storico vada verso un fine che trascende i singoli momenti di esso, come ha sempre voluto la metafisica platonico-cristiana. Ogni momento del tempo, quindi ogni esistenza singola in ogni suo attimo, ha tutto il suo senso in sé.

Se lo si considera in questo modo, si capisce anche perché, secondo molte esplicite affermazioni di Nietzsche, l'eterno ritorno debba essere "istituito" da una decisione dell'uomo.

Non basta, per Nietzsche, riconoscere che tutto è gioco di forze e prospettiva; occorre in qualche modo liberare il gioco delle forze, costruendo un'esistenza dove ogni momento possieda tutto intero il suo senso; un'esistenza felice, quella simboleggiata dello Zarathustra che danza.

CAPITOLO II°

“ITINERARIUM MENTIS IN NIHILUM”

2.1 Nichilismo e Decadenza: storia del concetto e del problema.

“ Voi guardate in alto quanto volete elevarvi. Io guardo in giù perché sono elevato. Chi di voi può nello stesso tempo ridere ed essere elevato? Chi sale sulle montagne più alte, ride di tutti i drammi, di quelli recitati e di quelli seri”.²

L'uomo contemporaneo versa in una situazione di incertezza e di precarietà. La sua condizione è simile a quella di un viandante che per lungo tempo ha camminato su una superficie ghiacciata, ma che con il disgelo avverte che la banchisa si mette in movimento e va spezzandosi in mille lastroni. La superficie dei valori e dei concetti tradizionali è in frantumi e la prosecuzione del cammino risulta difficile.

Il pensiero filosofico ha cercato di offrire una diagnosi di tale situazione e ha creduto di poter individuare la causa essenziale di tutto ciò nel “nichilismo”.

Le indagini storiche sulla genesi del termine hanno portato alla luce le tracce di un manifestarsi complesso e ramificato del fenomeno. Come una prima definizione vorrebbe, in ossequio all'etimologia, il nichilismo – da *nihil*, niente – è il pensiero ossessionato dal nulla. Se così fosse, si potrebbe essere tentati di ritrovare il nichilismo e le sue tracce un po' ovunque nella storia della filosofia occidentale.

² Nietzsche, F.W., *Così parlò Zarathustra* (1885), Adelphi Editore, Milano 1968, cit., p. 141.

Alla domanda “che cos’è il nichilismo?”, Nietzsche, che lo ha apostrofato come “*il più inquietante fra tutti gli ospiti*”, in un frammento vergato negli ultimi sprazzi di lucidità, risponde “*..che i valori supremi si svalutano*”³.

Il nichilismo è dunque la situazione di disorientamento che subentra una volta che sono venuti meno i riferimenti tradizionali cioè gli ideali e i valori che rappresentavano la risposta al “perché?” e che, come tali, illuminavano l’agire dell’uomo.

*“Descrivo ciò che verrà: l’avvento del nichilismo. L’uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo, ora a quel valore, per poi lasciarlo cadere; il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto; si avverte sempre più il vuoto e la povertà dei valori; il movimento è inarrestabile – sebbene si sia tentato in grande stile di rallentarlo. Alla fine l’uomo osa una critica dei valori in generale; ne riconosce l’origine; conosce abbastanza per non credere più in nessun valore; ecco il pathos, il nuovo brivido... Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli”*⁴

E’ proprio nell’opera di Nietzsche – specialmente nei frammenti degli anni Ottanta pubblicati postumi nella dubbia e controversa compilazione *La Volontà di Potenza (Der Wille zur Macht)*⁵ – che il nichilismo è fatto oggetto di una esplicita riflessione filosofica. Con lui l’analisi del fenomeno raggiunge il suo culmine, maturando una consapevolezza storica circa le sue più lontane radici, nel platonismo e nel cristianesimo, e alimentando nel contempo l’esigenza critica di un superamento dei mali in esso proliferatisi. Si può dunque considerare Nietzsche come il massimo profeta e diagnosta del nichilismo, come colui che ha letto per tempo la “malattia” che affliggerà il secolo e di cui egli offre una terapia.

³ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 12.

⁴ Nietzsche, F.W., *Frammenti postumi* (inverno 1887-88), Adelphi Editore, Milano 1964, cit., p. 266-67.

⁵ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971.

Decisiva per la costituzione dell'orizzonte di pensiero nel quale Nietzsche maturò una sensibilità per il problema fu la lettura giovanile di Schopenhauer e di alcuni esponenti della scuola del pessimismo, in particolare Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer. Senza l'orizzonte metafisico che si spalanca con la concezione schopenhaueriana della Volontà, sarebbero impensabili tanto Nietzsche quanto Wagner, e così pure tutto ciò che essi hanno rappresentato per la cultura tedesca.

Ma l'occasione prossima che spinse il filosofo a occuparsi intensamente del fenomeno, influenzandone la comprensione, fu la lettura, oltre che di *Padri e figli*⁶ di Turgenev, soprattutto di due autori: Paul Bourget⁷ e Dostoevskij. E' proprio l'idea di "décadence" coniata dal francese Bourget che suscitò l'interesse di Nietzsche. Un motivo particolare sembra averlo toccato: quello secondo il quale la *décadence* è caratterizzata dalla dissoluzione fisiologica dell'organismo e dalla disgregazione delle parti che si staccano dal tutto e se ne rendono indipendenti. Già in una breve annotazione dell'inverno 1883-84 Nietzsche si appunta la tesi centrale di Bourget:

*"Stile della decadenza in Wagner: la frase singola diventa sovrana, la subordinazione e coordinazione diventa casuale"*⁸

In questo frammento è contenuta la teoria della decadenza che Nietzsche sviluppa sulla scorta di Bourget e che applica a quella che è secondo lui la manifestazione per eccellenza della decadenza, cioè la musica di Wagner.⁹

⁶ Turgenev, I.S., *Padri e Figli* (1862), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1969.

⁷ "Scrittore poco conosciuto in ambito filosofico, gode di una certa notorietà come romanziere e critico letterario. Come critico letterario Bourget acquistò notorietà grazie ad una serie di articoli nei quali descriveva con efficacia i tratti salienti della letteratura di fine secolo, adoperando come categorie per l'analisi della società dell'epoca concetti che avrebbero fatto fortuna quali "decadenza", "pessimismo", "cosmopolitismo" e "nichilismo" (Volpi, F., *Il Nichilismo*, Editori Laterza, Roma 1996, cit., p. 43-44).

⁸ Bourget, P., *Essais de psychologie contemporaine* (1883), Bompiani Editore, Milano 1947, cit., p. 25.

Il motivo della decadenza, strettamente connesso a quello del nichilismo, attraversa un po' tutta l'opera di Nietzsche e diventa, dopo l'esplorazione della letteratura francese e lo studio degli *Essais* di Bourget, un filone tematico centrale nella speculazione degli ultimi anni di lucidità.

Il filosofo è attratto dalla fosforescenza che la decadenza emana; sa però che si tratta di una luce che assorbe ma è insufficiente a illuminare. E' figlio della decadenza eppure lotta contro di essa. Se accoglie la tendenza disgregatrice che spinge dall'organismo alle sue singole funzioni, dalla società all'individuo, dal tutto alle parti, che Bourget salutava come germe di una sensibilità più raffinata, non è semplicemente per subirla. Al contrario, Nietzsche vuole contrastarla mediante un "contromovimento" che ha il proprio baricentro, almeno in questo periodo, nell'arte come volontà di potenza, cioè come creatività e attività, e non come fruizione passiva.

*"Scusi! Ma quello che io credo di percepire è un cambiamento della prospettiva: si vede molto, troppo minutamente il particolare; molto, troppo vago l'insieme. In musica la volontà è tesa verso quest'ottica sovvertitrice, è più della volontà l'ingegno. E questo è *décadence*: una parola che tra gente come noi, s'intende, non sprezza ma definisce"* ¹⁰

Egli non osserva la decadenza con distaccata neutralità, ma vi si oppone con forza. Per questo, da un lato, non può non riconoscere le ragioni della decadenza come fenomeno intrinseco alla vita stessa e alla parabola del suo sviluppo.

⁹ "La formula wagneriana - melodia infinita – esprime nel modo più amabile il pericolo, la corruzione dell'istinto, e anche la buona fede, la tranquillità della coscienza in mezzo a tale corruzione. L'ambiguità ritmica, per cui non si sa più né si deve più sapere se una cosa è capo o coda, è senza dubbio un espediente artistico mediante il quale si possono ottenere effetti meravigliosi: Il *Tristano* ne è ricco -; ma come sintomo di un'arte è e rimane il segno del dissolvimento. La parte impera sul tutto, la frase sulla melodia, l'attimo sul tempo (anche sul tempo musicale), il *Pathos* sull'*Ethos* (carattere o stile o come lo si voglia chiamare), e finalmente l'*Esprit* sul *Senso*" (Nietzsche, F.W., *Frammenti* (1886), Adelphi Editore, Milano 1964, cit., p. 176).

¹⁰ Nietzsche, F.W., *Frammenti* (1886), Adelphi Editore, Milano 1964, cit., p. 177.

“Il fenomeno della decadenza è altrettanto necessario quanto qualsiasi sorgere e progredire della vita: non è in nostro potere eliminarlo. La ragione vuole al contrario che gli si riconosca il suo buon diritto (...)”¹¹

Dall'altro, però, egli reputa contro Bourget che l'estenuazione della decadenza nell'individualità non sia produttrice di nuovi e più raffinati valori estetici, e che sia invece indispensabile riconquistare la vita del tutto.

Tutto ciò fa luce sul contesto storico di idee e di esperienze nel quale la teoria nietzscheana della decadenza affonda le proprie radici, e mostra fino a quale punto essa ne dipenda. D'altro canto, però, Nietzsche innesta i motivi che recepisce, quasi alla lettera, da Bourget, nel più vasto orizzonte della sua interpretazione del nichilismo come logica della storia occidentale. Egli può così mettere in guardia dallo scambiare le conseguenze per le cause, dal confondere le manifestazioni di superficie della decadenza per le ragioni metafisiche profonde che l'hanno innescata.

“Il nichilismo non è una causa, ma solo la logica della decadenza”¹²

In *“Ecce Homo”* Nietzsche proclamava di essere un decadente ma, al tempo stesso, anche l'antitesi del decadente, di aver appreso *“l'arte della filigrana nel prendere e nel comprendere in genere”* e sperimentato su di sé l'affinamento che dalla *décadence* deriva, ma nello stesso tempo di avere la forza per la sana e robusta visione del tutto e per la trasvalutazione dei valori.

*“Con ottica di malato guardare a concetti e valori più sani, o all'inverso, dalla pienezza e sicurezza della vita ricca far cadere lo sguardo sul lavoro segreto dell'istinto della *décadence* – questo è stato il mio più lungo esercizio, la mia vera esperienza, l'unica di cui, se mai, sia diventato*

¹¹ Nietzsche, F.W., *Concetto di decadenza* (1888), Adelphi Editore, Milano 1967, cit., p. 46.

¹² Nietzsche, F.W., *Frammenti* (1886), Adelphi Editore, Milano 1964, cit., p. 55.

maestro. Ora è in mano mia, mi sono fatto la mano a spostare le prospettive: ragione prima per cui forse a me solo è possibile una trasvalutazione dei valori” ¹³

¹³ Nietzsche, F.W., *Ecce Homo* (1889), Adelphi Editore, Milano 1970, cit., p. 273.

2.2 Nichilismo e la “Morte di Dio”

“ Dio è morto e la sua morte fu la vita del mondo “¹⁴

“125. L'uomo folle. Avete sentito di quell'uomo folle che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!»? - E poiché proprio là si trovano 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 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 potemo 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 un 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? [...] Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso! [...]»¹⁵.

E' chiaro, a questo punto, in quale misura la lettura di Mainlander, quella di Dostoevskij e quella di Bourget sollecitano il pensiero nietzscheano. Giunge a maturazione con queste tre letture un motivo conduttore del proprio pensiero che da tempo Nietzsche aveva colto nella sentenza “Dio è morto” e che era confluito nella diagnosi della svalutazione dei valori supremi e nel riconoscimento della

¹⁴ Mainlander, P.B., *La Filosofia della Redenzione* (Die Philosophie der Erlösung), 1876, cit., p. 108.

Secondo l'autore nel vivere di tutti gli esseri è insito, paradossalmente, un impulso di morte. Tale spinta disgregatrice scaturisce da un'ipotesi teologico-metafisica: la volontà di morte che inerisce a tutto l'essere dipende dal fatto che la sostanza divina – concetto che egli riprende da Spinoza – trapassa dalla sua originaria unità trascendente alla pluralità immanente del mondo, il quale, in tale trapasso, ha la propria genesi.

¹⁵Nietzsche, F.W., *Gaia Scienza*, Aforisma 125 (1886), Adelphi Edizioni, Milano 2003, cit. p. 162-64.

dinamica della storia dell'Occidente interpretata come decadenza, come storia del platonismo-nichilismo.

Già in anni giovanili (1870) Nietzsche aveva rinvenuto il motivo della “morte di Dio” nell’affermazione, riportata nel *De defectu oraculorum* da Plutarco, che “*il grande Dio Pan è morto*”.

E’ nella *Gaia Scienza (Die frohliche Wissenschaft, 1882)*, nell’aforisma n.125 intitolato “*L’uomo folle*”, che la morte di Dio viene presentata come l’esperienza decisiva in cui è acquisita la consapevolezza dello svanire dei valori.

*“Il più grande avvenimento recente – che Dio è morto, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia a gettare le sue prime ombre sull’Europa”*¹⁶

“Ciò che ci divide non è il fatto che noi non troviamo nessun Dio, né nella storia, né nella natura, né dietro la natura, ma che quello che è stato adorato come Dio noi non lo troviamo affatto divino, ma al contrario pietoso, assurdo, dannoso; non solo perché è un errore, ma perché è un crimine contro la vita”.¹⁷

La morte di Dio, immagine che simboleggia il venire meno dei valori tradizionali, diventa il filo conduttore per interpretare la storia occidentale come decadenza e fornire una diagnosi critica del presente. Nietzsche interpreterà sempre più nettamente questo processo storico in termini di “nichilismo”.

Il nichilismo è la mancanza di senso che subentra quando viene meno la forza vincolante delle risposte tradizionali al “perché?” della vita e dell’essere, e ciò accade lungo il processo storico nel corso del quale i supremi valori tradizionali che davano risposta a quel “perché?” – Dio, la Verità, il

¹⁶ Nietzsche, F.W., *Gaia Scienza* (1886), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 239.

¹⁷ Nietzsche, F.W., *L’Anticristo* (1888), Adelphi Editore, Milano 1970, cit., p. 132.

Bene – perdono il loro valore e periscono, generando la condizione di insensatezza in cui versa l'umanità contemporanea.

“Perché infatti è ormai necessario l'avvento del nichilismo? Perché sono i nostri stessi valori precedenti che traggono in esso la loro ultima conclusione; perché il nichilismo è una logica pensata sino in fondo dei nostri grandi valori e ideali – perché dobbiamo prima vivere il nichilismo, per accorgerci di quel che fosse propriamente il valore di questi valori (...)”.¹⁸

Secondo Nietzsche il processo della svalutazione dei valori è il tratto più profondo che caratterizza lo svolgimento della storia del pensiero europeo, che è quindi la storia di una decadenza: l'atto originario di tale decadenza è già presente nella fondazione della dottrina dei due mondi a opera di Socrate e Platone, vale a dire nella postulazione di un mondo ideale, trascendente, in sé, che in quanto mondo vero è sovraordinato al mondo sensibile, considerato invece come mondo apparente. Perché questo? Perché presto il mondo soprasensibile, in quanto ideale, si dimostra irraggiungibile e l'irraggiungibilità significa un difetto d'essere, una diminuzione della sua consistenza ontologica e del suo valore. L'idealità, cioè *“una forza calunniatrice del mondo e dell'uomo”*, un *“soffio velenoso sulla realtà”*, *“la grande seduzione che porta al nulla”*¹⁹. La svalutazione dei valori supremi, cioè il nichilismo, si inizia già qui, cioè con il platonismo che distingue tra due mondi e introduce così nell'essere una frattura, una dicotomia. Il nichilismo, in quanto storia della postulazione e del progressivo dissolvimento del mondo ideale, è l'altra faccia del platonismo e *“il nichilista è colui che, del mondo qual è, giudica che non dovrebbe essere e, del mondo quale dovrebbe essere, giudica che non esiste”*²⁰.

¹⁸ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 393-94.

¹⁹ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 265.

²⁰ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 26.

*“Il mondo vero, raggiungibile dal sapiente, dal pio, dal virtuoso – egli vive in esso, lui stesso è questo mondo”.*²¹

Secondo Nietzsche, il “Dio cristiano” ha perduto il suo potere sull’ente e sulla destinazione dell’uomo. Il “Dio cristiano” è al tempo stesso la rappresentazione-guida che sta per il “soprasensibile” in generale e per le sue diverse interpretazioni, per gli “ideali” e le “norme”, per i “principi” e le “regole”, per i “fini” e i “valori” instaurati “sopra” l’ente per dare all’ente nel suo insieme uno scopo, un ordine e – come in breve si dice – per “dargli un senso”. Il nichilismo è il processo storico attraverso il quale il “soprasensibile” viene meno e vede annullato il suo dominio, e di conseguenza l’ente stesso perde il suo valore e il suo senso. Il nichilismo è la storia dell’ente stesso attraverso la quale viene alla luce, lentamente ma inarrestabilmente, la morte del Dio cristiano.²²

Può essere che si creda ancora a questo Dio e che il suo mondo sia ritenuto “reale”, “efficace” e “determinante”. Ciò assomiglia a quel processo per cui la parvenza luminosa di una stella spenta da millenni continua a rilucere, ma rimane, con questo suo rilucere, una mera “parvenza”.

Per Nietzsche, quindi, il nichilismo non è affatto una veduta qualsiasi “sostenuta” da uno qualsiasi, né un “avvenimento” (*Begebenheit*) storico qualunque tra molti altri che possa essere registrato in termini storiografici. Il nichilismo è piuttosto quell’evento (*Ereignis*) che dura da tempo e nel quale la verità sull’ente nel suo insieme muta e si spinge verso una fine da essa determinata.²³

²¹ Nietzsche, F.W., *Crepuscolo degli Idoli*, Come il mondo vero finì per diventare favola (1888), Adelphi Editore, Milano 1970, cit., p. 75.

²² Alla domanda, se si possa parlare veramente della morte di Dio nel pensiero di Nietzsche, si può rispondere, dice Heidegger, sia in modo affermativo, sia in modo negativo. Cioè, quando Nietzsche grida che Dio è morto (Gott ist tott), egli allude a Dio considerato secondo il punto di vista morale, al Dio dei cristiani, considerato come “padre”, come “giudice”, come “rimuneratore”. Questo Dio, secondo Heidegger, è morto, poiché gli uomini stessi lo hanno ucciso, in quanto vollero ridurre la grandezza di Dio al servizio della loro piccolezza. Heidegger fa notare che tra gli appunti preparatori di *Also sprach Zarathustra*, si legge tra l’altro che “Dio fu soffocato dalla teologia e che la morale fu soffocata dalla moralità” (Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. I (1961), Adelphi Editore, Milano 1994, cit., p. 322).

²³ Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 29-30.

In un celebre frammento intitolato *“Critica del nichilismo”* Nietzsche asserisce che il nichilismo subentra di necessità come stato psicologico quando le grandi categorie, con le quali si era introdotto nel mondo un principio organizzatore e si era dato un senso al divenire, vengono erose dal sospetto che ad alimentarle fosse semplicemente l’inconscia autoillusione di cui la vita umana si serve per sopravvivere. Si tratta delle categorie di *“fine”*, *“unità”* e *“verità”*.

Mentre un tempo ci si era illusi che il divenire avesse un senso, una meta – fosse essa *“l’ordine morale del mondo”*, *“l’accrescimento dell’amore e dell’armonia”* o *“l’avvicinamento ad uno stato universale di felicità”* – con l’insorgere del nichilismo *“si capisce che col divenire non si mira a nulla, non si raggiunge nulla (...) Dunque la delusione su un preteso fine del divenire è una causa del nichilismo”*²⁴.

Viene meno in secondo luogo anche un’altra strategia tradizionale per dominare il divenire: quella che consiste nel ricondurlo a un principio unificatore, cioè che ne semplifica la complessità organizzandola come unità e considerando quest’ultima come il suo valore finale.

La terza grande categoria che viene a cadere con il nichilismo è quella di verità: dato che nel divenire non v’è né fine né unità,

“non resta come scappatoia che condannare come illusione tutto questo mondo del divenire e inventare un mondo che sia al di là di esso, come mondo vero. Ma appena l’uomo si accorge che questo mondo è stato fabbricato solo in base a bisogni psicologici, e che in nessun modo egli ha diritto di fare ciò, sorge l’ultima forma del nichilismo, che racchiude in sé l’incredulità per un mondo metafisico – che proibisce a se stessa di credere in un mondo vero”.²⁵

Quando si fa chiaro che non è lecito interpretare il carattere generale dell’esistenza né col concetto di *“fine”*, né col concetto di *“unità”*, né col concetto di *“verità”*, si finisce per inibire ogni

²⁴ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 256-57.

²⁵ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 257-58.

principio organizzatore e ogni trascendenza e per ammettere come unica realtà il mondo nel suo eterno fluire e divenire: il problema è che quest'ultimo appare privo di senso e di valore. Quindi “non si sopporta questo mondo che pure non si vuole negare”.

Il nichilismo che si impone come uno stato psicologico, e che avvia il processo di svalutazione e dissoluzione dei supremi valori tradizionali, è tuttavia un “*nichilismo incompleto*”. In esso si inizia la distruzione dei vecchi valori, ma i nuovi che subentrano vanno ad occupare il medesimo posto dei precedenti, cioè conservano un carattere soprasensibile, ideale. Nel nichilismo incompleto la distinzione tra mondo vero e mondo apparente non scompare del tutto e rimane ancora operante una fede. Per rovesciare l'antico si deve ancora credere in qualcosa, in un ideale; si ha ancora “bisogno di verità”.

Solo con il maturare di quello che Nietzsche chiama il “*nichilismo completo*” viene distrutto, insieme ai vecchi valori, anche il luogo che essi occupavano, cioè il mondo vero, ideale, soprasensibile.

“La forma estrema del nichilismo sarebbe il sostenere che ogni fede, ogni tener per vero sia necessariamente falso: perché non esiste affatto un Mondo Vero. Dunque: un'illusione prospettica, la cui origine è in noi (avendo noi costantemente bisogno di un mondo ristretto, abbreviato, semplificato)”.²⁶

E ancora:

“Che non ci sia verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una cosa in sé; - ciò stesso è nichilismo, è anzi il nichilismo estremo”.²⁷

²⁶ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 15.

²⁷ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 13-14.

Solo con l'abolizione del luogo ideale dei valori tradizionali si fa spazio alla possibilità di una nuova posizione di valori.

Il carattere negativo che inerisce al nichilismo come tale assume una declinazione positiva nella misura in cui questa forma di nichilismo rende possibile la nuova posizione di valori, basata sul riconoscimento della volontà di potenza quale carattere fondamentale di tutto ciò che è. Giungendo ad aprire di nuovo la possibilità dell'affermazione, il nichilismo supera la sua incompletezza e diviene compiuto; diventa *nichilismo classico*. E' questo il nichilismo che Nietzsche rivendica come proprio quando dice di essere *“il primo perfetto nichilista d'Europa, che però, ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso - che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé”*²⁸.

Il nichilismo è la verità ormai sovrana secondo la quale tutti i fini dell'ente sono caduti. Ma con il mutamento del riferimento tradizionale ai valori-guida il nichilismo si compie anche in vista del compito libero e genuino di una nuova posizione dei valori. Il nichilismo in sé compiuto, e determinante per l'avvenire, può essere designato come il “nichilismo classico”. Nietzsche connota la propria “metafisica” con questo nome e la concepisce come il “contromovimento” che si oppone a ogni altro movimento finora esistito.

Il nome “nichilismo” perde quindi il suo significato meramente nichilistico con il quale erano intesi un annientamento e una distruzione dei valori finora validi e la mera nullità dell'ente e la mancanza di prospettive della storia umana..

“Nichilismo”, pensato come nichilismo classico, ora significa invece la liberazione dai valori finora validi, come liberazione per una trasvalutazione di tutti (questi) valori.²⁹

“La trasvalutazione dei valori in Nietzsche costituisce il tentativo cosciente di trascendere la crisi e di trovare basi salde su cui erigere un nuovo e stabile ordine di valori. Queste basi non si fondono

²⁸ Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 393.

²⁹ Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 31.

ricorrendo ancora una volta all'utopia di una nuova società, bensì solo plasmando nella personalità di ognuno un nuovo ordine al di là della crisi"³⁰.

E ancora:

*"La trasvalutazione di Nietzsche non va nella direzione dei valori cristiani, ma presuppone un "cambio di cuore" che, come un processo della personalità, è l'equivalente della "metanoia" cristiana. La trasvalutazione dunque non presuppone semplicemente un nuovo sistema etico, ma richiede un riforma radicale della personalità"*³¹

Ora, per portare veramente a compimento questa ipotesi nichilista, è necessario che noi *"pensiamo questo pensiero nella sue forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: l'Eterno Ritorno. E' questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la mancanza di senso)eterno!"*³²

Il compimento del nichilismo richiede il pensiero dell'Eterno Ritorno. Ciò significa che non dobbiamo pensare soltanto che la vita non si prefigga nulla e che, come il volgere dei pianeti, nulla insegua nella sua corsa se non se stessa: come quelli percorrono milioni di chilometri per continuare semplicemente nella loro orbita, così la vita fa tutto ciò che le consentono la meccanica e l'energia del cosmo – e null'altro. Ma dobbiamo pensare inoltre che tutto questo ritorni eternamente.

Significa rinunciare ad imprimere all'essere un qualsiasi ordine, senso o forma che non siano quelli del divenire e del suo inesausto ripetersi.

³⁰ Voegelin, E., *Anni di Guerra*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2001, cit., p. 60-61.

³¹ Voegelin, E., *Anni di Guerra*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2001, cit., p. 62.

³² Nietzsche, F.W., *La Volontà di Potenza* (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 201.

Chi è allora, in grado di sopportare questo terribile pensiero che sembra rendere impossibile l'esistenza? E' il "*superuomo*"³³. Questa figura, nella lettura che ne ha fatto Martin Heidegger (ne *Il Nichilismo Europeo*, 1961: 204, 241), non va intesa nel senso di un essere prodigioso che abbia potenziato a dismisura le facoltà dell'uomo normale, ma come colui che "supera" l'uomo tradizionale in quanto smette gli atteggiamenti, le credenze e i valori propri di quest'ultimo e ha la forza di crearne di nuovi. La trasvalutazione di tutti i valori è il movimento che si oppone al nichilismo e che lo supera: essa alleva il "*superuomo*" come colui che esprime la massima concentrazione di "*volontà di potenza*" e che accetta l'eterno ritorno delle cose.

Questa interpretazione Heideggeriana sul nichilismo europeo si conclude con la domanda "*Come penserebbe un tale uomo all'eterno ritorno?*"³⁴ indicando che dopo l'abolizione dell'antitesi tra il mondo vero e il mondo apparente, cioè dopo che la visione del mondo platonico-nichilista è stata superata, resta il compito di ripensare il senso del divenire senza ricadere negli schemi e nei valori prodotti dalla dicotomia platonico-nichilista o nei suoi surrogati. E' proprio la dottrina dell'eterno ritorno ad offrire a Nietzsche tale opportunità; l'analisi del nichilismo quale logica della decadenza, la dottrina della volontà di potenza e l'ipotesi dell'eterno ritorno sono connesse in una sequenza teorica coerente.³⁵

³³ Nietzsche, F.W., *Così parlò Zarathustra* (1885), Adelphi Editore, Milano 1968, cit., p. 235.

³⁴ Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 206

³⁵ Nella valutazione heideggeriana, l'importanza di Nietzsche nella storia dell'essere rimane fondamentale poiché, proclamando la morte di Dio e degli dèi, richiama l'attenzione sull'assenza dell'essere (Nihilismus) e ci apre gli occhi sull'abisso (Ab-grund) in cui è caduta la nuova era. Però Nietzsche non riesce a problematizzare l'"Ab" di "Ab-grund" nella sua dimensione positiva ma soltanto in quella negativa come completa mancanza di fondamento. Il filosofo non è riuscito a vedere che la nuova dignità dell'essere non va ricercata nel semplice fatto di sostituire un nuovo "valore" (Wert) al vecchio valore ma nel sapere invece problematizzare il cedimento teoretico.

2.3 Il Mito dell'Eterno Ritorno dell'Identico

“...Tutto dilegua, tutto ritorna; eternamente gira la ruota dell’essere. Tutto muore, tutto risorge, eternamente scorre l’anno dell’essere. Tutto si spezza, tutto si ricongiunge nuovamente; eternamente si edifica la casa dell’essere. Tutto si separa e tutto si risaluta; eternamente fedele a se stesso è l’anello dell’essere. Ad ogni attimo incomincia l’essere; intorno ad ogni qui si gira la sfera là. Il centro è in ogni dove. Curvo è il sentiero dell’eternità” (Krumm ist der Pfad der Ewigkeit).³⁶

Nietzsche evoca l’antica dottrina dell’eterno ritorno nei termini di un suggestivo insegnamento che prometteva di conferire un nuovo baricentro all’esistenza e di rendere sopportabile il perenne divenire di tutte le cose.

Dal momento della sua scoperta in poi – avvenuta, come ricordato in *“Ecce Homo”*, nell’agosto 1881 lungo il lago di Silvaplana nei pressi di Surlei, *“e ora racconterò la storia dello Zarathustra. La concezione fondamentale dell’opera, il pensiero dell’eterno ritorno, la suprema formula dell’affermazione che possa mai essere raggiunta - , è dell’agosto 1881; è annotato su di un foglio, in fondo al quale è scritto: “seimila piedi al di là dell’uomo e del tempo”. Camminavo in quel giorno lungo il lago di Silvaplana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide, vicino a Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunse a me quel pensiero”³⁷* – il pensiero dell’eterno ritorno non abbandonerà più Nietzsche, che elaborerà questa sua concezione, “la suprema formula dell’affermazione che possa mai essere raggiunta”, in numerosi frammenti e importanti comunicazioni pubbliche.

³⁶ Nietzsche, F.W., *Così parlò Zarathustra*, vol. II (1885), Adelphi Editore, Milano 1968, cit., p. 463.

³⁷ Nietzsche, F.W., *Ecce Homo* (1889), Adelphi Editore, Milano 1970, cit., p. 344.

Il carattere intrinsecamente esoterico dell'eterno ritorno, l'apparente contraddizione in cui esso sta con la dottrina della volontà di potenza, la difficoltà di interpretarlo nel significato e nelle conseguenze con cui esso grava sull'esistenza umana e sull'interpretazione ontologica del divenire, erano tutti fattori che intralciavano la sua fortuna. A cavallo fra i due secoli e nei primi decenni del Novecento fu invece la diagnosi della decadenza e della crisi dei valori, cioè la teorizzazione del nichilismo e la lungimirante previsione delle conseguenze che esso avrebbe innescato, l'aspetto dell'opera di Nietzsche che lo fece divenire "filosofo della nostra epoca e dell'eternità".

L'eterno ritorno dell'identico è il messaggio secondo il quale "*ogni evento di quelli che appaiono nella serie degli eventi è destinato a ritornare così come si è manifestato e nel contesto stesso in cui si è manifestato*". Certamente, ad una prima interpretazione (che può essere anche condivisa, pur nella varietà delle interpretazioni), l'eterno ritorno dell'identico equivale un'assunzione della realtà, in tutti i suoi aspetti, come realtà positiva.³⁸ Volere che ogni evento ritorni significa dire sì ad ogni accadere, non escludere nulla di ciò che accade e nulla da ciò che accade: per questo lo stesso Nietzsche parla a proposito dell'eterno ritorno dell'identico di "*amor fati*", amore del fato e del destino, amore per tutto ciò che avviene, in quanto ad ogni avvenimento si dice sì, e questo dire sì è il superamento di ogni visione negativa della realtà, di ogni visione discriminante, tra ciò che vale e ciò che non vale; significa assumere non solo la gioia ma anche la sofferenza, non solo il piacere ma anche il dolore; significa, pur con le diverse connotazioni di gioia e sofferenza, di piacere e dolore,

³⁸ Il *Nihilismus* nietzscheano, rispetto al *Nihilismus* platonico-cristiano, può denominarsi ontico-positivo, poiché venendo affermato il tramonto dei valori meta-sensibili, si rivaluta energicamente il senso della "terra", della "vita", cioè il mondo della sensibilità.

"L'eterno ritorno dell'uguale fornisce al tempo stesso la più acuta interpretazione del "nichilismo classico" che ha incondizionatamente annientato ogni fine al di fuori e al di sopra dell'ente. Per questo nichilismo la sentenza "Dio è morto" non significa soltanto l'impotenza del Dio dei cristiani, ma l'impotenza di ogni principio soprasensibile a cui l'uomo dovrebbe o vorrebbe sottoporsi. Questa impotenza significa però la dissoluzione dell'ordine che c'è stato finora. Con la trasvalutazione di tutti i valori finora validi è perciò rivolto all'uomo l'illimitato invito a innalzare incondizionatamente, da sé, mediante se stesso e al di sopra di se stesso, le "nuove insegne" sotto le quali deve essere attuata l'istituzione di un nuovo ordine dell'ente nel suo insieme. Poiché il "soprasensibile", "l'aldilà" e il "cielo" sono stati annientati, rimane soltanto la terra" (Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 157).

In altre parole, spostando il fondamento dei valori dal mondo meta-sensibile al mondo sensibile, il *Nihilismus* di Nietzsche presenta una dimensione positiva; però considerando l'essere ancora in chiave di "valore", il *Nihilismus* di Nietzsche non può superare l'orizzonte ontico, anche se rimane rispetto agli altri filosofi occidentali il più vicino, secondo Heidegger, alla dimensione dell'essere.

non escludere dalla realtà qualunque cosa nella realtà appaia e divenga: tutti gli accadimenti della realtà, nel loro divenire, sono degni di accadere.

“Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: “Questa vita, come tu ora la vivi e l’hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragnò e questo chiaro di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L’eterno orologio a polvere dell’esistenza viene sempre di nuovo capovolto – e tu con esso, granello di polvere dalla polvere venuto!” (...) Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: “Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?” graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti voler bene a te stesso e alla vita, per non desiderare più alcun’altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo sugello?”³⁹

È un annuncio che si esprime in tutta la sua imponenza. La modalità dell’annuncio è peculiare: si tratta dell’annuncio che un demone dà improvvisamente, non è un messaggio a cui si è già preparati, è un messaggio “repentino”. L’oggetto di questo messaggio è quello di un rivivere ciò che è stato già vissuto senza che ci sia niente di nuovo, ma *“tutto debba fare ritorno”*. Ci sono due termini che sono importanti, due polarità che vengono tenute insieme: *“dolore”* e *“piacere”*, che di solito si tende a separare, per dare senso al piacere e non senso al dolore, anche se il dolore è vissuto; Nietzsche propone il ritorno e del piacere e del dolore; e poi ancora *“pensiero”* e *“sospiro”*; anche questi sono due termini opposti, pensare e sospirare, l’intelletto e l’emozione; c’è un’assunzione che non discrimina nessuno degli elementi della vita, che assume la vita nella sua

³⁹ Nietzsche, F.W., *La Gaia Scienza*, aforisma 341 (1882), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 248-49.

totalità; e siccome Nietzsche non fa uso della categoria della totalità, si tratta di una vita che contiene tutti i suoi aspetti, in quanto tutti dileguano e tutti ritornano. Il tutto viene compendiato nell'ultima espressione: *“L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere!”*. Nietzsche sottolinea il “tu con essa”, che si riferisce al soggetto, una figura centrale nella filosofia da Cartesio in poi. Qui è il soggetto che viene messo in questione. Che cosa diventa il soggetto? Siamo abituati a pensare il soggetto cartesiano come il soggetto che domina l'intera realtà, ma dopo Cartesio se andiamo anche ai filosofi idealisti fino ad arrivare a Hegel, lo spirito è il soggetto assoluto; qui l'assolutezza del soggetto viene mantenuta? No, *il soggetto diventa un granello di polvere*, è parte di un divenire che ha come simbolo la clessidra, che raccoglie ogni granello di sabbia, e il soggetto non è a sua volta che un granello di polvere, quindi segue le sorti dell'alternarsi della clessidra, il cui contenuto sempre ritorna, capovolgendosi. E la clessidra a sua volta, da un punto di vista della qualificazione ontologica, che caratteri ha, è qualcosa di finito o di infinito? È qualcosa di finito: Nietzsche pensa al *“divenire”* come qualcosa di finito, rifiuta l'infinito, però rifiutando l'infinito parla di un processo eterno: qui abbiamo uno spazio finito, forse anche in quantità finita, come Nietzsche dice in moltissimi aforismi, e però abbiamo un *“processo eterno”*, la cui eternità dipende dal ritorno, e quindi per una temporalità che non cessa mai, per cui il divenire è la parola ultima di Nietzsche e l'essere non è altro che l'inanellarsi del divenire su se stesso. Allora abbiamo una quantità finita di forza in uno spazio finito che ritorna infinitamente, incessantemente: sono questi i caratteri dell'ontologia nietzscheana, potremmo dire, laddove *“l'essere è propriamente il divenire”*: siamo agli antipodi della metafisica cristiana, però non si cessa di dichiarare l'essenza del divenire come essere, che vuol dire l'esclusività del divenire: l'essere sta a significare non un divenire qualsiasi, ma il carattere esclusivo del divenire, un divenire che quindi si congiunge con se stesso: circolarità del divenire. In questo procedimento abbiamo la *“destructio”* del soggetto, che nel pensiero moderno ha celebrato i suoi fasti, e l'assolutizzazione del divenire, in quanto il divenire va pensato come essere – che non

vuol dire che il divenire si risolve nell'essere, vuol dire che il divenire ribadisce se stesso, quindi abbiamo una contrazione dell'essere nel divenire (= è).

C'è un vero e proprio capovolgimento, una trasvalutazione dei valori: ciò che potrebbe essere oggetto di maledizione si rovescia in oggetto di desiderio, tanto da non desiderare più alcun'altra cosa che *“quest'ultima eterna sanzione, questo suggello”*. Il desiderio è fondato positivamente sull'amore per se stessi e per la vita: un amore senza riserve. Nietzsche dice anche *“amor fati”*, l'amore per una sanzione eterna, per un destino che però a questo punto non incombe più come destino, cioè come una oggettività già data e imposta a colui che ascolta l'annuncio. Nietzsche parlando del granello di polvere, demolisce la figura del soggetto moderno, che quindi è qualcosa tra le altre cose; ma, allo stesso modo, demolisce anche la figura dell'oggetto, perché il divenire che ritorna incessantemente, il divenire in quanto tale, senza rinvii, senza rimandi a qualcosa che si trova sopra di esso, oltre di esso, dietro di esso, non è senza il soggetto che lo accetta: solo nel rapporto tra soggetto e oggetto l'annuncio dell'eterno ritorno può assumere il suo significato. Se Nietzsche parla di destino, di fato, di eterna sanzione, di suggello, non ne parla in senso oggettivistico; il destino non è qualcosa che è in sé e a cui si chiede una semplice adesione, perché il destino si costituisce quando il divenire [...] Questo distingue l'eterno ritorno di cui parla Nietzsche da altre figure dell'eterno ritorno presenti nel pensiero classico, per esempio in Eraclito: il fuoco che univa gli opposti era inteso come realtà oggettiva, come realtà fisica; non che in Nietzsche non ci siano elementi relativi al sapere fisico del suo tempo; ma la portata filosofica dell'eterno ritorno è indissolubile dalla sua connotazione sia in termini oggettivi sia in termini soggettivi. Di qui la peculiarità del discorso nietzscheano, che non è un ritorno alle figure della filosofia antica; né tanto meno un discorso proprio della filosofia moderna nel senso in cui il filosofare moderno si fa derivare da Cartesio e dalla figura cartesiana della soggettività che domina l'oggetto; in Nietzsche si ha una *“sintesi di oggettività e di soggettività”*, e quindi lo stesso eterno ritorno dell'identico assume la sua pregnanza semantica dall'adesione che la volontà esprime nei suoi confronti. In questo senso si può affermare che l'eterno ritorno dell'identico *“non è senza la volontà”*, in quanto,

secondo l'espressione nietzscheana, "*volontà di potenza*". Questo è un punto nodale del discorso nietzscheano e delle successive interpretazioni: certamente in Nietzsche c'è questa idea, della congiunzione di oggettivo e di soggettivo; l'eterno ritorno dell'identico ha senso quando viene voluto e viene voluto perché si impone nella sua evidenza; quindi c'è una sintesi di evidenza della cosa e di volontà della cosa stessa, c'è una circolarità di evidenza e di volere. Tra le interpretazioni alcune mettono in risalto l'incompatibilità dell'eterno ritorno con il volere umano: l'interpretazione più spiccata in questo senso è quella di *Karl Löwith*, che nella sua analisi dell'eterno ritorno dell'identico dice che o c'è l'eterno ritorno nella sua fisionomia oggettiva, cosmologica, o c'è l'esercizio della decisione da parte dell'uomo. La tesi dell'eterno ritorno dell'identico si porrebbe sul versante classico del filosofare, sul versante cosmologico; la tesi della decisione, del volere si porrebbe invece sul versante moderno .

CAPITOLO III°

MARTIN HEIDEGGER

3.1 Introduzione ad Heidegger

“Nietzsche, alla luce e all’ombra del quale oggi tutti pensano e poetano col loro essere “con lui” o “contro di lui”, ascoltò un’ingiunzione che esige una preparazione dell’uomo per l’assunzione del dominio della terra. Egli vide e comprese la lotta che divampava per il dominio. Non è una guerra, ma il Πόλεμος che solo fa apparire dèi e uomini, liberi e schiavi nella loro rispettiva essenza, facendo emergere un’es-plicazione dell’essere. Rispetto a questa, le guerre mondiali restano qualcosa di superficiale, e più si fanno tecniche, sempre meno sono in grado di portare ad una decisione. Nietzsche ascoltò quell’ingiunzione alla meditazione sull’essenza della dominazione planetaria. Seguì la chiamata sulla via del pensiero metafisico a lui assegnato, e rovinò lungo il cammino. Ma forse non rovinò, bensì giunse tanto lontano quanto il suo pensiero poteva.

Il fatto che egli ci lasciò qualcosa di arduo e di difficile, dovrebbe ricordarci, in modo più rigoroso e diverso da prima, da quale lontana provenienza trae origine la domanda, in lui destatasi, circa l’essenza del nichilismo. La domanda non è divenuta più facile per noi. Per questo essa si deve limitare a qualcosa di provvisorio, ossia a meditare su antiche, venerabili parole, il cui dire ci suggerisce l’ambito essenziale del nichilismo e del suo superamento”⁴⁰

Nato nel 1889 a Meßkirch, nel Baden, da una famiglia cattolica, compie i primi studi a Costanza e Friburgo presso i gesuiti, frequentando corsi di teologia. Dopo una convinta adesione al sistema di valori del cattolicesimo, a poco a poco tuttavia se ne discosta per preferire un orientamento religioso

⁴⁰ Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p. 165-166.

ispirato al protestantesimo luterano, finché nel 1919 dichiarerà: “*convinzioni gnoseologiche coinvolgenti la teoria del conoscere storico hanno reso per me problematico ed inaccettabile il sistema del cattolicesimo, non però il cristianesimo*”⁴¹. Dopo essere divenuto allievo del neokantiano *Rickert*, conclude i suoi studi presso l'università di Friburgo conseguendo la libera docenza con una dissertazione riguardante il pensiero di *Duns Scoto*. Divenuto nel 1916 assistente di *Husserl*, inizia con lui un periodo di intensa collaborazione e di ricerca, in particolare riguardante *Aristotele, Kant e Fichte*; nello stesso tempo, svolge esercitazioni accademiche sulla fenomenologia seguendo l'indirizzo tracciato da *Husserl*. Fra il 1923 ed il 1927, professore presso l'università di Marburgo, svolge corsi su *Platone, Hegel, Cartesio* e sull'ontologia medievale; in questo periodo inizia il distacco da *Husserl*, che si concretizzerà nella pubblicazione, nel 1927, di “*Essere e tempo*”, la sua opera principale, dedicata al suo maestro e tuttavia segnata da una applicazione molto originale del metodo dei concetti della fenomenologia. Nel 1928 sarà proprio Heidegger a succedere, a Friburgo, alla cattedra che era stata di *Husserl*; la sua carriera universitaria lo porterà, in seguito, ad assumere il ruolo di rettore, sia pure per breve tempo, proprio mentre *Husserl* fu allontanato, a causa delle sue origini ebraiche, dall'insegnamento (ma Heidegger dimostrerà poi la sua estraneità a questo provvedimento). Dimessosi dal rettorato e rifiutato ogni coinvolgimento politico diretto (ma cfr. sotto per quanto riguarda il coinvolgimento di Heidegger col nazionalsocialismo), continua a tenere i suoi corsi accademici, ma fino al 1942 non pubblica più alcuna opera. Fra i corsi più importanti di questo periodo, troviamo quello su *Nietzsche*, poi pubblicato nel 1961. Cessata l'interdizione accademica dovuta alle potenze occupanti nel periodo post-bellico, nel 1947 Heidegger pubblica un testo molto significativo, “*La dottrina platonica della verità, con una lettera sull'umanismo*”, in cui individua in modo esplicito i motivi che distinguono la sua filosofia, a suo dire niente affatto esistenzialistica, dall'esistenzialismo umanistico, in primo luogo di *Sartre*, in quegli anni molto diffuso in Francia; la sua filosofia infatti è volta alla riflessione sull'essere, e l'analitica esistenziale svolta in “*Essere e tempo*” assume una semplice funzione

⁴¹ Heidegger, M., *Lezioni Universitarie*, appunti, 1919.

propedeutica, rispetto a questo tema fondamentale. Proprio in questo periodo, infatti, egli comincia a tracciare, attraverso una serie di saggi e conferenze poi riuniti in varie raccolte, i temi di una svolta intellettuale che sposterà la sua ricerca dal tema del senso dell'essere a quello della verità dell'essere; per adeguarsi a questa svolta, anche il linguaggio delle sue opere diverrà sempre più vicino a quello della poesia e dunque più oscuro e ambiguo. D'altra parte, proprio il tema del linguaggio e della poesia sarà uno dei più importanti in quest'ultima fase, come testimonia lo scritto *"In cammino verso il linguaggio"* del 1959, nonché gli incontri, avvenuti nell'ultima fase della vita di Heidegger, con poeti come *René Char* e *Paul Celan*. Nel 1969 Heidegger, a 80 anni, accetta una intervista televisiva, realizzata da *Richard Wisser* per la Zdf; in questa intervista ed in altre conferenze ed interventi giornalistici di questi ultimi anni, centrale è la questione della tecnica, come evento dell'essere che scuote nel profondo l'uomo, minacciandolo nel suo stesso fondamento. A 87 anni morirà a Friburgo, nel 1976.

Il pensiero di Heidegger, pur nella sua complessità, ha al suo centro la ripresa dell'ontologia e la sottolineatura della radicale trascendenza dell'essere (inteso più come concetto-limite, che come realtà), rispetto all'ente. In questo senso Heidegger ritiene che l'intera metafisica tradizionale debba essere criticata e superata in base alla riscoperta dell'essere come irriducibile differenza che si cela, negandosi, in ogni singola cosa o persona. L'uomo stesso, in quanto esserci, ha il compito, nella sua esistenza, di custodire e rivelare il senso dell'essere, che consiste nella temporalità: l'uomo, scoprendo la sua finitezza di fronte alla possibilità della propria morte, può superare l'angoscia solo riscoprendo il nesso fondamentale che lo lega all'essere, che Heidegger definisce la *"Cura"*. Nella storia contemporanea, tuttavia, l'uomo esperisce un pericolo fondamentale: ovvero il senso dell'essere viene smarrito a causa della manipolazione dell'ente operata dalla tecnica, e dalla scarsa attenzione che l'uomo di oggi pone al linguaggio. La questione della tecnica ed il grande valore assegnato da Heidegger alla poesia sono perciò due tematiche fondamentali in cui si sviluppa la riflessione ontologica di questo importante pensatore tedesco.

3.2 Martin Heidegger: Nichilismo e storia della metafisica

*“La terra è divenuta piccola, e su di essa saltella l’ultimo uomo, che rende piccola ogni cosa. La sua stirpe è inestinguibile come quella degli scarafaggi; l’ultimo uomo vivrà molto a lungo...Non si diventa ormai più né poveri né ricchi: entrambe le cose costano troppa fatica. Chi vuole ancora regnare? Chi vuole ancora obbedire? Entrambe le cose sono troppo gravose. Nessun pastore ed un solo gregge! Ognuno vuole allo stesso modo, tutti sono uguali: chi sente in maniera diversa se ne va spontaneamente al manicomio”.*⁴²

L'analisi che Heidegger compie dei concetti essenziali della filosofia di Nietzsche, lo porta a confrontarsi con la tradizione filosofica occidentale, da *Protagora*, a *Cartesio*, a *Leibniz*. Ciò è evidente in modo particolare nell'interpretazione e nell'approfondimento della nozione nietzscheana di nichilismo. Il nichilismo è, per Heidegger, un evento nel quale la verità sull'ente nel suo insieme muta e si spinge verso una fine da essa determinata. Un evento al quale non assistiamo da semplici spettatori, ma che si rivela la storia della nostra epoca, alla quale siamo sollecitati.

Nietzsche chiama “*nichilismo*” il movimento da lui riconosciuto per la prima volta nella storia occidentale, che domina già i secoli precedenti e darà l'impronta al prossimo, e di cui egli compendia l'interpretazione nella sentenza “*Dio è morto*”. Dio è il Dio cristiano, che è al tempo stesso la rappresentazione-guida del soprasensibile, degli ideali e dei valori instaurati sopra l'ente; venendo meno il dominio del soprasensibile sull'ente, l'ente stesso perde il suo senso. Il nichilismo è, dunque, per Nietzsche, il processo di svalutazione dei valori supremi; ma poichè tale svalutazione comporta un cambiamento dell'ente nel suo insieme, essa è anche il cammino verso una nuova posizione di valori. Quale carattere abbia, tuttavia, tale processo, e in che misura esso sia il processo fondamentale della nostra storia, lo si può cogliere solo se prima venga chiarito il concetto di valore

⁴² Nietzsche, F.W., *Così parlò Zarathustra*, vol. II (1885), Adelphi Editore, Milano 1968, cit., p. 87.

che domina il pensiero di Nietzsche, ed è una componente fondamentale della metafisica della volontà di potenza, che rappresenta una svolta decisiva nella metafisica. In altri termini, il nichilismo può essere capito soltanto se la posizione di valori sia riconosciuta nella sua necessità metafisica.

Il valore per Nietzsche non è qualcosa che vale in sé, ma è un “punto di vista” della volontà di potenza, che determina, con il necessario intreccio di conservazione e di potenziamento, l'ente in quanto tale. Il pensiero del valore è estraneo alla metafisica prima di Nietzsche, tuttavia è stato preparato attraverso la metafisica prima di lui, a partire dalla metafisica della soggettività, che è propria dell'epoca che comincia con *Descartes*. Con questo filosofo, nel contesto di una liberazione dell'uomo dai vincoli della tradizione cristiana, la questione del “metodo”, ossia la ricerca della via per la determinazione della verità, è riferita esclusivamente all'uomo: nell'affermazione “*ego cogito, ergo sum*”, si esprime il primato del soggetto umano che diventa la misura e il fondamento, da lui stesso posti, di ogni certezza e verità. Prima di *Descartes*, con il cristianesimo, la verità aveva invece il carattere vincolante della dottrina della Chiesa. Nietzsche, benchè rifiuti il cogito cartesiano, sta sul fondamento della metafisica posta da *Descartes*: la contestazione del soggetto cartesiano, è compatibile, nel suo pensiero, con l'incondizionata assunzione della soggettività, che dispone in modo incondizionato del vero e del falso.

Ma l'interpretazione nietzscheana di valore può essere prefigurata in Platone, che concepisce l'idea somma come “*agathòn*”: l'idea del bene che, donando la visibilità e la svelatezza, rende possibile l'ente in quanto tale. Con tale concezione si insinua nell'interpretazione dell'essere una peculiare ambiguità: da una parte esso è stabilità, presenza e visività; dall'altra è condizione della possibilità dell'ente. Inoltre, l'interpretazione dell'essere come idea contiene un riferimento al “vedere”, ossia al conoscere dell'uomo. L'idea è ciò che è “visibile”, afferrabile con esattezza dal nostro intelletto. La radice *id* del termine greco *idéa* è la stessa del verbo latino *video* (vedere) e *videor* (apparire), ma ora non si tratta più dell'apparire dell'essere, ma dello sguardo dell'uomo sull'essere stesso. La verità diventa qualcosa di relativo all'uomo, al suo saper “vedere” correttamente l'ente. In questo

passaggio, che riduce l'essere a oggetto di valutazione dell'uomo, Heidegger vede le premesse del dominio della tecnica.

E' qui prefigurato, peraltro, il decisivo mutamento dell' idea platonica nella “*perceptio*” cartesiana, vale a dire nel rappresentare dell'uomo quale soggetto che rende possibile il rappresentato; e il principio che l'essere sia “*rappresentatezza*” dell'oggetto, condizione della sua possibilità, spiana la via affinché si sviluppi il pensare per valori. E' tuttavia Leibniz che, interpretando il soggetto come unità di “*perceptio*” e di “*appetitus*”, apre una connessione tra soggettività e volontà di potenza, in quanto la soggettività diviene il fondamento dell'ente come oggettività. L'uomo giunge così a dominare la realtà, mentre l'essere si trasforma in oggetto, in qualcosa che sta di fronte (*Gegenstand*) al calcolo e al progetto tecnico dell'uomo. Con ciò si rende possibile la tecnicizzazione del mondo, la quale, dunque, si configura come il naturale sbocco del pensiero metafisico. L'idealismo, da *Fichte* a *Hegel*, ha proseguito sulla medesima via che riconduce l'essere delle cose all'io, e, dunque, alla “*volontà*” del soggetto.

La soggettività, che caratterizza la metafisica moderna, esprime la piena essenza dell'essere, solo quando è diventato manifesto l'*appetitus*, e il suo sviluppo nella volontà; a questo punto la metafisica si avvicina al suo compimento. La volontà di potenza instaurando il dominio dell'ente, porta a compimento il destino della completa velatezza dell'essere. Caduta la distinzione metafisica tra mondo vero e mondo apparente, la verità dell'essere è posta senza fondamento, in certo qual modo solo su se stessa. Tuttavia, l'essere pensato come volontà di potenza, (o *volontà di volontà*, termine che, secondo Heidegger, esprime meglio la totale infondatezza della volontà che vuole solo se stessa) rappresenta l'estrema radicalizzazione del soggettivismo e dell'antropomorfismo, esemplificata nella massima di Nietzsche:

“*Antropomorfizzare il mondo, cioè sentirci sempre più in esso come signori*”.⁴³

⁴³ Nietzsche, F.W., *Il crepuscolo degli idoli*, come il mondo vero finì per diventare favola (1888), Adelphi Editore, Milano 1970, cit., p. 89.

Con la filosofia di Nietzsche, dunque, che pensa il superamento del nichilismo come trasvalutazione dei valori, la metafisica perviene alla sua forma estrema, e solo in questa forma diviene comprensibile la sua essenza, che consiste nell'oblio dell'essere. Il nichilismo è quindi il compimento della metafisica, che culmina nel trionfo della razionalità scientifica e che trasforma il mondo in un immenso arsenale di strumenti della volontà di potenza. Di tale evento, di cui, come si è detto, noi non siamo solo spettatori, veniamo a conoscenza solo quando è giunto alla fine; ma a questo punto si apre la possibilità di ripensare la storia della metafisica, ed occorre pertanto volgerci al primo inizio, per attingere nuove possibilità e un nuovo destino dell'essere.

Tale inizio, non accessibile al linguaggio della metafisica, può essere concesso solo al pensiero rammemorante (*Vordenken*), ed è fatto avvenire dall'essere stesso. Esso pretende dall'umanità che si accorga che l'essenza dell'uomo è coinvolta nella verità dell'essere, che pur non essendo dipendente dall'umanità, a volte ha bisogno dell'uomo, perché sporga nell'aperto della radura della sua dignità e abbia nell'ente una terra natia, custodita dall'essere umano.

3.3 Martin Heidegger: Nietzsche, l'ultimo metafisico

“La potenza, quanto più essenzialmente è potenza e quanto più unicamente determina tutto l’ente, tanto più non riconosce nient’altro all’infuori di sé come avente un valore (werthaft) e di valore (wertvoll). Ciò implica che la volontà di potenza, in quanto principio della nuova posizione di valori, non tollera nessun altro fine all’infuori dell’ente nel suo insieme. Poiché però tutto l’ente in quanto volontà di potenza, cioè in quanto incessante superpotenziarsi, deve essere un costante “divenire”, ma questo “divenire” non può mai muoversi andando “via”, “oltre”, “verso un fine” al di fuori di sé, bensì piuttosto, nel vortice del potenziamento della potenza, ritorna costantemente solo a questa, anche l’ente nel suo insieme, in quanto è questo divenire secondo la potenza, deve a sua volta continuamente ritornare e apportare l’uguale.

*Il carattere fondamentale dell’ente in quanto volontà di potenza si determina perciò al tempo stesso come “l’eterno ritorno dell’uguale”.*⁴⁴

A partire dagli anni Trenta del Novecento, Heidegger rivolge la sua attenzione alla filosofia di Nietzsche, fino a farne un ineludibile punto di riferimento. Dal '36 al '40 egli tiene lezioni quasi esclusivamente su questo filosofo, in un confronto serrato, una sorta di drammatico "corpo a corpo" (*Aus-einander-setzung*). Tra il '40 e il '46 scrive anche alcuni saggi sul medesimo argomento. I corsi e le trattazioni vengono successivamente raccolte in una grande opera, *Nietzsche*, pubblicata in due tomi nel 1961 dall'editore Neske di Pfullingen

Negli anni Trenta, quando ha inizio il “confronto” heideggeriano, il dibattito su Nietzsche è in pieno sviluppo. Con il libro di A. Baümeler (*Nietzsche. Il filosofo e il politico*, 1931), si è aperta una fase nuova nella storia delle interpretazioni del pensiero nietzscheano, di cui ora si colgono i nessi con la

⁴⁴ Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 32-37.

tradizione filosofica.⁴⁵ Occorre infatti precisare che inizialmente, nei primi decenni del secolo, l'interesse per Nietzsche si è manifestato soprattutto nella letteratura e nell'arte, e ha stimolato grandi scrittori come Kafka, Musil, Thomas Mann, Gide. Alcuni autori, come ad esempio E. Bertram (*Per una mitologia*, 1918), interpretavano la sua opera come una sorta di leggenda, e cercavano di individuarne gli aspetti mitologici. Altri ancora, come L. Klages (*Le conquiste psicologiche di Nietzsche*, 1926) vedevano in Nietzsche soprattutto il fine psicologo e il brillante moralista. Bäumler, invece, prende in considerazione innanzitutto il filosofo, ma fa di lui il precursore del nazismo e il teorico della violenza razziale. Bäumler individua nella concezione della volontà di potenza il pensiero centrale della metafisica di Nietzsche: la volontà che vuole continuamente se stessa non ha scopo, ma è lotta e vittoria, ed esprime il divenire in senso eracleo. Il "mondo eracleo", caratterizzato dalla volontà di potenza, è concepito come l' "espressione perfetta del germanesimo" ed è distinto dal "mondo dionisiaco" dell'eterno ritorno, che Bäumler considera una veduta personale di Nietzsche, sostanzialmente estranea al sistema.

Anche K. Löwith (*Nietzsche e l'eterno ritorno*, 1935), vede in Nietzsche il filosofo, e della sua filosofia coglie l'unità sistematica, al di là dell'apparente frammentarietà della forma aforistica. Egli rintraccia, tuttavia, l' idea portante del pensiero di Nietzsche proprio nella dottrina dell'eterno ritorno, che considera la riattualizzazione, al culmine della modernità, di un'antica visione del mondo, in cui si rovescia la verità del nichilismo, che è la svalutazione di tutti i valori supremi. Infine, per concludere questa sintetica esposizione, va menzionata anche l'interpretazione esistenzialistica di K. Jaspers (*Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, 1936), di poco precedente il corso del semestre invernale di Heidegger. Per Jaspers, la verità della filosofia di Nietzsche non consiste in una determinata dottrina, ma è da ricercarsi nello stesso essere in cammino, vale a dire nel movimento trascendente del suo pensiero che relativizza tutte le posizioni, dal superuomo alla volontà di potenza, dall'eterno ritorno alla volontà di verità, che viene interpretata come "volontà di morte".

⁴⁵ Ibidem rif. in nota p. 81.

La strategia di Heidegger nei confronti di Nietzsche va tuttavia oltre i confini di una mera interpretazione: non solo infatti la sua lettura del testo nietzscheano è in funzione del progetto filosofico che va elaborando, ma egli “*pensa in parallelo*” con Nietzsche, in una continua e serrata interrogazione. Scrive Heidegger:

*“Rimane comunque decisivo [...] ascoltare Nietzsche stesso, porre le domande con lui, per mezzo di lui e così al tempo stesso contro di lui, ma per l'unica intima cosa comune in questione nella filosofia occidentale”*⁴⁶.

La “cosa in questione” è il problema dell' essere, che, secondo Heidegger, Nietzsche ha in comune con la tradizione della metafisica occidentale. Per Heidegger, Nietzsche è un pensatore “*essenziale*”, proprio perchè ha pensato un unico pensiero, quello dell'essere, interpretato come volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale.⁴⁷ Ma occorre indicare, seppure per grandi linee, il contesto teorico in cui matura l'interpretazione heideggeriana.

Nietzsche occupa una posizione particolare nello sviluppo del pensiero heideggeriano successivo a “*Essere e tempo*”, e ne condiziona gli esiti speculativi. In questa fase, la filosofia di Heidegger è incentrata sul problema della metafisica e della sua storia; a ciò egli è sollecitato dalle stesse conclusioni della sua opera principale. Nella “*Lettera sull'umanismo*” del 1947, egli dice che la “svolta” (*Kehre*) dall'analitica esistenziale - incentrata sull'esserci, ossia sull'uomo - verso l'analisi del senso dell'essere in generale, non c'è stata, perchè il linguaggio, ancora sostanzialmente condizionato dall'apparato concettuale della metafisica, l'ha resa impossibile. Ne emergeva la necessità, dunque, di ripensare la storia della metafisica occidentale e individuarne “l'errore” che la

⁴⁶ Heidegger, M., *Nietzsche* (1961), Adelphi Editore, Milano 1994, cit., p.176.

⁴⁷ Il pensiero di Nietzsche viene considerato nell'ambito della tematica di Heidegger come un “destino”. L'aver superato la dimensione negativa della rappresentazione metafisica dell'essere, mettendo in luce la dimensione positiva di essa, è per l'analisi heideggeriana, un merito grandissimo di Nietzsche. Grazie a questo merito Nietzsche può venire annoverato da Heidegger tra i pensatori “essenziali”, tra quelli cioè che hanno portato il “domandare” (Fragen) filosofico sino alle soglie dell'orizzonte ontologico, dove la verità non è “correttezza del rappresentare” (Richtigkeit des Vorstellens), ma soltanto un accadere dell'essere come occultamento-disoccultamento.

caratterizza. Gli scritti che scandiscono questo nuovo itinerario sono, in particolare, *“L'essenza della verità”* del 1930 (pubblicata nel 1943), *“Introduzione alla metafisica”* del 1935 (edito nel 1953), *“Hoelderlin e l'essenza della poesia”* del 1937, i già citati lavori su Nietzsche, e, infine, *“La dottrina di Platone sulla verità”* del 1942.

E' importante affermare, in primo luogo, che Heidegger per “metafisica” intende quella tradizione di pensiero che pone il problema dell'essere dell'ente, andando oltre (*metà*) l'ente stesso. E tuttavia lo risolve in modo errato, poiché riconduce l'essere sullo stesso piano dell'ente, concependolo come “semplice-presenza” (*Vorhandenheit*) - secondo la terminologia di *“Essere e tempo”*. Ciò avviene sia pensando l'essere come il carattere comune di tutti gli enti, il più astratto e indeterminato - il che rende possibile il suo rovesciamento nel nulla, come nella *“Logica”* di Hegel -; sia come causa e fondamento degli enti - il Dio della teologia aristotelica e cristiana. In ogni caso si oscura la “differenza ontologica” che distingue l'essere dall'ente e si giunge a quell' *“oblio dell'essere”* (*Seinsvergessenheit*) che contraddistingue la storia della metafisica occidentale fino a oggi.

Ora, questi sviluppi, contenuti implicitamente già in *“Essere e tempo”* (là dove si descrive la comprensione dell'essere nell'esistenza inautentica) e tematizzati nelle opere immediatamente successive, trovano tuttavia una più ampia articolazione negli scritti sopracitati degli anni trenta e quaranta. Ed è appunto in questo periodo che la problematica heideggeriana si confronta con la filosofia di Nietzsche. Per Heidegger, Nietzsche è il filosofo nel quale la metafisica occidentale si raccoglie e si compie secondo una prospettiva decisiva. In quanto la sua filosofia rappresenta la fine della metafisica, vi si attua il massimo e più profondo raccoglimento, cioè il compimento di tutte le posizioni di fondo essenziali della filosofia occidentale. In questo senso, Nietzsche è un *“destino”*, non però della sorte di un singolo, bensì della storia dell'epoca moderna, quale epoca finale dell'Occidente. Nietzsche è visto come colui che porta a compimento la tradizione metafisica iniziata con Platone, e tuttavia viene indicato come il *“platonico più sfrenato”*, in quanto, pur

avendo rovesciato il platonismo, sarebbe rimasto dentro l'orizzonte di quel pensiero.⁴⁸ Ma per comprendere meglio questi concetti, occorre seguire più da vicino la ricostruzione che Heidegger compie sia della storia della metafisica, che del pensiero di Nietzsche.

Questa linea interpretativa che fa di Nietzsche “*l'ultimo metafisico dell' Occidente*”, si annuncia fin dai primi scritti heideggeriani del “*Nietzsche*”, che riguardano le dottrine fondamentali della volontà di potenza e dell'eterno ritorno. Per Heidegger, nella dottrina della volontà di potenza, Nietzsche sviluppa la domanda-guida (*Leitfrage*) della filosofia, che chiede che cos'è l'ente; con l'eterno ritorno dell'uguale, egli pensa invece il “*pensiero più grave*”, ossia la domanda fondamentale (*Grundfrage*) che verte sul senso dell'essere e domina tutta la storia della filosofia. E benché quest'ultima dottrina costituisca il nucleo più intimo della filosofia di Nietzsche, la volontà di potenza è la dottrina centrale, elaborata soprattutto nell' “*opera capitale*”, programmata ma non realizzata, “*La volontà di potenza*”, che fu composta dopo la sua morte. Secondo Heidegger - che pure non risparmia dure critiche all'edizione dei curatori - tale testo contiene l'autentica filosofia di Nietzsche, mentre ciò che egli ha pubblicato è solo “*avanscena*”.

La volontà di potenza, che nomina il carattere fondamentale dell'ente, si lascia comprendere soprattutto dalla concezione nietzscheana dell'arte. Ma va chiarita l'essenza di questo concetto: la volontà di potenza è qualcosa di originariamente unitario, e non può essere pensata combinando semplicemente i due termini “volontà” e “potenza”, oppure equiparandoli l'uno all'altro. Per quanto riguarda la volontà, è contenuto in essa un elemento di risolutezza e di comando; ogni volere è volere-essere-di-più, quindi è potenza nel senso del potenziamento e dell' elevazione; ma anche autoaffermazione, nel senso di andare all'essenza, all'origine. Allora la potenza non è il fine della volontà, ma ne costituisce il chiarimento, l'essenza; la volontà di potenza è volontà di volontà,

⁴⁸ La dimensione dell'essere di Nietzsche, essendo ancora legata alla dimensione di “valore” (Wert), non riesce a superare l'orizzonte ontico dell'essere rimanendo così ancora chiusa nelle maglie della *Leitfrage* (domanda direttiva) della metafisica occidentale. Non è possibile a Nietzsche superare il Nihilismus della metafisica occidentale. Infatti il Nihilismus di Nietzsche è rispetto al Nihilismus platonico non già un superamento ma un semplice capovolgimento, poiché rimane ancora chiuso nella dimensione ontica di esso.

volere è volere se stesso.⁴⁹ Tale concetto è del tutto in linea con il pensiero occidentale. *Leibniz*, che ha determinato l'essere come unità di “*perceptio e appetitus*”, *Schelling*, che ha scritto nel trattato “*Sull'essenza della libertà umana*” che il volere è l'essere originario, ed *Hegel*, che nella “*Fenomenologia dello spirito*” ha concepito il sapere come uguale per essenza al volere, hanno pensato l'essere come volontà. Inoltre, la potenza, in quanto forza, significa: essere pronti ad operare (*dynamis*); atto del dominio, l'essere-all'opera-della forza (*enèrgheia*); nonchè venire-a-se-stessa nella semplicità dell'essenza (*entelècheia*). Ma *dynamis*, *enèrgheia* ed *entelècheia*, sono per Aristotele le determinazioni supreme dell'essere: vi è dunque una intima correlazione tra questo concetto e la metafisica aristotelica.

La volontà di potenza ha un rapporto privilegiato, per così dire, con l'arte, in quanto, per Nietzsche, il concetto di arte non è inteso in senso stretto, nel senso di “belle arti”, ma è “attività metafisica”, ossia è un creare e un produrre. Nell'arte si decide anche la questione della verità, che va compresa nell'ambito del “*platonismo rovesciato*” di Nietzsche e alla luce dell'esperienza fondamentale del nichilismo, che nasce dal fatto che i valori tradizionali, determinati dal platonismo e dal cristianesimo, presuppongono una svalutazione del mondo sensibile, a vantaggio del cosiddetto “mondo vero”. Rovesciare il platonismo non significa soltanto sostituire un punto di vista gnoseologico con un altro, nel senso di mantenerne la struttura invertendone gli spazi - il mondo sensibile al posto del soprasensibile - ma anche mantenere, in comune con il platonismo, la convinzione che sia la verità a fornire l'ambito per la nuova fondazione dell'esistenza, che viene ora ancorata al sensibile. Pertanto l'arte, che rappresenta la valorizzazione del sensibile, costituisce una sorta di contromovimento che si oppone al nichilismo: arte e verità entrano nella prospettiva che

⁴⁹ “Quale carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme Nietzsche riconosce e pone ciò che egli chiama “volontà di potenza”. Con questo concetto non è soltanto definito che cosa l'ente è nel suo essere. Questo titolo, “volontà di potenza”, da Nietzsche in poi divenuto assai corrente, contiene per lui l'interpretazione dell'essenza della potenza. Ogni potenza è potenza soltanto in quanto e fintanto che è più-potenza, cioè potenziamento della potenza. La potenza può mantenersi in sé stessa, cioè nella sua essenza, soltanto oltrepassando e sorpassando il grado di potenza di volta in volta raggiunto, dunque oltrepassando e superando se stessa, diciamo: superpotenziandosi. Non appena la potenza rimane ferma ad un certo grado di potenza diventa già impotenza. “Volontà di potenza” non significa mai solo un “romantico” desiderare e aspirare di prendere il potere da parte di chi ne è privo, ma significa: la potenza che si conferisce il potere del proprio superpotenziamento”(Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 32-37).

mira a salvare il sensibile e a superare il nichilismo. In questo contesto va vista l'affermazione nietzscheana che l'arte, come *tecnica* cioè come qualità dell'azione (di senso comune), vale più della verità; ma per coglierne pienamente il senso, occorre seguire più da vicino il testo heideggeriano.

Nel platonismo la conoscenza è un'adeguazione all'idea, intesa come realtà soprasensibile, cui va commisurato il mondo sensibile, dove l'arte è di casa. Nietzsche, eliminando il “*mondo vero*” e il “*mondo apparente*”, fa emergere una nuova concezione del sensibile, caratterizzato da pienezza e stabilità, e in cui si inserisce la visione “prospettica”: ogni vivente è caratterizzato da una molteplicità di impulsi e di forze, ciascuno dei quali ha una sua prospettiva. In ciò è incluso costituzionalmente l'errore: il vero è ciò che appare fissato nell'orizzonte di un essere vivente, in una pluralità di impulsi in lotta fra loro e in sé prospettici. Di qui l'affermazione nietzscheana: “*La verità è una specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere*”⁵⁰. Ora, anche l'arte è connessa con l'apparire prospettico, anzi ne è il potenziamento: essa è la più autentica “volontà di parvenza”, in cui si fa visibile la legge stessa dell'esistenza. La verità invece è una stasi, una parvenza fissata, e quindi, a differenza dell'arte, un'inibizione della vita, un sintomo di degenerazione.

Per quanto riguarda l'eterno ritorno, secondo Heidegger, questa dottrina di Nietzsche, lungi dall'essere “*eccentrica*” rispetto alla sua filosofia, è il pensiero fondamentale che ne definisce la posizione metafisica di fondo, ossia la posizione assegnata alla sua filosofia dalla storia della metafisica occidentale.⁵¹ L'analisi heideggeriana spazia dalle scarse ed ellittiche comunicazioni delle opere pubblicate, dall'aforisma 341 della “*Gaia scienza*”, allo “*Zarathustra*”, e ad “*Al di là del*

⁵⁰ Nietzsche, F.W., *Al di là del bene e del male* (1886), Adelphi Editore, Milano 1968, cit., p. 53.

⁵¹ Sarebbe un atto superficiale ed arbitrario, secondo Heidegger, se si volesse considerare la dottrina dell'eterno ritorno come qualcosa di logico e di evidente, oppure se si volesse respingerla come qualcosa di strano o di impossibile. Piuttosto bisogna pensare che la dottrina o meglio il pensiero dell'eterno ritorno, che sintetizza tutta la dimensione filosofica di Nietzsche e che contemporaneamente porta a termine il pensiero metafisico occidentale, debba richiedere un'accurata problematizzazione senza con ciò nutrire la presunzione di poter esaurire la portata metafisico-ontologica di tale pensiero.

bene e del male”, fino alle numerose annotazioni del lascito manoscritto.⁵² Già il titolo (“*Il peso più grande*”) del brano 341 della *Gaia scienza* è indicativo per la sua comprensione: il peso stabilizza, raccoglie le forze e nello stesso tempo trasforma la direzione del loro movimento; l’eterno ritorno appare dunque come un progetto sull’ente nel suo insieme.⁵³ Ma i due capitoli dello *Zarathustra* in cui viene esposta la dottrina, “*La visione e l’enigma*”, e “*Il convalescente*”, ci introducono nel suo significato essenziale.⁵⁴ Respingendo la visione superficiale del ritorno, di chi lo pensa “dall’esterno”, collocandosi al di fuori del circolo, Zarathustra chiarisce che il ritorno deve essere pensato dall’attimo: è nell’attimo, dove passato e futuro “*sbattono la testa*”, che si determina il modo in cui tutto ritorna. In tal modo questo pensiero, lungi dal portare ad una sorta di fatalismo, valorizza il momento della decisione, poichè coinvolge fin dall’inizio l’uomo e l’ente, e richiede di pensare l’uomo partendo dal mondo e il mondo dall’uomo: vi è un coinvolgimento necessario e di ripercussione tra il pensiero e colui che lo pensa, il quale entra nell’anello del ritorno in modo da deciderne lui stesso. Pensare il ritorno attraverso l’attimo e la decisione significa anche superare il nichilismo, con cui questo pensiero è portato, per logica interna, a confrontarsi. Il ritorno contiene, infatti, un elemento nichilistico, poichè eternizzando l’ “invano”, esclude un fine ultimo per l’ente. A questo proposito Nietzsche scrive, nella “*Volontà di potenza*”:

⁵² “Queste brevi comunicazioni sono simili ad un tacere (Verschweigen); anzi costituiscono il vero tacere; poiché chi tace completamente, tradisce il suo proprio tacere; solo colui che parla di rado (Spärlich) in una comunicazione occulta, tace ciò che deve essere taciuto in senso proprio” (Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. I (1961), Adelphi Editore, Milano 1994, cit., p. 266).

⁵³ In genere, osserva Heidegger, quando si parla di peso o di “forza di gravità”, s’intende quella certa stabilità che attira sopra di sé tutte le forze e riunendole dà ad esse una certa determinazione. Secondo questa esplicazione, osserva Heidegger, sembra un po’ strano che un pensiero possa essere considerato come una forza di gravità, poiché non si vede come mai un pensiero possa essere per l’uomo una forza determinante. Per Nietzsche, invece, la forza di gravità più grande è data soltanto ai pensieri, poiché solo questi determinano l’uomo. “Contro l’insegnamento dell’influsso del Milieu e delle cause esterne: la forza interiore (die innere Kraft) è infinitamente superiore” (Nietzsche, F.W., *La Volontà di potenza*, vol. III (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 481).

⁵⁴ Heidegger fa notare che tutta l’opera (Also sprach Zarathustra), può essere considerata come un annuncio del pensiero dell’eterno ritorno, sempre presente nell’insegnamento di Zarathustra, che diventa il simbolo della dottrina stessa. Zarathustra che addita nel Superuomo la nuova dimensione ontologica dell’uomo e che rappresenta la valorizzazione ed il capovolgimento dei valori, è in grado di annunciare agli uomini la dottrina dell’eterno ritorno. In tal modo la figura di Zarathustra, superando i lineamenti della sua dimensione umana, può essere compresa nella sua intima problematicità solo se viene posta nell’ambito di un orizzonte metafisico.

“Pensiamo questo pensiero nella forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: l'eterno ritorno”⁵⁵.

Vi è, secondo Heidegger, una connessione essenziale, una coappartenenza, fra le due dottrine della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, che si può cogliere sia in riferimento al progetto-guida della metafisica, rispetto al quale entrambe pensano la stabilizzazione del divenire, sia nell'orizzonte stesso della metafisica e in base alle sue distinzioni. Infatti, esse sono concepite come determinazioni fondamentali dell'ente nel suo insieme, e, precisamente, la volontà di potenza come la forma del “che cosa è” (*Was-sein*), l'eterno ritorno come quella del “che è” (*Dass-sein*).

Nell'unità essenziale dei due pensieri, la metafisica dice la sua ultima parola. All'inizio della sua storia vi era l'antitesi di essere e divenire, ripartiti in due regni separati; nell'essere, percepito come permanenza e durata, i Greci scorgono l'essere vero e proprio, e vedono il divenire come generazione e corruzione, quindi come non ente e come ente apparente. Successivamente, il divenire entra in concorrenza con l'essere, reclamando il posto di quest'ultimo; Hegel, compiendo il primo passo in suo favore, lo concepisce a partire dal soprasensibile, dall'idea assoluta. Con Nietzsche, che attua il *rovesciamento del platonismo*, il divenire pretende di avere assunto la preminenza sull'essere, mentre in realtà, con la sua stabilizzazione, è portata a compimento soltanto la supremazia dell'essere come presenza e stabilità. La conseguenza di questo ultimo stadio della metafisica, si manifesta nella preminenza della volontà di potenza: in tale epoca, la tecnica fonda il potere dell'uomo in un mondo in cui solo l'ente, e non l'essere, è essenziale.

L'opera di Heidegger è quella di andare al di là del detto, per cercare di carpire e di sviluppare il non detto che è al di là di ogni detto, che costituisce l'essenza di ogni filosofia; la sua intenzione è di portare a parola il non detto, ciò che è rimasto inespresso.

Vediamo più da vicino questa prima interpretazione di Nietzsche da parte di Heidegger, fino alla metà degli anni Quaranta. In questa prima fase Heidegger si concentra su quelli che ritiene i temi

⁵⁵ Nietzsche, F.W., *La Volontà di potenza*, vol. III (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 224.

portanti della filosofia nietzscheana, la volontà di potenza e poi l'eterno ritorno, ma l'accento fondamentale è riposto sulla volontà di potenza, tanto che ad esempio una delle critiche maggiori che Löwith rivolse a Heidegger è quella di fissare apoditticamente il senso di alcune affermazioni nietzscheane in favore del dispiegarsi della volontà di potenza proprio a discapito della dottrina dell'eterno ritorno. Per poter capire come Heidegger interpreta la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno è necessario soffermarsi prima sulla sua interpretazione della volontà di potenza: già nel 1940, con uno scritto intitolato "*La metafisica di Nietzsche*",⁵⁶ Heidegger comincia a porre in secondo piano il Nietzsche storico, e ad affermare che ad essere fondamentale non è un certo "*signor Nietzsche*",⁵⁷ quanto la volontà di potenza stessa, perché la volontà è "*il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale*",⁵⁸ cioè è l'essenza di tutto ciò che è; in realtà nell'affermare questo, Heidegger si rifà ad alcuni frammenti postumi, poi confluiti nell'opera "*La volontà di potenza*", interpretandoli effettivamente in senso unilaterale: in essi Nietzsche sostiene sì che la volontà di potenza è "*il carattere fondamentale di tutto ciò che è*",⁵⁹ ma al tempo stesso mette in evidenza come la volontà di potenza non sia tanto da intendere come un'essenza nel senso tradizionale, quindi come un sostrato che permane immutabile, ma piuttosto nasca dalla interazione di singole volontà di potenza; in altri termini, la volontà di potenza non è tanto un'essenza unica, unitaria o monolitica; di volontà si può parlare in quanto volontà singola, che si scontra con altrettante volontà di potenza, e che nasce dallo scontro-incontro tra singoli "*quanti*" (cumuli di energia) che si incontrano e si scontrano; questo per far vedere come l'identificare la volontà di potenza come "*il carattere fondamentale di tutto ciò che è*" può essere interpretato in un senso, comunque, non completamente compatibile con la tradizione metafisica occidentale, e sappiamo come Nietzsche fosse critico nei confronti della metafisica stessa; ad ogni modo, per ritornare a

⁵⁶ Heidegger, M., *La metafisica di Nietzsche* (1949), Mursia Editore, Milano 1968, cit., p. 85.

⁵⁷ Heidegger, M., *Nietzsche* (1961), Adelphi Editore, Milano 1994, cit., p. 68.

⁵⁸ Heidegger, M., *Nietzsche* (1961), Adelphi Editore, Milano 1994, cit., p.122.

⁵⁹ Nietzsche, F.W., *La Volontà di potenza*, vol. III (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 253.

Heidegger, egli interpreta la volontà di potenza non in questo senso dialettico, ma in senso unitario, parlando al singolare della volontà di potenza e assegnando a questo concetto un ruolo talmente fondamentale da affermare che è proprio la volontà di potenza a porre l'ideale dell'eterno ritorno e a costituire l'origine del superuomo.⁶⁰ Potremmo riferirci a diversi passaggi heideggeriani, ma per citarne solo alcuni particolarmente significativi: Heidegger definisce le due espressioni fondamentali della metafisica nietzscheana come determinanti l'essere nella sua totalità. Nel progredire della sua interpretazione egli passa da un accento sulla volontà di potenza a un accento sulla "volontà di volontà". C'è un momento dell'interpretazione heideggeriana, relativo al primo periodo, dalla metà degli anni Trenta alla metà degli anni Quaranta, in cui Heidegger ravvisa nella nozione di volontà di potenza due movimenti: il movimento della potenza di potenza e il movimento della volontà di volontà: il movimento della potenza di potenza sta a significare un'istanza di accrescimento, o superpotenziamento di sé: cioè la potenza, tramite la nozione di potenza di potenza, superpotenzia se stessa. Il secondo movimento abbiamo detto essere quello della volontà di volontà; se la potenza di potenza sta a significare l'accrescimento, la volontà di volontà sta a significare il comando, non un superpotenziamento della potenza, ma un restare presso di sé della potenza stessa. Questo restare presso di sé, però, non significa che la potenza rimanga come sempre essa è stata, ma significa che la potenza può comandare se stessa, nel senso di disporre delle sue possibilità di effettuazione. E questo è appunto qualcosa che solo la volontà può fare, perché la volontà può esercitare questo comando, e quindi questo disporre delle possibilità di effettuazione. Ora, se questi due elementi, di potenza di potenza e di volontà di volontà, in un primo momento sono ritenuti entrambi caratteristici della nozione di volontà di potenza, nel progredire della sua interpretazione di Nietzsche, Heidegger finisce per porre un accento sempre crescente sulla nozione di volontà di volontà, arrivando a definire che è la volontà di volontà l'elemento fondamentale della filosofia nietzscheana, e se in un primo momento era un elemento della volontà

⁶⁰ Il pensiero dell'eterno ritorno si chiede che cosa sia l'essere nella sua totalità (das Sein im Ganzen) ed è intimamente connesso con il pensiero della volontà di potenza che si chiede che cosa sia l'essere dell'ente (das Sein des Seienden). Queste due domande costituiscono assieme e ad un tempo, la *Leitfrage* (domanda direttiva) della metafisica; la dimensione della volontà di potenza rappresenta l'*essentia* e la dimensione dell'eterno ritorno rappresenta l'*existentia*.

di potenza, successivamente i termini sono ribaltati: la volontà di volontà è il concetto fondamentale al quale anche la volontà di potenza viene ricondotta. Quindi il carattere di contrasto tra l'accrescimento e il comando, tra il superpotenziamento e il restare presso di sé, quindi tra la potenza di potenza e la volontà di volontà, man mano viene sempre meno, in favore di un'interpretazione più unilaterale del pensiero nietzscheano in termini di volontà di volontà, la volontà che vuole se stessa: questa sarebbe l'essenza della volontà di potenza; addirittura in *"Sentieri interrotti"* Heidegger affermerà che nell'espressione volontà di potenza la parola potenza designa semplicemente *"il modo in cui la volontà vuole se stessa in quanto è comando"* ⁶¹ sempre maggiormente meno in favore di un accento sulla volontà, volontà di cui la potenza è considerata come quasi un semplice corollario, cioè una modalità di espressione, una modalità in cui la volontà vuole se stessa, ed è in questo senso che la volontà di volontà finisce per coincidere col pensiero dell'eterno ritorno nel senso del culmine del soggettivismo e di un parossismo della volontà, che vuole eternamente se stessa.⁶² Proprio perché la volontà è interpretata in termini eminentemente soggettivistici, Heidegger definisce la filosofia nietzscheana come una *"metafisica della soggettività incondizionata della volontà di potenza"*⁶³ e finisce per ravvisare nel superuomo il *"sommo soggetto"* di questa soggettività; cioè il dominio incondizionato della volontà di potenza e la soggettività incondizionata, che sono un puro attuarsi del potere della volontà di potenza. In sostanza la volontà di potenza viene interpretata in termini sempre più soggettivistici e monolitici come una fondamentale istanza e come l'essenza del pensiero nietzscheano; nella volontà di potenza fondamentale è la volontà, tanto che la potenza diventa appunto una modalità, in base alla quale la volontà vuole se stessa; in questo senso la volontà di potenza interpretata in termini profondamente soggettivistici sta a rappresentare il culmine di una tradizione metafisica che vede

⁶¹ Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 94.

⁶² Essere e divenire (Seind und Werden) entrano in opposizione solo apparentemente, poiché il carattere di divenire della volontà di potenza è, nella sua essenza più intima, eterno ritorno dell'identico e pertanto stabile stabilizzazione di ciò-che-non-è-stabile.

⁶³ Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 140.

l'accento sulla soggettività e sull'ente, e questa volontà di potenza arriva ad attuarsi perfettamente laddove la compiutezza della soggettività è massima, quindi nel superuomo.⁶⁴ In realtà già alcuni interpreti nietzscheani, hanno messo in luce come proprio nel pensiero nietzscheano, più che a un culmine della soggettività, si arrivi piuttosto a una ridefinizione della soggettività, o meglio la soggettività non possa essere intesa nei termini di una soggettività incondizionata, quanto piuttosto nei termini di una "distruzione della soggettività" in senso tradizionale (il fatto che il soggetto nietzscheano non è interpretabile nei termini tradizionali o moderni, per esempio nei termini del soggetto cartesiano). In realtà, se Heidegger accosta l'unitarietà della volontà di potenza alla soggettività incondizionata, è proprio il carattere della volontà di potenza a impedire una conclusione in termini di soggettività incondizionata; perché la volontà più che essere un'istanza monolitica è data dal gioco tensionale di più quanti di potenza, di energia, e quindi il soggetto stesso rimanda a questo gioco agonale, ed è proprio questo gioco agonale che produce il soggetto stesso; quindi qui, ed è la direzione in cui soprattutto gli interpreti contemporanei stanno andando, soprattutto i critici di Nietzsche che ne hanno curato l'edizione, viene in luce come la stessa nozione di soggettività venga messa in crisi da quella volontà di potenza stessa che invece in Heidegger, interprete di Nietzsche, coincide con il dominio incondizionato della soggettività.⁶⁵

Nella seconda fase del pensiero heideggeriano, negli anni Cinquanta, queste affermazioni in qualche modo si mitigano.

E' necessario affermare che in questo periodo, dalla metà degli anni Trenta alla metà degli anni Quaranta, riemerge una riconduzione di Nietzsche da parte di Heidegger alla storia della metafisica dell'Occidente, per cui varrebbe la pena di domandarsi che tipo di metafisica ha presente Heidegger quando opera la critica di Nietzsche e della volontà di potenza di Nietzsche che si risolve in una

⁶⁴ Non è facile, come osserva Heidegger, pensare questo pensiero in tutta la sua ampiezza essenziale e penetrare nella sua luce, scorgendo in esso una nuova dimensione della realtà dove trovarsi pure pronti con tutta la volontà verso tutte le decisioni incluse in tale pensiero. Siamo abituati a ritenere questi pensieri, come puri e semplici (bloss) pensieri, come qualche cosa di non reale e di non attivo; in realtà il pensiero dell'eterno ritorno significa uno "scuotimento di tutto l'essere" (Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. I (1961), Adelphi Editore, Milano 1994, cit., p. 264).

⁶⁵ Ad Heidegger, infatti, interessa porre in rilievo la dimensione essenziale del pensiero dell'eterno ritorno nella problematica dell'essere; perciò egli afferma che l'ambito nel quale esso va "pensato" supera quello delle "esperienze personali" (persönliche Erlebnisse) per investire tutto l'orizzonte dell'essere.

radicale volontà di volontà: perché se la volontà di potenza contiene un elemento “oggettivo”, che è quello dell’accrescimento, l’interpretazione della volontà di potenza come volontà di volontà riporta la potenza allo stesso volere la potenza; per cui il nucleo della volontà di potenza non è l’accrescimento, il superpotenziamento, ma è il volere tale accrescimento e tale superpotenziamento, quindi è il volere che illimitatamente vuole se stesso; quindi la potenza è la potenza del volere, e non piuttosto il volere è un volere di una potenza in cui lo stesso volere rientra; abbiamo un genitivo soggettivo, per così dire: la volontà di potenza viene ricondotta da Heidegger alla volontà in quanto tale – è un genitivo oggettivo: la potenza è un puro oggetto del volere, è espressione del volere che in quanto tale è il principio della stessa potenza,

È anche una modalità, nel senso che nel momento in cui la volontà vuole se stessa, dispone delle sue capacità e del suo effettuarsi, ed esercita una potenza su se stessa, si potenzia volendo se stessa, ma non super-potenziandosi, non super-accrescendosi, non andando oltre se stessa, ma semplicemente volendo eternamente se stessa, è per questo poi che subentra il legame con l’eterno ritorno.⁶⁶ A tal proposito, Heidegger afferma che l’eterno ritorno esprime il modo in cui la volontà viene a volere se stessa: la volontà è l’essenza e il “che cosa” della realtà, l’eterno ritorno è il “come” della realtà: c’è una metafisica della volontà, per cui la realtà è ridotta a oggetto del volere, e l’eterno ritorno esplicita il “come” di questa metafisica, ci dice come il volere vuole: il volere vuole se stesso “illimitatamente”, quindi crescendo intorno a se stesso; la volontà è il “che cosa” della realtà, l’eterno ritorno è il come della volontà umana che incessantemente ritorna su se stessa. Infatti, nello scritto del ‘39, questo legame viene esplicitato nei termini di una interpretazione della volontà come il “che cosa è”, e dell’eterno ritorno come il “che è”: questo “che è” indica il modo in cui il “che cosa è” è, cioè il modo in cui la volontà di potenza è.

Il momento essenziale di questa dottrina si rivela nella considerazione che il futuro appartiene all’ambito dell’essere-decisi (Entscheidung), e che l’anello (Ring) non viene a chiudersi in una parte qualsiasi o dell’infinito-passato o dell’infinito-futuro, ma mantiene il suo centro nello stesso

⁶⁶ Esiste una “potenza” delle cose (oggettiva) e una “potenza” della cosa-uomo (soggettiva). Parlare di “volontà” è parlare di uomini. Il superuomo, infatti, sa di volere, oltre a voler sapere.

momento (Augenblick), così che su ciò che ritorna decide alla fine lo stesso momento. Ciò che ci appare come due strade che si muovono in senso opposto, non è altro in realtà che un pezzo visibile di un grande cerchio che continuamente volgendosi ritorna in se stesso.

3.4 Martin Heidegger e Ernst Jünger: “Über die Linie” e “Zur Seinsfrage”

“Nel 1950, in occasione del sessantesimo compleanno di Martin Heidegger, Ernst Jünger⁶⁷ pubblicò il saggio “Über die Linie” (Oltre la linea), dedicato al tema che attraversa come una

⁶⁷ Ernst nacque, maggiore fra sette figli, dalla famiglia borghese e protestante del chimico-farmacista Georg Ernst Jünger (1868-1943) e di Caroline Lampl (1873-1950), nella quale il fratello Friedrich Georg, futuro scrittore, era il suo miglior amico. Trascorse l'infanzia a Hannover, dove il padre aveva un laboratorio, poi a Schwarzenberg; i frequenti cambiamenti di scuola lo resero uno studente di modesto profitto e per questo motivo dal 1905 studiò in collegio per poi rientrare, nel 1907, presso la famiglia a Rehburg da dove passò ancora nella Scharnhorst-Realschule di Wunstorf. Allo studio delle materie canoniche, preferiva l'entomologia e i romanzi d'avventura: scrisse anche poesie atteggiandosi a dandy. A sedici anni, nel 1911, si iscrisse, con il fratello Friedrich, nell'associazione giovanile “Wandervogel” (Uccello migratore), fondata da *Karl Fischer*. Dopo essere passato a studiare nel liceo di Hameln, nell'estate del 1913 scappò in Francia, e a Verdun si arruolò nella Legione straniera: venne trasferito in Algeria per essere addestrato nel campo di Sidi Bel Abbès. Con un compagno, cercò di fuggire anche di qui, ma fu ripreso in Marocco. Fu congedato e rimandato in Germania grazie all'intervento del padre e del Ministero degli Esteri tedesco, che richiesero il suo rientro in Germania, stante la sua minore età: Jünger narrerà quest'esperienza nel romanzo autobiografico “*Akfrikanische Spiele*” (Ludi africani), pubblicato nel 1936. Pochi mesi dopo, nell'agosto 1914, allo scoppio della Prima guerra mondiale si arruolò volontario in fanteria: combatté sul fronte occidentale e, ferito quattordici volte su quello francese presso Cambrai, venne decorato nel 1917 con la Croce di ferro e il 18 settembre 1918 con la più alta decorazione militare prussiana istituita da Federico il Grande, la “*Pour le Mérite*”. Conclusa la guerra, continuò a servire nell'esercito, partecipando nel 1920 alla repressione del tentato putsch di Kapp. Si oppose alla Repubblica di Weimar, valutata come il risultato politico di una sconfitta militare considerata immeritata e dell'«onta» del trattato di Versailles. I suoi romanzi “*In Stahlgewittern. Aus den Tagebuch eines Stoßtruppführers*” Nelle tempeste d'acciaio (1920-1922), “*Der Kampf als inneres Erlebnis*” (1922), “*Sturm*” (1923), “*Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen*”, Boschetto 125 (1925), “*Feuer und Blut*” (1925), basati sulle sue personali esperienze del fronte, sono una riflessione sulla guerra e furono accolti con entusiasmo dalla stampa conservatrice e reazionaria tedesca. Lasciato l'esercito nel 1923, studiò filosofia e zoologia a Parigi e a Napoli, intanto che aderiva per breve tempo all'organizzazione paramilitare dei *Freikorps*. Il 3 agosto 1925 si sposò con Gretha de Jeinsen, da cui il 1° maggio 1926, a Lipsia, ebbe il suo primo figlio Ernst (dai genitori sempre chiamato Ernstel) e il 26 lo scrittore interruppe gli studi universitari senza laurearsi, dedicandosi completamente alla scrittura. Nel 1934 nacque il secondogenito Alexander.. Esponente di primo piano della Rivoluzione conservatrice, collaborò ai periodici *nazionalrivoluzionari* e combattentistici *Standarte, Vormarsch, Arminius, Die Kommenden, Wochenschrift des neuen Nationalismus, Kampfschrift für deutsche Nationalisten* e al *Der Widerstand* di *Ernst Niekisch*, nei quali si trovano anche, com'era consueto in pubblicazioni di quella tendenza, sue affermazioni antisemite. Benché prefiguratore del nazismo nel saggio del 1932 *Der Arbeiter* (L'operaio), non appoggiò attivamente il Partito nazionalsocialista di Adolf Hitler e rifiutò di dirigere l'unione nazista degli scrittori (Goebbels scrisse nei propri diari: “*Gli facemmo ponti d'oro che lui sempre si rifiutò di attraversare*”). Nel conflitto fu ufficiale della Wehrmacht a Parigi durante l'occupazione tedesca della Francia, intrattenendo rapporti culturali con scrittori francesi (ma litigando con Céline). A Parigi, assieme a Carl Schmitt, fu complice del complotto antihitleriano ordito dal generale Erwin Rommel che culminò nel fallito attentato del 20 luglio 1944 da parte di Claus von Stauffenberg). Il 29 novembre dello stesso anno seppe che il figlio Ernstel, inviato sul fronte italiano per punizione (aveva manifestato opinioni antihitleriane) era caduto a Turigliano presso Carrara-Avenza (ne recuperò undici anni dopo le spoglie grazie all'americano Henry Furst, a Giovanni Ansaldo e al sedicenne Marcello Staglieno, traslate dallo stesso Furst a Wilflingen). Dal gennaio al maggio 1945, congedato, fece parte della difesa civile a Kirchhorst.

Dopo il conflitto venne comunque accusato di connivenza con il regime, nonostante nei suoi scritti - soprattutto in *Strahlungen, Diari 1941-1945* - il disprezzo per i crimini nazisti sia evidente, e persino una intellettuale ebrea come Hannah Arendt lo abbia, assieme al loro comune amico Bertold Brecht, senza mezzi termini assimilato agli oppositori di Hitler. Cominciò a intrattenere una fitta corrispondenza con i principali intellettuali tedeschi, dallo stesso Schmitt a Martin Heidegger. Gli fu interdetto di pubblicare in Germania sino al 1949. Nel 1950 si trasferì a Wilflingen, villaggio dell'Alta Svevia, abitando nella foresteria del castello dei von Stauffenberg, dove rimase sino alla morte. Si distinse anche per i suoi comportamenti anticonvenzionali (per esempio la sperimentazione dell'LSD). Intraprese altri viaggi, nel Mediterraneo e in Oriente, scrivendo e coltivando la giovanile passione entomologica, trovando nuove specie di

crepa non solo tutta la sua opera, ma quella di Heidegger e tutto il nostro tempo: il nichilismo.

Questa parola era stata evocata da Nietzsche, come se in essa si preannunciasse un “contromovimento”, un al di là del nichilismo.

Dopo che la storia ha “riempito di sostanza, di vita vissuta, di azioni e di dolori” le divinazioni di Nietzsche, Jünger si domanda in questo saggio, che rimane uno dei suoi testi essenziali, se è possibile “l’attraversamento della linea, il passaggio del punto zero” che è segnato della parola niente. E precisa: “Chi non ha sperimentato su di sé l’enorme potenza del niente e non ne ha subito la tentazione conosce ben poco la nostra epoca”.

Cinque anni dopo, Heidegger raccolse la sfida e rispose a Jünger con un testo che è anch’esso essenziale nella sua opera: “Zur Seinsfrage” (La Questione dell’Essere)⁶⁸.

Il titolo comune dei due testi, “Über die Linie”, viene inteso dai contendenti in un significato diverso. Jünger, che apre il dialogo, prende il titolo nel senso di *Oltre la linea*, e con questa sua interpretazione dà al confronto il suo nome, assunto come titolo complessivo.

coleotteri che a tutt’oggi portano il suo nome, quali il *Carabus saphyrinus juengeri* e la *Cicindera juengeri juengerorum*. Dal 1960 al 1972 diresse, insieme a Mircea Eliade, la rivista *Antaios*, pubblicata dall’Editore Klett di Stoccarda, che ha altresì pubblicato in ventimila pagine l’intera opera di Jünger (la cui seconda moglie, l’insegnante-archivista Liselotte Lohrer nata Baeuerle sposata nel 1962, nella residenza di Wilflingen trasformata in Fondazione, e nell’Archivio nazionale della Letteratura tedesca a Marbach presso Stoccarda dopo la morte del marito ne ha riordinato i manoscritti e l’epistolario). Nel 1996 si era convertito al cattolicesimo. Nel 1980 Jünger aveva ottenuto il prestigioso Premio Goethe (conferito, tra i pochi, a Bertold Brecht e Thomas Mann) che lo consacrò tra i massimi scrittori e pensatori tedeschi del Novecento, soprattutto per l’analisi (e la critica) della modernità, campo in cui le sue potenti intuizioni ne fanno uno degli intellettuali più discussi del XX secolo. Fu aspramente criticato per “dandismo”, “aridità”, “etica della guerra”, “estetica brutale sottesa alla perfezione stilistica”. Ma ebbe attestazioni di stima e amicizia da Moravia e dal presidente francese François Mitterrand. Il filosofo Massimo Cacciari continua ad ammirare la sua consonanza con Carl Schmitt (specie nel comune saggio “*Il Nodo di Gordio*”, Il Mulino, 1987, con la visione di un’Europa stretta nella morsa dell’America e della Russia come già preconizzato da Tocqueville) e, soprattutto, con Heidegger (nel dibattito in “*Oltre la linea*”, Adelphi, 1989, nel continuo tentativo di sconfiggere il nichilismo ripreso da Nietzsche, per comporre l’antinomia tra l’Essere di Parmenide e il Divenire di Eraclito con l’Eterno Ritorno, la concezione ciclica della Storia già fatta propria da Tucidide, quindi da Machiavelli, Vico, Schopenhauer, Spengler e Vilfredo Pareto).

Ma anche per il suo progressivo ripudio dell’ormai totalizzante predominio della Tecnica e della Globalizzazione, assumendo la posizione dell’ “*Anarca*”, del “*Ribelle*”: “*ribelle è il singolo, l’uomo concreto che agisce nel caso concreto. Per sapere che cosa sia giusto, non gli servono teorie, né leggi escogitate da qualche giurista di partito. Il ribelle attinge alle fonti della moralità non ancora disperse nei canali delle istituzioni. Qui, purché in lui sopravviva qualche purezza, tutto diventa semplice*”(cfr. *Trattato del Ribelle*, Adelphi, 1990).

⁶⁸ Jünger E., *Oltre la linea* (1951), traduzione e introduzione a cura di F. Volpi, Adelphi Editore, Milano 2004, cit., p.2.

Heidegger tiene subito però a precisare, in apertura della sua risposta, che egli intende la preposizione *über* non come Jünger nel senso di “*trans*”, bensì in quello di “*de*”.

Il titolo diventa così in lui *Su La Linea*, e in questa variazione egli condensa emblematicamente la diversità della sua prospettiva d’analisi.

*“La sua valutazione della situazione guarda ai segni che permettono di riconoscere se e in che misura noi attraversiamo la linea, uscendo così dalla zona del nichilismo compiuto. Nel titolo del suo scritto *Über die Linie*, “*über*” significa al di là. Le osservazioni che seguono invece, interpretano il termine di “*über*”, solo nel significato di “*de*”. Esse trattano “della” linea stessa, cioè della zona in cui si compie il nichilismo. Se restiamo all’immagine della linea, scopriamo che essa percorre uno spazio che, a sua volta, è determinato da un luogo. Il luogo raccoglie. La raccolta mette al sicuro il raccolto nella sua essenza. Dal luogo della linea risulta la provenienza dell’essenza del nichilismo e del suo compimento”⁶⁹.*

Pur condividendo in alcuni tratti essenziali la diagnosi jüngeriana della “malattia” nichilistica, diversa è l’anamnesi che egli ne dà e, soprattutto, Heidegger è meno ottimista e non crede, al contrario di Jünger, che sia possibile parlare già di un “oltre la linea”. Come si evince dalla sua interpretazione del titolo, più che di cercare proiezioni in avanti si tratta di riflettere “sulla linea” e di scandagliare il fondo metafisico della situazione che essa vuole indicare.⁷⁰

⁶⁹ Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p.111

⁷⁰ Qui, l’intenzione di Heidegger, è di “mostrare”che una buona definizione del nichilismo la si può attendere, per il “momento”, solo da una localizzazione della linea (de linea). L’essenza del nichilismo non è qualcosa né di guaribile né di inguaribile. Essa è ciò che è senza salvezza, ma proprio come tale porta con sé un singolare rimando a ciò che è sano e salvo. Se il pensiero deve avvicinarsi all’ambito dell’essenza del nichilismo, esso diventa necessariamente provvisorio. Per un pensiero provvisorio è discutibile che una localizzazione della linea possa fornire o anche solo tendere a una buona definizione del nichilismo. Una localizzazione della linea deve tendere a qualcosa di diverso. La rinuncia in tal modo espressa, a una definizione sembra sacrificare il rigore del pensiero, ma potrebbe anche accadere che proprio questa rinuncia induca il pensiero a uno sforzo che gli consenta di esperire di che natura è il rigore del pensiero adeguato alla cosa.

Scrive Heidegger a Jünger: “Lei guarda e procede al di là della linea; io mi accontento di volgere lo sguardo sulla linea da lei rappresentata” (Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p.115).

Nel rispondere a “Oltre la linea”, riflettendo sulla diagnosi qui sviluppata e sulla possibilità di un suo attraversamento, Heidegger riprende e dispiega i due problemi che a partire dal suo primo incontro con l’opera di Jünger, si erano venuti ad accampare con sempre maggiore insistenza al centro della sua speculazione, ossia il problema della metafisica della volontà di potenza e quello dell’essenza della tecnica: da lui interpretati in riferimento alla questione dell’essere, essi si configurano come le due forme estreme del compimento della metafisica occidentale e come le cifre di lettura del mondo moderno e del suo nichilismo.

La diagnosi del nichilismo che Jünger sviluppa in “Oltre la linea” poggia sull’osservazione assolutamente precoce della mutata realtà.

L’efficacia di questa diagnosi scaturisce in buona parte dal suo carattere “operativo”, dal fatto cioè che essa non solamente descrive una certa realtà e il suo movimento, ma contribuisce a produrre ciò che descrive, ne sollecita il movimento e induce un’accelerazione del processo nichilistico. In questo senso riesce a Jünger, come Heidegger riconosce, un’esperienza di cui tutta la letteratura nietzscheana si è rivelata incapace. Gli riesce cioè di penetrare fino in fondo l’intera realtà nell’ottica di quella figura metafisica fondamentale che è la volontà di potenza, gli riesce di vedere prossimità e lontananze che nessun altro occhio ha colto con pari perspicacia.

Jünger sviluppa una comprensione del movimento del nichilismo come espressione di una svalutazione dei valori che è divenuta “condizione normale” e che possiede un’ubiquità ormai pressoché totale.

Inoltre, al di là della descrizione diagnostica, Jünger si cimenta con una prognosi della malattia nichilistica per poter raccomandare un comportamento a chi, nello sfaldarsi degli antichi ordinamenti e nella consunzione di ogni risorsa tradizionale, rimane per lui “*il vero tribunale di questo mondo*”, l’individuo nella sua interiorità.

Senza venir meno alla convinzione che ciò che cade non va trattenuto, ma aiutato a cadere, Jünger non inscena un attacco frontale contro i valori e gli ordinamenti che vanno svalutandosi. Egli non si atteggia a demolitore, ma si limita a mettere in atto una descrizione che rivela e porta alla luce

processi di deperimento, di perdita e di consunzione già in pieno e spontaneo svolgimento, che egli designa come “riduzione” e “svanimento”(Schwund). E’ nella descrizione del movimento nichilistico sviluppata in questo quadro che Jünger introduce come termine di riferimento la “linea”. Per Jünger la linea non è il punto finale, il termine oltre il quale il nichilismo è oltrepassato. Essa si situa piuttosto entro il nichilismo stesso come suo punto mediano.

“L’attraversamento della linea, il passaggio del punto zero divide lo spettacolo; esso indica il punto mediano, non la fine. La sicurezza è ancora molto lontana. In compenso sarà possibile la speranza”⁷¹.

Con l’oltrepassamento della linea, dunque, l’attraversamento del nichilismo non è ancora compiuto; s’avvicina, certo, alle sue mete ultime, ma non è arrivato a destinazione.

Per Jünger non si è ancora messo piede nel territorio post-nichilistico. Nessuno può saltare al di là della propria ombra. Attraversare la linea significa allora entrare in quella zona dove il nichilismo, divenuto totale, si fa condizione normale e il niente diventa un aspetto essenziale della realtà. Allo stesso modo la descrizione dello svenimento e della consunzione di ogni sostanza e di ogni senso non equivale già al pensiero propositivo di una trasvalutazione dei valori. Dove il tutto è in gioco, non si tratta di gettare frettolosamente ponticelli sopra l’abisso; non vale applicare rimedi e strategie di contenimento. Jünger prospetta, semmai, la possibilità di un baluardo interiore e raccomanda un atteggiamento di resistenza che permetta di conservare, nel deserto che cresce del nichilismo, qualche oasi di libertà.

“L’accusa di nichilismo è oggi tra le più diffuse, tra quelle che volentieri vengono rivolte all’avversario. E’ probabile che tutti abbiano ragione. Dovremmo perciò farci carico di

⁷¹ Jünger E., *Oltre la linea* (1951), traduzione e introduzione a cura di F. Volpi, Adelphi editore, Milano 2004, par. 14, cit., p. 79.

quest'accusa, anziché attardarci tra coloro che sono incessantemente alla ricerca di colpevoli. Chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del niente e non ne ha subito la tentazione conosce ben poco la nostra epoca. Il proprio petto: qui sta, come un tempo nella Tebaide, il centro di ogni deserto e rovina. Qui sta la caverna verso cui spingono i demoni. Qui ognuno, di qualunque condizione e rango, conduce da solo e in prima persona la sua lotta, e con la sua vittoria il mondo cambia. Se egli ha la meglio, il niente si ritirerà in se stesso, abbandonando sulla riva i tesori che le sue onde avevano sommerso. Essi compenseranno i sacrifici”⁷².

Queste oasi – la morte, l'eros, l'amicizia, l'arte – nelle quali può fiorire quello che Jünger chiama la “terra selvaggia”(Wildnis), custodiscono il territorio vergine dell'interiorità, in cui l'individuo, corazzandosi contro ogni attacco, riesce a mantenere l'equilibrio e a resistere al vortice del nichilismo.

“Ora siamo nell'incommensurato. Qui la sicurezza è minore, ma è maggiore la speranza di ottenere risultati. “Sentieri interrotti” è una bella espressione socratica per designare questa situazione. Essa allude al fatto che ci troviamo fuori da strade sicure e dentro la ricchezza, nell'indifferenziato. Ciò comporta anche la possibilità di fallire”⁷³.

Nella sua replica, Heidegger schiaccia le tesi jüngeriane sulla prospettiva de “Il lavoratore” e di un “oltre linea” post-nichilistico. Si tratta, in parte, di una deformazione prospettica dovuta alla distanza storica ravvicinata da cui Heidegger guarda allo scritto; in parte è una strategia che prepara

⁷² Jünger E., *Oltre la linea* (1951), traduzione e introduzione a cura di F. Volpi, Adelphi Editore, Milano 2004, par. 22, cit., p. 103-104. Jünger, ritiene necessario, per poter superare “il punto zero” del nichilismo, un processo della personalità che conduca l'uomo verso quel “cambio di cuore” fondamentale grazie al quale, ognuno diviene portatore di quella consapevolezza che permette all'uomo stesso di accettare l' “accusa di nichilismo”. Emerge chiaramente e in tutta la sua forza, il carattere utopico-platonico jungeriano che spinge l'uomo verso quell'idea di “metanoia” (espressa anche da Eric Voegelin nell'interpretazione della trasvalutazione dei valori di Nietzsche) per la cui realizzazione, non è sufficiente un nuovo sistema etico ma, una nuova riforma radicale della personalità; “uno scuotimento di tutto l'essere”.

⁷³ Jünger E., *Oltre la linea* (1951), traduzione e introduzione a cura di F. Volpi, Adelphi Editore, Milano 2004, par. 21, cit., p. 103.

il terreno per la critica e per il richiamo ad una vigilanza più rigorosa. L'effetto è però anche quello di una valorizzazione forte dell'utilità diagnostica delle tesi jüngeriane: Heidegger vi riconosce l'espressione di una visione penetrante dell'essenza della realtà del mondo moderno, di cui quelle tesi colgono contemporaneamente il carattere totale di lavoro e la consunzione nichilistica di ogni risorsa di senso, e questo alla luce di una assimilazione produttiva della prospettiva metafisica aperta da Nietzsche con la dottrina della volontà di potenza.

La risposta a Jünger cade proprio negli anni in cui Heidegger era uscito, come egli stesso scriveva, dall' "abisso" di Nietzsche. Legando la descrizione jüngeriana all'orizzonte nietzscheano, egli per un verso ne sottolinea il valore diagnostico, per un altro ne critica la "letterarietà" e quindi l'incapacità di un'anamnesi filosofica profonda della "malattia" nichilistica.

*"La metafisica di Nietzsche non è assolutamente capita nel pensiero; anzi, non sono nemmeno indicate le vie per arrivarvi; al contrario: anziché divenire problematica in un senso autentico, questa metafisica diventa ovvia e apparentemente superflua"*⁷⁴.

Se l'ottica derivata dalla metafisica nietzscheana della volontà di potenza rappresenta l'orizzonte entro il quale tutto l'essere viene configurato secondo la forma del lavoratore, ebbene, questa configurazione totale è possibile solo sulla base di una determinata esperienza metafisica fondamentale dell'essente; ma intorno ad essa, intorno alla sua essenza e all'apertura che la rende possibile, la descrizione letteraria di Jünger non arriva ad interrogarsi.

Al pari della metafisica entro la quale si muovono le sue descrizioni, Jünger sta nella dimenticanza dell'essere. E poiché, in questa dimenticanza, dell'essere non ne è niente, anche Jünger è prigioniero del nichilismo, di quel nichilismo che egli descrive. Tanto che persino quando l'attraversamento della linea diventa un non prendere più parte al nichilismo attivo, come Jünger ormai pensa nel momento in cui Heidegger gli risponde, questo disimpegno *"Non significa tuttavia*

⁷⁴ Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p. 118.

*affatto stare già fuori dal nichilismo, tanto più se l'essenza del nichilismo non è niente di nichilistico, e se la storia di questa essenza resta qualcosa di più antico e di più recente delle fasi storiograficamente constatabili delle forme di nichilismo*⁷⁵.

Per questo Heidegger arriverà a concludere che “ *Il tentativo di attraversare la linea resta in balia di un rappresentare che appartiene all'ambito in cui domina la dimenticanza dell'essere. Ed è per questo che esso si esprime ancora con i concetti fondamentali della metafisica (forma, valore, trascendenza)*”⁷⁶.

Per Heidegger, quindi, la descrizione letteraria del nichilismo, per quanto perspicace e penetrante, non arriva a coglierne le radici più profonde. Esse stanno per lui riposte nella storia stessa dell'essere, delle sue destinazioni epocali e del suo ritrarsi, di cui il pensatore può riconoscere le tracce nei tratti fondamentali della storia della metafisica.⁷⁷

*“La zona della linea critica, cioè la località dell'essenza del nichilismo compiuto, sarebbe dunque da cercare là dove l'essenza della metafisica dispiega le sue possibilità estreme e in esse si raccoglie. Ciò accade là dove la volontà di volontà vuole, cioè sollecita, pone tutto ciò che è presente unicamente nella totale e uniforme disponibilità della sua sostanza (Bestand)”*⁷⁸.

Per indicare quel niente al quale nel nichilismo tutto tende, Jünger aveva parlato di “punto zero”, di “meridiano zero”, e aveva prospettato un “attraversamento della linea”. Ma tale attraversamento non significa semplicemente il superamento del nichilismo; la linea non è per Jünger il discrimine

⁷⁵ Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p. 119.

⁷⁶ Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p. 161.

⁷⁷ Heidegger, in ambito della discussione del pensiero nietzscheano distingue un “wesenhaftes Denken”, cioè un pensiero essenziale, da un “vor-stellendes Denken”, cioè un pensiero rappresentante. Secondo Heidegger, Nietzsche, rimane ancora nell'ambito della rappresentazione, poiché egli arriva fino al confine di questa senza riuscire a superarla, rimanendo così nell'ambito della metafisica occidentale, dove l'essenza del pensiero si esaurisce nell'essenza della rappresentazione. Heidegger, cerca di superare questa identità tra pensiero e rappresentazione, affermando che l'essere non deve cogliersi in una “rappresentazione” ma in una “presentazione”.

⁷⁸ Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p. 151.

tra nichilismo e non-nichilismo o post-nichilismo, bensì tra nichilismo e nichilismo. L'attraversamento della linea indica l'entrata nella fase decisiva in cui il nichilismo si avvicina alle sue mete. Non dunque che esso sia già superato, ma che è iniziata la fase in cui si decide il suo possibile superamento e in cui, per procedere, è necessaria una nuova strumentazione.

Guardando in avanti, Heidegger ritiene invece necessario un passo indietro: tornando a pensare all'essenza metafisica più remota del nichilismo, egli dissolve la figura "a breve termine" della linea, senza che questo significhi rimuovere il problema che la linea sta ad indicare. Infatti, per poter tracciare una "topografia" del nichilismo, per descrivere il suo luogo e il movimento che l'uomo in esso compie, portandosi al suo limite estremo e magari tentando di uscirne, è prima necessaria una "topologia", è necessario individuare nell'essere il luogo essenziale in cui il destino del nichilismo si decide.

Ciò che per Jünger è l'attraversamento della linea, richiede preventivamente per Heidegger un "superamento" della metafisica secondo quella forma particolare di superamento che egli designa con il termine *Verwindung*: una disposizione, cioè, in cui non si tratta più, come nella "distruzione" dell'ontologia tradizionale da lui praticata nel corso degli Anni Venti, di "decostruire" la metafisica per poterla "ricostruire" su un fondamento autenticamente radicale, ma piuttosto di lasciarla a se stessa e di oltrepassarla senza pretendere di cambiare più niente di essa. Solo allora essa è effettivamente superata e "mandata giù" come può essere superata una malattia.⁷⁹

Si può adesso affermare che entrambi ritengono inutile mettere alla porta quell'ospite che ormai ovunque e da tempo si aggira per la casa. L'unica scelta possibile è quella di una accelerazione del nichilismo. In Jünger tale accelerazione si produce attraverso quella peculiare descrizione della

⁷⁹ Nell'analisi heideggeriana, la metafisica classica riesce a "rappresentarsi" il nulla soltanto come negazione dell'ente, senza riuscire a "presentare" l'accadere, lo svolgersi, l'essenzializzarsi del nulla (Nichts) in quanto nulla. La storia dell'essere, così come viene pensata da Heidegger, riesce invece a problematizzare la dimensione ontologica del nulla come un "sottrarsi all'essere".

Heidegger è di avviso che soltanto nel superamento della rappresentazione in una presentazione sia possibile superare il livello ontico dell'essere. Così, la distinzione tra "rappresentazione" e "presentazione" si rivela come una distinzione di orizzonti ed è perciò una distinzione essenziale. Il pensiero "essenziale" si manifesta soltanto là dove si riesce ad osservare questo sottrarsi dell'essere.

consunzione, dello svenimento e della riduzione, il cui effetto è di contribuire a produrre ciò che essa descrive.

In Heidegger ciò trova non solo una corrispondenza, ma anche una radicalizzazione. La corrispondenza sta nella sua critica dei valori; la radicalizzazione nel suo cogliere il problema nella radice più profonda, riconoscendo quella che Heidegger ritiene una “necessità sconcertante” ma ineludibile: *“invece di volere oltrepassare il nichilismo, dobbiamo prima raccoglierci nella sua essenza”*⁸⁰. Ciò significa non solo ritornare al fondamento del suo accadere, cioè all’essere e al suo evento, ma pure dare corso al nichilismo in tutte le sue possibilità fino al suo compimento essenziale.

“L’oltrepassamento del nichilismo esige il raccoglimento nella sua essenza, raccoglimento con il quale diviene caduco il volere oltrepassare. Il superamento della metafisica chiama il pensiero in un’ingiunzione più iniziale.

*La sua valutazione della situazione “trans lineam” e la mia discussione “de linea” dipendono l’una dall’altra. Insieme rimangono destinate a non desistere dallo sforzo di esercitare per un tratto del cammino, anche se ancora così breve, il pensiero planetario. Anche qui non occorrono né doti né atteggiamenti profetici per pensare che, per il costruire planetario, sono imminenti degli incontri a cui coloro che oggi vanno incontro non sono affatto pronti”*⁸¹.

⁸⁰ Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p. 162.

⁸¹ Jünger, E., *Oltre la linea* (1951), Adelphi Editore, Milano 2004, cap. II, cit., p. 164-165.

INTRODUZIONE ALLE INTERPRETAZIONI POST-HEIDEGGERIANE

“Il fatto che Nietzsche concepisca il carattere fondamentale dell’ente come volontà di potenza non è frutto dell’invenzione e dell’arbitrio di un visionario smarritosi per dare la caccia a chimere. E’ l’esperienza fondamentale di un pensatore, cioè di uno di quei singoli che non hanno scelta, e che devono piuttosto esprimere ciò che l’ente di volta in volta è nella storia dell’essere. Tutto l’ente, in quanto è ed è così com’è, è volontà di potenza”⁸²

Nietzsche concepì l’istituzione dell’eterno ritorno come legata in qualche modo a un rinnovamento della cultura e anche delle strutture sociali. Ma diede su ciò indicazioni estremamente ambigue.

Queste ambiguità, più ancora che la gestione dei postumi da parte dell’Archivio Nietzsche, sono all’origine dell’interpretazione e utilizzazione nazista del pensiero nietzschiano.

Si sviluppano quindi, dagli anni Trenta in poi, interpretazioni che concernono, in parte, l’eterno ritorno dell’identico e il suo rapporto con la volontà; tensione che si viene a stabilire nel testo nietzscheano tra l’eterno ritorno e il volere l’eterno ritorno stesso, tensione che nello *Zarathustra* permane, nonostante le versioni facili dell’eterno ritorno che vengono offerte dal nano e anche dagli animali che si trovano intorno a Zarathustra.⁸³

Le tre interpretazioni fondamentali prese in considerazione sono quelle di *Karl Löwith* (Monaco 1897- Heidelberg 1973), di *Ernst Nolte* (Hattingen, Ruhr, 1923), e di *M. Heidegger* (Messkirch,

⁸² Heidegger, M., *Il Nichilismo Europeo* (1961), Adelphi Editore, Milano 2003, cit., p. 34.

⁸³ Alla domanda di Zarathustra sul possibile incontro dei sentieri (passato-futuro), il nano risponde dicendo che tutto ciò che è diritto, mente, poiché ogni verità è curva, ed il tempo stesso è un cerchio. Allo stesso modo, specialmente nella lettura heideggeriana, gli animali preferiti di Zarathustra, l’aquila ed il serpente, simboleggiano in primo luogo con il loro girare in forma di cerchio l’anello o il cerchio dell’eterno ritorno; in secondo luogo, con i loro tratti di superbia e scaltrezza manifestano la dimensione fondamentale dell’eterno ritorno. In terzo luogo, come amici e custodi della solitudine di Zarathustra simboleggiano le sue aspirazioni più alte.

Baden-Württemberg, 1889-1976), il cui “*Nietzsche*” (in due volumi, pubblicati nel 1961, ma che fanno riferimento il primo a un ciclo di lezioni degli anni 1936-40, il secondo a scritti degli anni 1940-46) è considerato l’opera “monumentale” e la summa dell’interpretazione heideggeriana di Nietzsche.

Tra la fine dell’800 e il primo ventennio del ‘900 si assiste a un crescente interesse da parte degli studiosi alla figura di Nietzsche, il quale ispira non solo interpretazioni filosofiche, ma anche composizioni in vari campi, dalla letteratura (basti pensare all’influenza esercitata su D’Annunzio) alla musica (si pensi a Richard Strauss): una lettura in parte *estetizzante*, in parte *mitizzante* di Nietzsche, che tende a metterne in risalto la valenza simbolica di pensatore critico, in una fase di crisi e di passaggio tra due secoli, ma senza soffermarsi sul valore speculativo della sua posizione propriamente filosofica.⁸⁴ Un contributo all’uscita di Nietzsche da queste letture estetizzanti e letterarie, seppure nefasto alla caratterizzazione di Nietzsche come filosofo, fu l’opera di *Alfred Baeumler*, che ha dato inizio alla lettura di Nietzsche in chiave nazista, come *teorico del nazionalsocialismo*.⁸⁵ La lettura di *Baeumler* contribuisce a dare un’interpretazione di Nietzsche in termini politici e molto attualizzanti piuttosto che mitizzanti, perché *Baeumler*, concentrandosi soprattutto sul concetto nietzscheano di volontà di potenza, né dà una lettura in termini di autoaffermazione della volontà nella realtà attuale; l’enfasi nietzscheana sui temi dell’inattualità (basti pensare al titolo stesso delle “*Considerazioni inattuali*”) sembra qui perdersi, o comunque soccombere a esigenze di fortissima attualizzazione del pensiero del filosofo. Attualizzare la volontà di potenza intesa come autoaffermazione e affermazione della potenza e della forza

⁸⁴ Per Heidegger il pensiero fondamentale di Nietzsche è ad un tempo “poetico” e “teoretico”, come del resto ogni pensare filosofico, non escluso il più sistematico, è in sé poetico, pur non essendo poesia nel senso stretto della parola. Heidegger, fa osservare, che il capolavoro di Nietzsche “Così parlò Zarathustra”, pur essendo considerato un’opera altamente poetica, non può dirsi un’opera d’arte, ma piuttosto un’opera filosofica.

“Poiché ogni reale, cioè ogni grande filosofia è in sé filosofico-poetica, la distinzione tra teoretico e poetico non può servire a distinguere le annotazioni filosofiche” (Heidegger, M., *Nietzsche* (1961), Adelphi Editore, Milano 1994, cit., p. 329).

⁸⁵ Baeumler, A., *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig, 1931 (tr. it. a cura di I. Strockner et al., *Nietzsche filosofo e politico*, Lupa Capitolina, Padova 1983).

contribuisce, a detta di *Baeumler*, a dare una lettura politica di Nietzsche; il vero Nietzsche sarebbe il Nietzsche politico, quello dell'enfasi sulla volontà di potenza anziché sul tema dell'eterno ritorno. Il fatto è che, mentre da un lato Nietzsche appare decisamente schierato con l'ala "eversiva" del pensiero europeo degli ultimi cento anni, dall'altra parte condivide tutte le ambiguità che hanno segnato molte posizioni teoriche di rivolta delle avanguardie intellettuali e artistiche borghesi di questo secolo.⁸⁶

Che una lettura non nazista di Nietzsche anche sulla base dei testi disponibili prima delle edizioni più recenti fosse possibile è dimostrato dalle grandi opere di K. Jaspers e di K. Löwith, oltre agli studi nietzschiani di Heidegger che sono oggi uno dei punti di riferimento obbligato di ogni lettura di Nietzsche.⁸⁷

⁸⁶ "Nietzsche ha il privilegio di essere il solo filosofo che sia stato considerato la principale causa di una guerra mondiale. Tanto per orientarci nell'ambito di questi problemi, va rispettata la regola secondo cui i filosofi della politica non sono affatto una causa della storia. Nel senso che non esercitano alcuna influenza diretta su azioni specifiche, poiché la loro opera si fa sentire, tutt'al più, attraverso gli strumenti più sottili dell'evocazione, del ragionamento o del disincanto [...] Un filosofo che avverta i sintomi di crisi della condizione spirituale della sua epoca, sarà in grado di tracciare la rotta della disgregazione sociale per un lungo periodo a venire. L'analista della politica che prevede un evento non è causa dell'evento stesso".(Voegelin, E., *Anni di Guerra*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2001, cit., p. 51-52).

⁸⁷ Così scriveva Nietzsche in una lettera indirizzata ad un suo estimatore: "Se mai dovesse giungere a scrivere qualcosa su di me, abbia l'intelligenza, che purtroppo ancora nessuno ha avuto, di caratterizzarmi, di descrivermi, - ma non di valutarmi. Questo produce un gradevole senso di neutralità: mi sembra che si possa così lasciar da parte il proprio pathos e ottenere la più pura spiritualità. Nessuno mi ha ancora caratterizzato - né come psicologo, né come scrittore (neppure come poeta), né quale inventore di un nuovo tipo di pessimismo (un pessimismo dionisiaco, generato dalla forza, che si diverte a prender per le corna il problema dell'esistenza), né quale immoralista (la forma più alta di rettitudine intellettuale finora raggiunta, che ha il diritto di trattare la morale come un'illusione, dopo che questa è divenuta istinto e ineluttabilità). Non è assolutamente necessario, né tantomeno auspicabile, prender le mie parti: al contrario, una dose di curiosità - come davanti a un essere sconosciuto - e una certa resistenza ironica, mi sembrerebbe una posizione incomparabilmente più intelligente nei miei confronti" (*Br. I*, p. 515).

CAPITOLO IV°

KARL LÖWITH

4.1 Introduzione a Löwith

Karl Löwith nacque a Monaco di Baviera nel 1897. Fu allievo di Edmund Husserl e di Martin Heidegger all'Università di Friburgo, ma nel 1936 – in quanto ebreo - fu costretto a lasciare la Germania a causa delle persecuzioni razziali. Visse alcuni anni in Giappone, dove rimase affascinato dalla filosofia *zen*; questa prospettava all'uomo un rapporto col nulla non improntato al nichilismo, e lo sollecitava ad abbandonarsi alla natura, pensata né in termini vitalistici né irrazionalistici, ossia in maniera del tutto estranea al soggettivismo ed allo storicismo europei. Fu, inoltre, un acuto e critico osservatore del processo di appropriazione della scienza occidentale da parte dei paesi orientali. Nel 1941 si trasferì negli Stati Uniti e lavorò, tra l'altro, presso l'Università di Chicago. Fece ritorno in Germania nel 1952 e da allora si dedicò all'insegnamento presso l'Università di Heidelberg, città nella quale ha abitato fino alla morte, avvenuta nel 1973. Karl Löwith considera lo svolgimento del pensiero europeo come un processo di secolarizzazione della visione teologico-biblica della storia, caratterizzata a sua volta dal profetismo, dall'attesa di un "*futuro escatologico*", e quindi dalla possibilità che ogni evento possa essere giustificato sulla base di uno scopo finale. Tale prospettiva prometteva una impossibile conciliazione tra il *logos* - la razionalità - cristianizzato, e l'imprevedibile mutevolezza dell'agire umano e degli eventi naturali; la riflessione degli stessi filosofi della storia ha finito per mostrarne il fallimento, con la caduta in un "*relativismo storicistico*" e nel conseguente "*decisionismo politico*" che riempie pericolosamente il vuoto lasciato dalla perdita degli antichi valori condivisi.

La vecchia Europa era stata caratterizzata da uno “*Spirito*” unitario, da un’idea di umanità e di finalità legata intimamente con quella di divinità. Questa idea di fatto la opponeva al resto del mondo. A partire dalla metà del XIX secolo, tale unità “civile” dell’Europa è però andata in crisi sia per fattori esterni, quali l’emergere di potenze politiche extraeuropee come Russia, Stati Uniti e Giappone sia per le vicende interne, cioè l’affermazione del proletariato e del nichilismo pessimista irrazionalista. La crisi arrivò a compimento con Hegel. In effetti egli era l’ultimo pensatore in grado di tentare ancora una neutralizzazione del contrasto tra soggetto ed oggetto, o, meglio ancora, di colmare il divario tra esistenza dell’uomo ed essere del mondo. Egli era il solo in grado di fermare la fine dell’epoca cristiana della filosofia occidentale, di porre rimedio alla moderna separazione tra uomo e mondo che aveva avuto inizio con la filosofia di Cartesio. Tuttavia “*la forza spirituale di Hegel non ha potuto arrestare la storia di questa separazione*”⁸⁸. Non che Hegel non avesse tentato di farlo. Egli esperì questo tentativo mostrando chiaramente l’intrinseca contraddittorietà di quei concetti e proponendone, allo stesso tempo, la conciliazione attraverso una mediazione dialettica razionale. In tal modo questa scissione - che caratterizza tutta la modernità - raggiunge il suo apice. Di fatto, uomo e mondo erano stati intellettualmente divisi. Il “*Tutto*” del mondo e della storia è stato frantumato e rielaborato dalla potenza “*negativa*” dell’intelletto. Tale negatività non porta ancora al nichilismo, poiché rimane in qualche modo ingabbiata all’interno del “*sistema*” grazie al concetto di “*Spirito*”, cioè alla coincidenza di razionalità e divinità cui si è accennato sopra, che tiene ancora legati filosofia e mondo, ragione e storia. Ciò nonostante, “*proprio mediante la sua conciliazione Hegel ha chiarito per tutte le epoche future che l’uomo e il mondo sono separati da quando nessun dio li tiene più uniti*”⁸⁹. Così, quando la fede condivisa in un Dio, nei valori, nella razionalità viene a mancare, allora il nichilismo esplose e porta alla disintegrazione questo sistema. Sicché Löwith, in *Da Hegel a Nietzsche* (1941), il suo testo considerato più importante, ricostruisce il percorso che dal compimento hegeliano del pensiero occidentale, mediante l’autoassoluzione

⁸⁸ Löwith, K., *Nietzsche e l’eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 37.

⁸⁹ Löwith, K., *Nietzsche e l’eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 39.

dello Spirito e la sua conciliazione con il reale, porta alla definitiva dissoluzione del mondo cristiano-borghese officiata da Marx e Kierkegaard, e poi all' "esperimento" nietzscheano, attraverso la trasformazione della conciliazione in "critica" operata dai "giovani hegeliani". Questi tentarono di dilatare la portata del sistema giunto a compimento, applicandolo alla realtà socio-politica:

*"Riconoscendo l'insostenibilità della situazione del momento, essi rifiutarono l'universale e il passato, allo scopo di anticipare il futuro, di premere verso il determinato ed il singolo e di negare il presente"*⁹⁰.

È impossibile delineare, in questa sede, i complessi percorsi intellettuali – ricostruiti da Löwith – dei pensatori della *sinistra hegeliana* e le loro riflessioni sui problemi della *società borghese*, del *lavoro*, della *cultura*, dell'*umanità* e del *cristianesimo*. Ma da Ludwig Feuerbach ad Arnold Ruge, da Bruno Bauer a Max Stirner, essi sono caratterizzati, non solo da "comuni atteggiamenti di opposizione" e dal loro sottrarsi "all'ordinamento borghese", ma anche dal "predominio dell'elemento storico" pur nel distacco dalla filosofia rivolta al passato, e dall'interesse per i concetti di "bisogni", "umanità" e "finitzza". Tuttavia, è solo dopo Marx e Kierkegaard che verrà definitivamente meno la possibilità della mediazione razionale e spirituale, e la filosofia tedesca, ben oltre la sua fase *critica*, viene interamente *negata*: la ragione cessa di essere fondamento dell'esistenza umana e la storia ed il mondo devono essere pensati al di fuori e *contro* di essa.

"Il principio di Hegel, proclamante l'unità di ragione e realtà, e la realtà stessa in quanto unità di essenza ed esistenza, è infatti anche il principio di Marx. Questi si trova costretto a volgersi anzitutto in due direzioni: contro il mondo reale e contro la filosofia costituita, proprio per il fatto che vuole riunire entrambi in una comprensiva totalità di teoria e prassi. La sua teoria può divenir pratica solo come critica della situazione sussistente, come distinzione critica di realtà e idea, di

⁹⁰ Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche* (1941), Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, cit., p. 61.

essenza ed esistenza. La teoria, presentandosi sotto l'aspetto di questa critica, prepara la strada alla trasformazione pratica"⁹¹.

Solo la prassi rivoluzionaria può porre termine all'autoalienazione dell'uomo – quale “*essere sociale generico*” – nel mondo del lavoro e nella religione, determinata dalla proprietà privata e dall'insieme dei rapporti di produzione dominanti nella società borghese e capitalista.

“Al contrario Kierkegaard ha protestato contro questa idea dell'esistenza sociale, poiché “nella nostra epoca” ogni specie di concatenazione – nel “sistema”, nell’ “umanità” e nella “cristianità” – gli appariva come una forza livellatrice”⁹².

Il filosofo danese critica aspramente Hegel poiché “*ciò che egli intendeva dell'essere, era soltanto il suo concetto, non la sua realtà, che è ogni volta qualcosa di singolo. (...) Questa universalità dell'essere uomo, cioè l'universalmente-umano, non è stata negata da Kierkegaard, ma è da lui stata rinvenuta come realizzabile soltanto dal singolo, mentre la universalità dello spirito (Hegel) o dell'umanità (Marx) è a lui sembrata esistenzialmente nulla*”⁹³.

All'apice della modernità, tragicamente in bilico tra due inconciliabili concezioni del tempo e del mondo, si situa il pensiero di Friedrich Nietzsche:

“(...) una caduta ed una ascesa (...) un décadent del secolo che finiva ed un “iniziato” del secolo a venire, insomma un uomo di confine (...) un senza patria in senso eminente”⁹⁴.

⁹¹ Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche* (1941), Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, cit., p. 132.

⁹² Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche* (1941), Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, cit., p. 59.

⁹³ Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche* (1941), Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, cit., p. 76.

⁹⁴ Löwith, K., *Il Nichilismo Europeo*, Laterza Editrice, Bari 2006, cit., p. 34.

La figura di Nietzsche è importante innanzitutto perché *“Guardando indietro, egli vide in anticipo l'avvento del “nichilismo europeo”, il quale proclama che dopo la caduta della fede cristiana in Dio e quindi anche della morale “nulla è più vero” ma tutto è permesso”*⁹⁵.

E, quindi, assunse il compito di *“portar su di sé il sacrificio di delineare spiritualmente il destino dell'Europa”*; ma nel pensiero di Nietzsche è possibile anche scorgere la *“duplicità di significato del nichilismo, cioè dell'origine della modernità”*.

Difatti *“Il nichilismo come tale può significare due cose, costituendo tanto un sintomo di definitiva decadenza e di disgusto verso l'esistenza, quanto per altro un primo sintomo di rafforzamento e di una nuova volontà di esistere; può quindi esserci un nichilismo della debolezza ed uno della forza”*⁹⁶.

Partendo *“dalla considerazione sostanziale che ci troviamo più o meno alla fine del pensiero storico moderno”*, Löwith si confrontò più volte con il tentativo di una riduzione analitica di quel composto moderno che è la filosofia della storia ai suoi elementi originari. Le riflessioni su *“Sapere e fede”*, *“Creazione ed esistenza”*, *“Il senso della storia”* etc. attraversano tutto il periodo dell'insegnamento ad Heidelberg, ma già in *“Significato e fine della storia”* (1949) Löwith si era dedicato a dimostrare che *“la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico”*⁹⁷, cioè con la sostituzione della fede nel progresso al posto di quella nella provvidenza; Löwith ritenne opportuno procedere a ritroso, da Burckhardt – che vide ormai nella storia solo la *“continuità”* di un processo e nulla di più –, attraverso Marx, il Positivismo, l'Idealismo tedesco, l'Illuminismo, fino ai testi biblici, *“perché la storia continuamente avanza lasciando dietro di sé i presupposti storici delle*

⁹⁵ Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche* (1941), Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, cit., p. 28.

⁹⁶ Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche* (1941), Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, cit., p. 163.

⁹⁷ Löwith, K., *Significato e fine della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1998, cit., p. 57.

elaborazioni più recenti”.⁹⁸ Anche stavolta è impossibile qui rendere conto dell’acume e della limpidezza che caratterizzano la ricostruzione löwithiana.

La conclusione è che *“gli avvenimenti storici in quanto tali non contengono il minimo riferimento ad un senso ultimo e comprensivo. La storia non ha un risultato ultimo. (...) La moderna sopravvalutazione della storia, cioè del mondo come storia, è il risultato della nostra alienazione dalla teologia naturale degli antichi e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo. (...) Per la concezione cristiana la storia assume una importanza decisiva solo in quanto Dio stesso si è rivelato in un individuo storico”*⁹⁹.

La salvezza per i cristiani è sempre individuale ed indipendente da qualsiasi contesto storico, nell’attesa del Giudizio divino: eppure questa verità della fede è stata dimenticata già con le molteplici “trasfigurazioni della teoria di Gioacchino” da Fiore, per poi essere recuperata solamente con Kierkegaard.

Piuttosto: *“il mondo dopo Cristo si è appropriato dell’aspettativa cristiana di un fine e di un compimento, e nello stesso tempo ha rifiutato la fede in un imminente éschaton”*¹⁰⁰.

Finché è risultato evidente che *“l’impossibilità di elaborare un sistema progressivo sulla base della fede, ha la contropartita nell’impossibilità di tracciare un piano significativo della storia mediante la ragione”*¹⁰¹.

⁹⁸ Si può porre a confronto con la visione della storia elaborata da Eric Voegelin; egli propone un’indagine dell’uomo, della società e della storia nella misura in cui è divenuto accessibile alla scienza. Il ciclo di civiltà concepito originariamente a partire dall’apparizione di Cristo si risolve in una struttura storico universale comprensiva che prende le mosse dall’età ecumenica quale Voegelin la definisce, come l’epoca estesa sull’asse intorno a cristianesimo e Islam. Dall’età ecumenica emerge un nuovo tipo di umanità ecumenica che, con tutte le sue implicazioni di senso, si estende come una costante millenaria per tutta la civiltà occidentale moderna. Scompare la figura di un acme anche se viene mantenuto il carattere paradigmatico dell’esperienza dell’essere ellenica e giudeo-cristiana, in quanto esse sono costitutive per la “filosofia dell’ordine e della storia” sulla quale poggia la scienza. In questo senso, la scienza è un simbolismo occidentale ma la determinazione del processo storico stesso non avviene più a partire dall’esperienza cristiana, è un campo storico aperto di incontri più grandi e più piccoli tra umano e divino, disseminati nello spazio e nel tempo in diverse società che, nel loro insieme, costituiscono l’umanità nella sua storia.

⁹⁹ Löwith, K., *Significato e fine della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1998, cit., p. 85.

¹⁰⁰ Löwith, K., *Significato e fine della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1998, cit., p. 89.

¹⁰¹ Löwith, K., *Significato e fine della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1998, cit., p. 91.

Questa situazione è precisamente ciò che precedentemente abbiamo chiamato *nichilismo*. Né la considerazione finale che solo “*la natura umana persiste attraverso ogni mutamento storico*” può essere d’aiuto nella difficoltà nella quale ci si è venuti a trovare. Piuttosto è da sottolineare la radicale critica – raramente esplicita, che è però accennata in molti scritti di Löwith – verso l’irrimediabile coappartenenza di *logos* e violenza che è il segreto, il *peccato originale* dell’Occidente, poiché l’applicazione di “*principi cristiani alle cose del mondo*” e “*la fede di essere stati creati ad immagine di un Dio creatore, la speranza in un futuro regno di Dio*” hanno portato ad una “*disposizione spirituale*” interamente rivolta al futuro, con la conseguenza di una esaltata volontà creatrice e conquistatrice, guidata dalla certezza di conoscere il fine ed il senso ultimo della storia, tanto che bisogna porsi “*il problema se un tal genere di vita imperniata sull’aspettativa si accordi con una spregiudicata considerazione del mondo e della condizione umana in esso*” e non sia piuttosto un’ “*illusione*” ed un rimedio alla “*disperazione*”.

Ma l’oggetto delle più aspre critiche di Löwith è lo storicismo, che giunge alle sue estreme conseguenze, e si “*assolutizza*”, nel pensiero di Martin Heidegger, il suo vecchio maestro, la cui opera “*è certamente di altissimo livello filosofico*”, ma che è “*dal punto di vista filosofico assolutamente ambigua*”.¹⁰²

Difatti, per Heidegger “*l’Esserci umano non ha solamente una storia, ma è essenzialmente storia (...) esso è costitutivamente finito, o temporale*”¹⁰³.

¹⁰² L’adesione di Heidegger al nazismo decretò la fine del legame con Löwith che si vide costretto alla vita di esilio. Negli anni successivi alla seconda guerra mondiale, da parte di Heidegger, profondamente amareggiato dalla critica cui Löwith andava sottoponendo il suo pensiero e le sue scelte politiche di un tempo, non mancarono risentimenti anche forti verso questo ex-discepolo che si sarebbe messo a diffondere le “*peggiori menzogne sul suo conto*”. Nel 1961, Heidegger si spinse addirittura a sostenere che Löwith sarebbe “*uno scrittore molto dotato, ma non sa che cosa significhi pensare*”. Si riconciliarono solo nel 1969 in occasione dei festeggiamenti per l’ottantesimo compleanno di Heidegger. E, ancora una volta, Löwith altro non fece che rivolgere al vecchio maestro quell’unica e decisiva critica che, da un punto di vista filosofico, ha segnato tutto il loro rapporto: la scarsa considerazione portata dal pensiero heideggeriano alla dimensione naturale del mondo e della vita umana.

¹⁰³ Löwith, K., *Il Nichilismo Europeo*, Laterza Editrice, Bari 2006, cit., p. 72.

Ciò comporta non solo una limitazione all'attimo presente, alla *"fattività"* – *"ossia ciò che resta della vita quando sia stata privata di tutti i suoi contenuti"*–, con la rinuncia a considerare la continuità storica, ma anche una riduzione ai minimi termini dell'esistenza, la soppressione di ogni responsabilità soggettiva, la distruzione di ogni tradizione preesistente; addirittura *"coerentemente con questa negazione di principio di tutto lo stato di cose esistente e anche di qualsiasi programma per riformarlo, Heidegger ci metteva in guardia anche contro l'erronea interpretazione e la sopravvalutazione della sua stessa opera"*¹⁰⁴.

Da ciò deriva l'attivismo *"vuoto di contenuti"* presente in molte opere heideggeriane. Quel *"decidersi per se stessi"* in contrasto con la vita *"in autentica"* ha un carattere puramente *"appellativo"*, tanto da risultare, pericolosamente, *"pura risolutezza senza scopo"*.

Così *"non è un caso che a una filosofia esistenziale di Heidegger corrisponda in C. Schmitt un "decisionismo" politico, che trasferisce il "poter-essere-un-tutto" della esistenza propria di ciascuno alla "totalità" dello Stato proprio di ciascuno"*¹⁰⁵.

La *"teologia senza Dio"* di Heidegger (Dio del quale Heidegger non cesserà mai di auspicare il ritorno, dalla conferenza su Hölderlin del 1936 fino all'intervista con lo *Spiegel* del 1966), è quindi disponibile ad accettare la *"durezza del destino e il rigore del lavoro"* che ci si può autoimporre; e Heidegger risulta moralmente ed intellettualmente colpevole perché accettò il destino del proprio popolo così come era stato voluto dalla *"decisione"* di Hitler, addirittura lo volle legare alle sorti dell'Università, come testimoniano i discorsi e le lettere scritti durante il breve rettorato di Friburgo. Löwith concentra molto la propria attenzione su Nietzsche: scrisse il suo *"Nietzsche e la teoria dell'eterno ritorno"* nel 1936 e lo rielaborò ampiamente per la seconda edizione, vent'anni dopo. All'inizio degli anni quaranta, contemporanee alla stesura di *"Da Hegel a Nietzsche"*, sono le sue note su *"Il Nichilismo europeo"*, pubblicate postume; e in *"Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche"* del 1966, l'ultimo scritto importante, vengono ripresi alcuni dei temi centrali del testo

¹⁰⁴ Löwith, K., *Il Nichilismo Europeo*, Laterza Editrice, Bari 2006, cit., p. 63.

¹⁰⁵ Löwith, K., *Il Nichilismo Europeo*, Laterza Editrice, Bari 2006, cit., p. 75.

del '36.¹⁰⁶ Egli accetta esplicitamente la tesi nietzscheana del nichilismo come “*malattia mortale dello spirito europeo*”, ma il suo interesse si rivolge piuttosto alla “dottrina dell’eterno ritorno”, considerata un “*progetto di un nuovo modo di vivere*” e “*ripristino dell’antichità (...) al culmine della modernità*”. Dopo l’evento della “morte di Dio”, cioè la fine della pretesa di assolutezza dei valori, ciò che Nietzsche “*vide davanti a sé (...), era il mondo divenuto senza cultura di un’esistenza divenuta senza scopo, inserita senza vincoli in un mondo di forze extra-umano*” e provò a superare tale situazione tentando di “*ritrovare (...) il mondo che è già sempre esistito e che continuamente ancora diviene*”¹⁰⁷; cioè nient’altro che “*l’antica visione circolare del divenire del mondo e del tempo dei Greci, così come ci è stata tramandata nel pensiero misterico di Eraclito, in contrasto con la visione lineare e finita del tempo della tradizione biblica e cristiana. In tal modo qualsiasi pretesa di valore della vita lascia il posto al volere la vita come destino, ed in tal modo risulta conciliata, o meglio, elusa, la contraddizione tra soggetto e mondo, tra la volontà libera creatrice della storia e il fato universale e la necessità di tutto l’essere*”¹⁰⁸.

Ciò può avvenire solo in un “*momento decisivo (...) né breve né lungo, bensì un nunc stans senza tempo, cioè eterno*”, in un “*istante supremo del compimento*” nel quale “*la visione dell’eternità erompe una volta per sempre*”.¹⁰⁹ In tal modo la vita può tornare alla sua “*duplice pienezza di*

¹⁰⁶ Löwith, K., *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* (1966), Donzelli Editore, Roma 2000.

¹⁰⁷ Löwith, K., *Nietzsche e l’eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 48.

¹⁰⁸ Löwith, K., *Significato e fine della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1998, cit., p. 114.

¹⁰⁹ “Nietzsche sperimentò la pienezza del tempo – quando il mondo divenne per lui *perfetto* – in un attimo estatico, cui dette il nome di *meriggio ed eternità*. Un’eternità al meriggio non annulla il tempo, come se fosse l’eternità senza tempo di Dio prima della creazione del mondo, ma indica l’eternità dello stesso tempo universale: il circolo che eternamente ritorna del nascere e trascorrere sempre identico, in cui la permanenza dell’*essere* e il mutamento del *divenire* sono la stessa cosa. Ciò che è *sempre* non è senza tempo; ciò che resta sempre *identico* a sé non è temporale. In questa eternità così intesa, senza inizio e fine, ovvero senza origine e meta, è perfettamente riunito ciò che altrimenti è temporalmente disperso nella dimensione del tempo. La dottrina nietzscheana del superamento della temporalità del tempo nell’eternità dell’eterno ritorno dell’identico non è dunque una mera fuga dal tempo e neppure una mera esaltazione della caducità. L’annuncio di questa *nuova eternità* – nuova solo in rapporto alla vecchia eternità atemporale – è divenuto la dottrina più peculiare di Nietzsche, e di conseguenza lo Zarathustra è la sua opera e il suo testamento” (Löwith, K., *Nietzsche e l’eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 6).

creazione e distruzione, di gioia e di dolore, di bene e di male”, poiché le comprende tutte; e *“la filosofia totale di Nietzsche”* è assieme *“volontà di annientamento e di eternità”*. Qui stanno la grandezza e il fallimento della filosofia di Nietzsche. Egli ha reso esplicita l’ambiguità e la doppiezza della situazione dell’uomo moderno, ma non è riuscito a superarla (del resto, per Löwith ciò è assolutamente impossibile).¹¹⁰ Ed allora, il suo stesso tentativo, in tal senso, indica il suo stare ancora pienamente nella tradizione teologica: difatti egli ha dovuto comunque scegliere tra mondo e soggetto, ed ha scelto per quest’ultimo, poiché la *“trasvalutazione di tutti i valori”* ed il conseguente *prospettivismo* sono ancora una volta la ripetizione della potenza fondante i valori del soggetto; inoltre, nonostante la ripresa di una concezione circolare del tempo, atta a dissolvere l’intera visione del mondo biblico-cristiana, l’interesse primario di Nietzsche è sempre stimolato *“dalla brama di futuro e la volontà di crearlo”*, ed in ciò rispecchia appunto la tracotanza creatrice e conquistatrice dell’Occidente cristiano:

*“Tutto questo volere, creare e volere retrospettivamente è assolutamente anti-greco, anti-classico e anti-pagano; esso deriva dalla tradizione ebraico-cristiana, dalla fede che il mondo e l’uomo siano stati creati dalla volontà di Dio. Nella filosofia di Nietzsche nulla è tanto evidente quanto l’esaltazione della nostra esistenza creatrice e volitiva, creatrice attraverso un atto di volontà, come il dio dell’Antico Testamento. Per i greci la creatività dell’uomo era un’imitazione della natura”*¹¹¹.

Martin Heidegger non rispose mai alle accuse del suo antico allievo, e sappiamo che non gradiva ribattere su questioni di natura politica o inerenti il suo passato nazista; ma la più aspra critica che sia mai stata rivolta a Karl Löwith si trova proprio in una sua lettera del 1954: *“Non sa pensare, ma*

¹¹⁰ “Ma l’autentico problema della filosofia di Nietzsche non è diverso in sostanza da un interrogativo che è già sempre stato: che senso ha l’esistenza umana nella totalità dell’essere? Per scoprire una *nuova terra dell’anima*, Nietzsche ha osato spingersi in *mare aperto* e, quale ultimo discepolo del dio Dioniso, del *modo supremo dell’essere*, si vide da ultimo crocefisso nella follia. Sarebbe ingenuo o presuntuoso se noi, epigoni di lui precursore, credessimo di avere già una risposta al suo interrogativo appassionato, come se proprio noi avessimo scoperto le *nuove possibilità della vita*, per le quali Nietzsche, nel suo ultimo *progetto di un nuovo modo di vivere*, riprese un’antichissima concezione del mondo”. (Löwith, K., *Nietzsche e l’eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 4).

¹¹¹ Löwith, K., *Significato e fine della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1998, cit., p. 139.

sa solo illustrare il pensiero altrui".¹¹² Ebbene, questa osservazione, apparentemente comprovata dall'assenza di un testo nel quale un Löwith maturo illustri il suo pensiero originale (escludendo, quindi, l'esordio di "*L'individuo nel ruolo del prossimo*" del 1928), non coglie affatto l'esigenza centrale della riflessione löwithiana, che è quella di filosofare da europeo, da occidentale e da tedesco, senza quindi rinnegare niente della continuità della tradizione del pensiero che lo precede, ma senza neanche aderire a nessun radicalismo, senza essere marxista né sionista, rifiutando l'irrazionalismo e voltando le spalle al destino nichilistico dell'Occidente, non accettando che la sua ricerca intellettuale debba limitarsi ad accompagnare il tramonto dell'Europa. Per tenersi lontano, quindi, dalla violenza del *logos* occidentale, Löwith si rivolse piuttosto alla natura, ad un concetto di natura ben più radicalmente antimoderno di quello nietzscheano, poiché sottratta al soggetto, alla storia ed alla comprensione della ragione, ma non per questo portatrice di istanze irrazionalistiche o vitalistiche. Piuttosto una natura non interpretata come storia, destino, creazione, e della quale la morte è una componente, ma non ciò di fronte alla quale il soggetto trova la sua autenticità: una natura, insomma, come quella dell'*Ecclesiaste*, ripetitiva ed ordinata, di fronte alla quale bisogna porsi con l'atteggiamento del saggio piuttosto che con quello dell'interprete.

¹¹² Heidegger, M., Lettera indirizzata a Löwith, 1954.

4.2 Karl Löwith: Il mito nietzscheano dell'eterno ritorno come superamento del nichilismo

Il pensiero vero e proprio di Nietzsche consiste in un sistema al cui principio sta la "morte di Dio", nel mezzo il "nichilismo" che da quella deriva, e alla fine l'autosuperamento del nichilismo verso l'eterno ritorno. A ciò corrisponde la triplice trasformazione dello spirito nel primo discorso di Zarathustra. Il "Tu devi" della fede cristiana si trasforma nello spirito affrancato dell' "Io voglio"; nel "deserto della sua libertà" per il nulla, avviene l'ultima e più difficile trasformazione dell' "Io voglio", nell'esistenza eternamente ritornante del gioco fanciullesco di distruggere e creare, vale a dire dell' "Io voglio" nell' "Io sono", cioè nella totalità dell'essere. Con questa ultima trasformazione della libertà per il nulla nella necessità liberamente voluta di un eterno ritorno di ciò che è sempre eguale si adempie per Nietzsche tanto il suo destino temporale quanto il suo "destino eterno"; il suo "Ego" diventa per lui "Fatum". Ed Ecce Homo, questo caso dell'esistenza, dovrebbe mostrare che si "diventa" soltanto quello che già si "è", perché il supremo astro dell'essere è la necessità, in cui coincidono il caso e la libertà personale.¹¹³

Löwith, all'inizio del testo, definisce Nietzsche come un destino: *"Il suo proprio, più solitario destino, come quello pubblico e comune, di tutti noi", "un patto prematuro del secolo a venire e di*

¹¹³ "O scudo della necessità! Supremo astro dell'essere! - che nessun desiderio raggiunge, che nessuna negazione contamina. O eterno sì dell'essere, eternamente io sono il tuo sì: perché io ti amo, o eternità!".

"Sotto lo "scudo della necessità", cioè dell'antico Fato, il caso dell'esistenza si ritrova nuovamente nella totalità dell'essere. Quale importanza spetti nella filosofia di Nietzsche all'eternità e quindi anche all'attimo decisivo, in cui essa si rivela una volta per sempre, risulta già del fatto che la terza e la quarta parte di "Così parlò Zarathustra" si chiudono con un canto all'eternità, e che anche "Ecce Homo" doveva terminare con la poesia "Gloria ed Eternità". Il problema dell'eternità, quale viene intesa nell'eterno ritorno, viene risolto sulla strada, percorrendo la quale Nietzsche supera, assieme "all'uomo", anche il "tempo". Questa via esce dalla storia del cristianesimo ed è definita da Nietzsche come un "autosuperamento del nichilismo", il quale sorge a sua volta dalla morte di Dio. Zarathustra è il "vincitore di Dio e del nulla". Sulla base di questa connessione essenziale tra la "predizione" dell'eterno ritorno e la "predizione" del nichilismo, tutta quanta la dottrina di Nietzsche ha un doppio volto: essa è un autosuperamento del nichilismo, in cui "superatore e superato" si identificano. Ed essi si identificano allo stesso modo della "doppia volontà" di Zarathustra, del "doppio sguardo" dionisiaco sul mondo e del "doppio mondo" dionisiaco: tutti questi infatti costituiscono una sola volontà, un solo sguardo ed un solo mondo. Questa unità di nichilismo e ritorno risulta dal fatto che la volontà di eternità di Nietzsche è il "rovesciamento" della sua volontà del nulla".

(Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche* (1941), Giulio Einaudi Editore, Torino 2000, cit., p. 287-295).

un futuro ancora incerto".¹¹⁴ Si nota come sia inattuale la filosofia di Nietzsche, "collocato [...] tra l'oggi e il domani" e "teso all'interno della contraddizione tra l'oggi e il domani"¹¹⁵. L'annuncio della dottrina dell'eterno ritorno viene da Löwith contestualizzato in questi termini: Nietzsche come profeta profetizzerebbe questa dottrina intesa come il "pensiero più abissale" (espressione usata anche dallo stesso Nietzsche) o "pensiero dei pensieri". Lo definisce in questo modo, a causa di una sua costitutiva ambiguità. Per Löwith, infatti, la dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno sarebbe, da un lato l'annuncio profetico del nichilismo, d'altro, contrariamente e "successivamente" ad esso, l'annuncio dell'eterno ritorno dell'identico. Esiste, secondo Löwith, nel pensiero dell'eterno ritorno, un intrinseco legame tra la componente del ritornare eterno dell'identico, e il nichilismo, tanto che egli stesso definisce l'eterno ritorno dell'identico la "verità del nichilismo". Solo dopo aver fatto esperienza della possibilità radicale del nichilismo, la morte dei valori tradizionali originata dalla "morte di Dio", si può approdare al capovolgimento di questo nichilismo radicale, cioè a quello che viene definito "l'eterno circolo dell'essere", perché l'eterno circolo dell'essere – il pensiero del ritorno dell'identico – opererebbe un vero e proprio capovolgimento della volontà del nulla, della negazione, del nichilismo, quindi piuttosto che essere caratterizzato da un'istanza negativa, sarebbe caratterizzato da un'istanza affermativa, nel senso di vera e propria affermazione della positività del divenire, e affermazione dell'essere – un'affermazione talmente radicale dell'essere da volerne l'eterno ritorno.¹¹⁶ In questo modo, in un procedimento veramente dialettico, l'eterno ritorno può

¹¹⁴ "Io conosco la mia sorte. Si legherà un giorno al mio nome il ricordo [...] di una crisi, come non ce ne fu un'altra simile sulla terra, al più profondo conflitto di coscienza, ad una decisione, proclamata contro tutto ciò che sinora era stato creduto, richiesto, consacrato. Io non sono un uomo, sono una dinamite [...] Io contraddico come mai era stato contraddetto, e malgrado ciò sono l'antitesi di uno spirito negatore[...] Con tutto ciò sono necessariamente pure un uomo del destino. E infatti, se la verità entra in lotta con la menzogna di millenni, avremo tali scuotimenti, tali convulsioni di terremoto che mai erano state neppure sognate. Il concetto di politica è ora entrato completamente in una guerra tra spiriti, tutte le forme di dominio della vecchia società sono saltate in aria – esse riposano tutte quante sulla menzogna; ci saranno guerre come non ce ne sono mai state sulla terra. Solo da me comincia sulla terra la grande politica"(Nietzsche, F.W., *La volontà di potenza* (1890) Adelphi Editore, Milano 1978, cit., p. 129).

¹¹⁵ Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 3.

¹¹⁶ Secondo l'analisi löwithiana, infatti, la fede nell'eterno ritorno dona all'esistenza umana il "nuovo centro di gravità", dopo che essa aveva perduto, con la perdita della fede cristiana, il vecchio; l'eterno ritorno, come la fede cristiana, è un "contrappeso" alla volontà di nulla. "Coloro che si sono rovesciati, insegnano l'eterno ritorno" (Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 57).

essere considerato la verità del nichilismo, perché può svilupparsi in modo compiuto solo dopo aver fatto esperienza, e aver superato e rovesciato, il nichilismo stesso.¹¹⁷

Ma com'è possibile arrivare a questa affermazione dell'essere e al superamento del nichilismo?

Löwith, nel porsi questa domanda, giunge ad un altro concetto importante, quello di "*superuomo*", insistendo sul legame che pone in relazione l'eterno ritorno al superuomo e chiedendosi: "*chi è l'uomo che potrebbe volere l'eterno ritorno di tutto ciò che è*"?¹¹⁸ Il superuomo, giacché, afferma

Löwith, solo l'uomo che ha superato se stesso può volere anche l'eterno ritorno di tutto ciò che è.

Se però, da un lato, solo il superuomo può affermare l'eterno ritorno dell'identico, è pur vero che,

d'altro, proprio la dottrina dell'eterno ritorno può restituire peso all'esistenza dell'uomo: quindi, in

un senso c'è un movimento che va dall'uomo all'eterno ritorno: l'uomo che ha superato se stesso è

in grado di volere e affermare l'eterno ritorno (dall'uomo divenuto superuomo all'eterno ritorno);

nell'altro, però, l'eterno ritorno stesso si indirizza verso il superuomo restituendo peso al valore

dell'uomo stesso, cioè consegnando all'uomo un valore nuovo grazie al quale l'uomo supera se

stesso e diventa superuomo – sono due movimenti complementari, due lati della stessa medaglia;¹¹⁹

quella che in Nietzsche è ambiguità in Löwith diventa contraddizione, antinomia insolubile; in

Nietzsche esiste in effetti una duplicità, che potrebbe essere tenuta insieme, ricomposta, mentre in

Löwith diventa una vera e propria antinomia – attraverso un "*nuovo imperativo categorico*", che

consiste nel vivere in ogni momento in modo tale che lo si possa sempre di nuovo volere a ritroso.

Si assiste, quindi, ad una riconfigurazione del senso dell'uomo; volendo a tal punto l'eterno ritorno,

¹¹⁷ "Così, come nella metafora di Zarathustra l'eterno ritorno si presenta quale nichilismo rovesciato, anche nell'esistenza stessa di Nietzsche la smania di autoeternizzarsi è, in modo rovesciato, tutt'uno con la tentazione di autoannientarsi. La stessa volontà di eternizzare è quindi ambigua: può derivare dalla gratitudine per l'esistenza, ma può anche essere la volontà tirannica e vendicativa di chi disperava dell'esistenza". (Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 59).

¹¹⁸ Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 92.

¹¹⁹ Nell'interpretazione del pensiero nietzscheano, Löwith, afferma, che il superamento del nichilismo ad opera dell'uomo che supera se stesso, è la condizione della profezia dell'eterno ritorno e, continua il filosofo, la filosofia di Nietzsche non va in linea di principio oltre questa. Proprio a causa di questo nesso sostanziale tra eterno ritorno e nichilismo, la dottrina di Nietzsche presenta un doppio volto: essa è l'*autosuperamento* del nichilismo, in cui il "*superante*" ed il "*superato*" sono una cosa sola. Spiega Löwith: "La profezia dell'eterno ritorno fa tutt'uno con quella totalmente diversa del nichilismo, proprio come la duplice volontà di Zarathustra, il doppio sguardo dionisiaco sul mondo, e il doppio mondo dionisiaco stesso sono un'unica volontà, un unico sguardo e un unico mondo" (Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 56).

e ricercando l'affermazione della vita, dell'essere senza ulteriori mediazioni, non si affermano più delle entità trascendenti e neppure dei valori astratti, come potevano essere i valori simbolizzati da Nietzsche con la "morte di Dio" (la morte di Dio in Nietzsche non è solo la morte del Dio cristiano, ma è la formula simbolica con cui il filosofo mette in evidenza l'impraticabilità per gli uomini moderni di credere nei valori tradizionali, tra cui il cristianesimo, ma anche la morale, come è stata intesa fino ad ora, la scienza – basti pensare nelle "Inattuali" alla critica alla storia, nella "Gaia scienza" alla critica al sapere scientifico). Ciò consente di vedere come la dottrina dell'eterno ritorno sia solo collegata al nichilismo (in primo luogo) e al superuomo, ma anche alla morte di Dio, perché la dottrina del superuomo, di colui che afferma l'eterno ritorno, presuppone che già si sappia che è morto Dio, cioè che sono venuti a cadere tutti i valori tradizionali. La morte di Dio origina l'atteggiamento del nichilismo che principalmente si manifesta come nichilismo passivo, cioè assenza dei valori; la trasformazione di questo nichilismo in un nichilismo attivo, che, sulla negazione dei valori tradizionali, fonda il tentativo di proporre di nuovi, presuppone la consapevolezza della morte di Dio, e conseguentemente il dover creare nuovi valori; l'istanza nietzscheana è quella di vedere come i valori tradizionali, impersonali, generali, astratti, possano essere in qualche modo trasformati, creati, dalla singola persona, dall'individuo, piuttosto che su norme astratte generali, impersonali, e quindi anche livellanti le differenze tra gli umani. Anche nell'interpretazione di Löwith l'accento, nell'analisi della dottrina dell'eterno ritorno, non è tanto posto sull'umanità, sul riferimento a norme astratte, ma sul fatto che il singolo, ognuno, può diventare superuomo e affermare l'eterno ritorno dell'identico: nel momento in cui si percepisce la fine dei valori tradizionali (e quindi che Dio è morto), si attraversa una fase di nichilismo e si vuole superarla. L'eterno ritorno, proprio perché in questo senso dovrebbe restituire peso all'esistenza umana, viene definito da Löwith come il nuovo centro di gravità dell'esistenza, che ha la sua origine proprio nell'aver vinto Dio e/o il nulla.¹²⁰ L'interpretazione di Löwith quindi è fondata su

¹²⁰ In quest'ottica, il pensiero di Löwith affonda le sue radici sul presupposto che nel "deserto" della sua libertà, l'uomo preferisce volere il nulla piuttosto che non volere; egli è infatti solo uomo, senza Dio, nella misura in cui anche "vuole". Quindi, la morte di Dio, significa la resurrezione dell'uomo responsabile di sé e che comanda a se stesso, che ha da

una serie di rimandi volti a mostrare l'interrelazione tra queste componenti per cogliere il legame che le collega e arrivare, così, alla dottrina dell'eterno ritorno come dottrina fondamentale: tutti i legami istituiti tra nichilismo, morte di Dio e superuomo vengono da Löwith instaurati a partire dalla focalizzazione sull'eterno ritorno. Analizzando l'eterno ritorno, vediamo che senso l'eterno ritorno assuma, in risposta a che cosa nasca (nichilismo e morte di Dio) e, soprattutto, a che cosa conduca.

C'è un punto che va messo in luce, come momento terminale dell'interpretazione löwithiana: Löwith lega il tema del nichilismo a quello dell'eterno ritorno e in particolare afferma le necessità di passare dalla verità del nulla alla verità dell'essere, perché l'eterno ritorno è un'affermazione dell'essere, opposta all'affermazione del nulla del nichilismo. Ora, dall'estremo nichilismo, sostiene Löwith, quel nichilismo che è proprio di un'esistenza orientata al nulla, si tratta di passare, nella filosofia nietzscheana, – e Löwith sostiene che la filosofia nietzscheana consentirebbe questo passaggio – alla necessità di volere l'eterno ritorno; questo volere l'eterno ritorno, questo amore del ritorno delle cose e amore dell'essere, sarebbe tratteggiato nella formula *“dell'amor fati”*; quindi *“l'amor fati”*, che viene definito da Löwith come la *“suprema formula dell'affermazione”*, non è mera rassegnazione al fato o conformazione al fato, quanto piuttosto volontà di affermare quel movimento necessario dell'eterno ritornare di tutte le cose, con quella opera di volontà e di affermazione che l'uomo che ha superato se stesso può esercitare nei confronti del divenire delle cose, volendo il loro ritorno, ma al tempo stesso trasfigurandone il senso, perché queste cose medesime, non solo avvengono ciclicamente, ma vengono volute nel loro ripetersi.

“La dottrina dell'eterno ritorno dell'identico è in se stessa contraddittoria e ambigua esattamente come il suo simbolo temporale: il “meriggio”. Quale “meriggio ed eternità” essa ha il senso del

ultimo, la propria suprema libertà nella “libertà per la morte”. Al culmine di questa libertà però, ritiene Löwith, la volontà di nulla si converte nel volere l'eterno ritorno dell'identico. *“Il Dio cristiano morto, l'uomo davanti al nulla e la volontà dell'eterno ritorno* caratterizzano il sistema nietzscheano nel suo complesso come un movimento dapprima dal *tu devi* alla nascita dell'*io voglio* e quindi alla rinascita dell'*io sono*, come *primo movimento* di un'esistenza che eternamente ritorna in seno al mondo naturale di tutto l'essente” (Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 36).

*tempo supremo di un arresto e di una perfezione; ma significa anche, e soprattutto, il tempo supremo di un'estrema distretta e di un estremo pericolo e, come tale, un "punto di mezzo critico", nel quale si deve prendere una decisione. In questa contraddizione va in frantumi la sorprendente unità e coerenza del pensiero di Nietzsche"*¹²¹.

Il fatto che la dottrina dell'eterno ritorno sia, secondo Löwith, l'idea portante e conclusiva della filosofia nietzscheana, accanto alla forte importanza della decisione (ogni uomo deve decidere se volere l'eterno ritorno o considerarlo come quanto di più orribile abbia mai ascoltato come pensiero non sopportabile – cfr. l'af. 341 della *"Gaia scienza"*), cioè l'importanza del singolo, quindi della volontà che l'uomo deve in qualche modo esercitare nei confronti dell'eterno ritorno, volendolo o non volendolo, porterebbero, secondo il filosofo, a una contraddizione insolubile nel pensiero di Nietzsche:

*"La contraddizione di fondo [è] insita nel fatto che Nietzsche volle intendere la verità fisica del circolo necessario del mondo naturale quale "volgersi della ristretta", cosicché la volontà di potenza [...] diviene un elemento costitutivo essenziale della "visione" dell'eterno ritorno, senza però integrarvisi".*¹²²

Il *"volgersi della ristretta"* è proprio il punto critico in cui la volontà deve prendere una decisione, un punto di mezzo critico per affermare o non affermare l'eterno ritorno; la contraddizione deriva dal fatto che se l'eterno ritorno è essenzialmente inteso come dottrina fisica e cosmologica, la volontà e la decisione sono invece categorie antropologiche, fanno cioè riferimento all'uomo; ritorneremo su questo punto, soffermandoci anche su quello che si anticipava rispetto al tema della decisione e facendo riferimento all'aforisma 341 della *"Gaia scienza"*, dove la questione che ci

¹²¹ Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 6

¹²² Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 14.

interessa emerge in maniera sostanziale; si può affermare, però, che questa contraddizione porta anche, nella lettura löwithiana, a una contraddizione insolubile tra l'eterno ritorno e la volontà di potenza, perché il conflitto tra la volontà di potenza e l'eterno ritorno sarebbe il conflitto tra la dimensione umana, della decisione, e la dimensione cosmologica, fisica, del mondo; quindi in questa contrapposizione si configurano i termini di una contrapposizione tra uomo e mondo. E la contraddizione è dovuta al fatto che, afferma Löwith, siccome una dottrina antropologica è senza fondamento se non ha come fondamento una "fùsis" oppure un Dio, e siccome Dio, è morto nella prospettiva di Nietzsche, Löwith finisce per riproporre il vecchio problema cosmologico del mondo che ruota su se stesso, senza però riuscire ad integrare esso, il momento della decisione umana, perché la volontà umana sarebbe orientata sempre a un futuro, a un fine, a uno scopo, mentre l'eterno ritorno sarebbe da intendersi in maniera circolare, e non finalizzata a qualcosa, come un eterno ciclico ritornare.

*“La contraddizione nietzscheana è una contraddizione sostanziale ed estesa, che scaturisce da un conflitto di fondo nel rapporto tra uomo e mondo – senza Dio, senza un comune ordine della creazione. La tensione poderosa del sofferto pensiero nietzscheano – che è uno sperimentare sempre per via più che un condurre a compimento la conoscenza – ruota dall’inizio alla fine intorno alla soluzione di questo conflitto e alla redenzione da esso. La soluzione apparente è data dal fatto che Nietzsche-Zarathustra proietta la casualità della propria esistenza, che ha bisogno di una redenzione, nella totalità del mondo naturale e armonizza estaticamente la propria volontà di superare se stesso con il volere se stesso del mondo celeste. Il suo tentativo di ritrovare la via che conduce dal nulla finito dell’io che vuole se stesso alla totalità eterna dell’essere sfocia da ultimo nello scambio di sé con Dio, intorno al quale tutto diviene mondo”*¹²³ .

¹²³ Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 7-8

In sostanza, Löwith conclude affermando che ci sarebbe tensione tra la volontà umana orientata a un fine e a uno scopo, e l'eterno ritorno come dottrina cosmologica afinalistica. La conclusione di Löwith è che il pensiero dei pensieri rimarrebbe teso nella dicotomia tra un dato di fatto scientifico, l'interpretazione cosmologica del mondo e un centro di gravità etico, quello che ha come suo punto cardinale il tema della decisione e della volontà. Tale contraddizione si traduce in una contraddizione tra una interpretazione cosmologica, basata su un dato di fatto scientifico e profondamente indifferente al volere e alla progettualità, al porsi scopi dell'uomo, e una interpretazione antropologica, incentrata sulla progettualità dell'uomo, sulla sua capacità di creazione di futuro, sulla missione etica dell'uomo.¹²⁴ In sostanza, l'interpretazione del pensiero nietzscheano vive nella dicotomia, tra una “*metafisica fisica*” (perché questa interpretazione cosmologica viene interpretata a livello di giustificazione del reale, quindi cercando di trovare un principio trascendentale che in qualche modo espliciti la realtà cosmica) e una religione ateistica, tema che ritorna costantemente, specie tra gli interpreti contemporanei di Nietzsche, che sottolineano l'importanza di una dimensione quasi religiosa, ma molto connessa alla realtà, alle istanze contingenti, alla vita, al radicamento nella vita, quindi religione ateistica, senza riferimento a un Dio, o a una entità, ma alla facoltà dell'uomo stesso di capire questa aura di divinità di cui l'esistenza stessa può essere pervasa nel momento in cui l'uomo affermi la sua vita e l'eterno ciclico ritornare di ogni singolo istante.¹²⁵

¹²⁴ “Due sono perciò i termini di paragone del simbolo dell'eterno ritorno: da un lato un centro di gravità etico, con il quale l'esistenza dell'uomo, che ha perso ogni scopo, ne riacquisti uno al di là di se stessa, e dall'altro lato un dato di fatto scientifico nell'essere-presente-a-sé senza scopo del mondo-delle-forze. Di conseguenza quella dottrina si presenta in primo luogo come la determinazione di un fine ideale per l'uomo che vuole – e in questo caso essa sostituisce alla fede cristiana nell'immortalità la volontà di autoeternizzazione – e in secondo luogo, la determinazione di un dato di fatto fisico nel non voluto essere-così-e-non-altrimenti del mondo fisico – e in questo caso essa sostituisce all'antica cosmologia la fisica moderna. Questa duplice possibilità di interpretazione della dottrina dell'eterno ritorno – quale religione ateistica e quale metafisica fisica – dimostra che essa è in tutto e per tutto l'unità di una scissione tra l'esistenza nichilistica dell'uomo liberatosi da dio e la presenza positivista dell'energia fisica” (Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), Editori Laterza, Bari 2003, cit., p. 85).

¹²⁵ Secondo Heidegger, si può parlare a proposito di questa problematica di una “teologia negativa” che tenta di abbracciare ciò che è assoluto, tenendo distante ogni dimensione umana e divina. Pertanto la determinazione nietzscheana del mondo può benissimo dirsi una teologia negativa senza il Dio cristiano. Però, continua Heidegger, una negazione del Dio cristiano non comporta per ciò stesso un arbitrio assoluto nell'ambito del mondo, quasi si tratti di una eliminazione assoluta di leggi. Se l'eterno divenire nel mondo è senza un ordine prestabilito nel senso tradizionale di provvidenza, esso non è perciò senza necessità. Si può allora concludere che tale caratteristica di necessità che ha

L'idea dell'eterno ritorno espone un nuovo fine dell'esistenza umana, al di là di se stessa, una volontà di autoeternizzazione; ma insegna anche l'esatto contrario: un ruotare privo di scopo del mondo naturale, che include anche la vita umana. Il senso cosmico si contrappone a quello antropologico, cosicché l'uno diviene il contro-senso dell'altro.

Nel simbolo metafisico dell'eterno ritorno l'unità si scinde in una duplice equazione, in direzione dell'uomo e in direzione del mondo. Il problema della dottrina del ritorno è tuttavia l'unità di questa scissione tra la volontà umana orientata verso uno scopo e il movimento circolare senza scopo del mondo; la vera difficoltà sta nel conciliare armonicamente la visione del mondo che ruota eternamente, con la volontà dell'uomo che è volto a una meta e che ambisce al futuro.

Come autosuperamento del nichilismo, la dottrina dell'anello degli anelli, ha il duplice volto di un'esistenza decisa al nulla e di un mondo, del distruggere e del creare, che vuole se stesso. Attraverso il volere-sempre-di-nuovo questo mondo in sé duplicato, l'esistenza dell'uomo si libera del proprio nichilismo e riconquista il suo mondo perduto: l'estrema "distretta" si ribalta in "necessità".¹²⁶

Conformemente alla duplice equazione, nella quale il simbolo si scinde, l'eguaglianza dionisiaca dell' "ugualmente-potente" e dell' "egualmente-beato" in ogni avvicendamento si dissolve nel nichilistico "tutto è identico" di un'esistenza estraniata dal mondo e nell'indifferenza positivista di un mondo estraniato dall'uomo. Quell'esistenza divenuta instabile e senza scopo e questo mondo divenuto incomprensibile e senza senso, si incontrano nel volere l'eterno ritorno, il cui circolo cosmico, secondo Löwith, è indifferente a qualsiasi volere umano.

trovato già largo eco nel mondo del pensiero, è quella che può dire l'ultima parola sull'ente considerato nella sua totalità.

¹²⁶ Per Löwith, la problematica in ciò contenuta di "superatore e superato" viene chiaramente alla luce, quando Nietzsche tenta di scomporre l'unità del suo simbolo poetico. Ma non appena lo abbandona, la forza poetica della metafora, l'intero, si scinde in due parti contrapposte che solo la scissione tiene unite. Infatti la tendenza all'eternizzazione dell'esistenza divenuta fuggevole, non rientra nel cerchio dell'eterno circolo del mondo naturale – a meno che la volontà temporale dell'esistenza dell'uomo, divenuta eccentrica, non voli in modo sovraumano nel cielo del mondo precopernicano, per entrare a ruotare nel mezzo del circolo dell'essere.

CAPITOLO V°

ERNST NOLTE

5.1 Introduzione a Nolte

Nato a Hattingen, Ruhr, nel gennaio 1923, è uno storico tedesco. Attualmente è professore emerito di storia contemporanea alla Freie Universität di Berlino. Nolte è stato allievo di Martin Heidegger a Friburgo e di Eugen Fink¹²⁷, con il quale, nel 1952 conseguì il dottorato in filosofia discutendo la

¹²⁷ Figlio di un impiegato statale, venne educato nei suoi primi anni di studio dallo zio, parroco cattolico. Dopo aver frequentato il ginnasio a Costanza ed aver conseguito l'esame di maturità nel 1925, studiò filosofia, storia, tedesco ed economia, prima a Münster e Berlino, poi a Friburgo con Edmund Husserl. Nel 1929, conseguì il suo dottorato con Husserl e Martin Heidegger con una dissertazione dal titolo *“Presentificazione ed Immagine. Contributi ad una Fenomenologia dell'Irrealtà”* (Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit.). L'anno successivo Husserl divenne professore emerito con libera docenza. In quel periodo la fenomenologia si diffuse enormemente, attirando a Friburgo moltissimi universitari da tutta l'Europa. Eugen Fink venne così incaricato dal Maestro di sostenere alcuni seminari di carattere privato a beneficio di questi studenti. Quando nel 1933 sotto il regime nazionalsocialista Husserl non fu più “persona gradita”, Fink rinunciò ad avanzare nella sua carriera universitaria e rimase a fianco del maestro in qualità di assistente privato. Dopo la morte di Husserl nel 1938, Fink assieme a Ludwig Landgrebe, portò in salvo a Lovanio il suo consistente lascito librario ed i suoi scritti inediti, cominciando il lavoro di edizione e trascrizione che portò in seguito alla fondazione dell' *“Archivio Husserl”*. Questa attività impegnò Eugen Fink sino al 1940, quando venne internato in un campo di prigionia francese, sospettato di spionaggio. Lì rimase fino all'occupazione tedesca della Francia. Dopo la sua liberazione venne arruolato dalla Wehrmacht. Dopo la guerra Fink ottenne l'abilitazione alla docenza a Friburgo con lo scritto *“L'idea di una metodologia trascendentale”* (Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre). Dal 1948 fu professore ordinario di filosofia e pedagogia, svolgendo un ruolo chiave nella fondazione di un Archivio-Husserl a Friburgo nel 1950. Considerato uno degli esperti più significativi della scuola fenomenologica husserliana, è stato successivamente influenzato dal pensiero di Heidegger assieme al quale tenne un famoso seminario su Eraclito nel semestre invernale del 1966/67, poi pubblicato nel 1970. Nel 1960 scrive, un anno prima del *“Nietzsche”* di Heidegger, *“La filosofia di Nietzsche”*, considerato ancora un punto di riferimento per gli studi nietzscheani. Nel 1971, assieme a Landgrebe, gli venne conferito un dottorato *honoris causa* dall'Università Cattolica di Lovanio, in occasione di una conferenza sulla fenomenologia, per l'impegno dimostrato nella fondazione e dell'Archivio-Husserl. Morì nel 1975 a causa di un infarto cerebrale.

Il desiderio principale di Fink era quello di portare al linguaggio il fenomeno primario del *“mondo”*. Per comprendere appieno il significato di *“mondo”* è essenziale comprendere l'essere delle cose intramondane che si incontrano. Il mondo, le cui peculiarità sono state sin'ora viste in maniera inappropriata, assume dunque le sembianze (in quanto cosa) di un gigantesco contenitore, nel quale sono contenute tutte le altre cose. Al contrario Fink dimostra che il mondo di per sé non è un'essente cosità (*“dinghaft Seiendes”*), bensì l'orizzonte che, per ogni manifestazione di un essente, ne costruisce la condizione. Questa differenza ontologica tra mondo e intramondano è stata denominata da Fink come *“differenza cosmologica”*. In successivi approfondimenti Fink si avvicinerà al *“mondo dei fenomeni”* in un linguaggio metaforico: al fenomeno del mondo appartiene essenzialmente il *“gioco”* e il *“conflitto”* tra il *“cielo”* che si dirada e la *“terra”* che vela e disvela. Quest'ultima, filosoficamente prossima alla concettualizzazione sviluppata da Heidegger in merito, non deve essere tuttavia esperita come pura poesia, bensì come ricerca, al fine di aderire originariamente al fenomeno del mondo, franteso fino ad ora a causa di un *linguaggio di concetti* formato sulle cose. Il senso contenuto nella metafora del *“conflitto”* tra *cielo* e *terra* è tuttavia in vista di un *“mondo”* come condizione assolutamente necessaria per la manifestazione dell'essente esplicitantesi. Dunque il Mondo si configura da un lato come l'*apertura*

tesi *“Autoestraneazione e Dialettica nell'Idealismo tedesco e in Marx”* (Selbstentfremdung und Dialektik im deutschen Idealismus und bei Marx). Filosofo di formazione, si è dedicato alla ricerca storica, divenendo il rappresentante principale del *revisionismo storico*. Infatti, come da lui stesso dichiarato, *“la revisione è il pane quotidiano degli storici”*. La sua opera di storico è dedicata principalmente all'analisi dei grandi fenomeni ideologico-totalitari del XX secolo - Comunismo e Fascismo. Le sue tesi verso la fine degli anni Ottanta fecero scandalo, ma finirono progressivamente per normalizzarsi ed essere in parte accettate dalla comunità degli storici. Critiche al pensiero di Nolte sono arrivate dagli storici Enzo Traverso e Régine Robin, ma anche dal filosofo Jürgen Habermas, che lo accusavano di tendenze apologetiche, volte a riabilitare il Nazionalsocialismo. Tema centrale del pensiero di Nolte è l'ipotesi che il Nazismo sia stata una reazione al Bolscevismo che nel 1917, con la Rivoluzione d'Ottobre, provocò la nascita dell' Unione Sovietica; nell'articolo del 1986 *“Il passato che non vuole passare”* (Vergangenheit, die nicht vergehen will), Nolte presenta i crimini nazisti come la semplice “copia” della *“barbarie asiatica”* introdotta dal bolscevismo, ovvero, la visione del genocidio degli ebrei come copia del genocidio di classe attuato dai bolscevichi. Hitler avrebbe preso esempio da Stalin e dai gulag, attuando una *“lotta di razza”* anziché una *“lotta di classe”*. Minacciata di annientamento e dalla possibile estensione della Rivoluzione cominterniana ai territori tedeschi, la Germania avrebbe reagito sterminando gli ebrei, considerati all'epoca i fondatori del regime comunista. Vicino al suo pensiero vi è lo storico Andreas Hillgruber, che prese le difese di Nolte affermando come lo storico tedesco avesse finalmente rotto un tabù tra la comunità degli storici.

Il presupposto dell'ideale metodico nolteiano appare enucleato in *“Marxismo e rivoluzione industriale”* (1983) – che riprende e sviluppa in modo sistematico la tesi di dottorato.

La rivoluzione industriale è l'origine della trasformazione radicale delle condizioni di vita dell'umanità sul piano ideale e pratico: Dio e il Cosmo cedono il posto alla storia, che diventa il

necessaria di ogni manifestazione (il *“cielo”*): dall'altro lato come il *“velato”*, nel quale ogni essente si supporta e sopporta, al fine di apparire (*“terra”*).

centro delle ideologie della modernità. La rivoluzione comunista è la conseguenza della rivoluzione industriale, però nella rivoluzione russa è stato rovesciato il rapporto tra rivoluzione industriale e marxismo, e il marxismo è divenuto la premessa e non la conseguenza della rivoluzione industriale. Dopo il 1917, la rivoluzione comunista mondiale fallisce e si trasforma in guerra civile; è l'epoca in cui sorge il fascismo (*"Il fascismo e la sua epoca"*, 1963), che nega il sistema liberale in quanto fenomeno rivolto al passato, e dunque, in termini transpolitici, risulta moderno, prefigurando i movimenti di liberazione e i loro capi carismatici (*"La Germania e la guerra fredda"*, 1974). E' anche l'epoca della guerra civile europea che oppone il nazionalsocialismo al bolscevismo, intesi come fenomeni correlati: questa tematica è l'oggetto di *"Nazionalsocialismo e bolscevismo, la guerra civile europea 1917-1945"* (1987), il testo classico dello *Historikerstreit* (la polemica tra gli storici), stimolata in Germania da Nolte.

Al tentativo di elaborazione dell'approccio revisionistico (non esente da pesanti contestazioni, anche in Italia: donde gli *Streitpunkten*, "punti controversi", titolo d'un volume uscito nel 1993) e agli inevitabili strascichi polemici dell'*Historikerstreit*, Nolte ha dedicato ancora numerosi interventi, tra cui *"I tedeschi e i loro passati"* (1995, sulla storia della Germania da Bismarck a oggi), nonché i saggi della raccolta *"Revisioni e revisionismi"* (2002). All'attività di storico ha affiancato inoltre, a partire dagli anni Novanta, una ripresa degli interessi teorici e filosofico-storici come documentano le non meno contestate monografie *"Nietzsche e il nietzscheanesimo"* (1990); *"Pensare la storia nel XX secolo. Da M. Weber a H. Jonas"* (1991); *"M. Heidegger. Politica e storia"* (1992); *"Esistenza storica"* (1998).

5.2 Ernst Nolte: Nietzscheanesimo e storiografia

“Nietzsche è e rimane un compendio dell’antiragione tedesca.

*Un abisso lo separa dai suoi divulgatori senza scrupoli, eppure egli ha preparato loro la strada che lui stesso non percorse”.*¹²⁸

L’analisi che Ernst Nolte offre, del pensiero nietzscheano, getta le sue fondamenta all’interno della logica della “sfida” e della “risposta”.¹²⁹

Nolte prende in esame l’*opera* di Nietzsche (che egli dichiara di voler considerare più sotto il profilo “intellettuale” che filosofico in senso stretto) seguendo l’arco del suo sviluppo cronologico, ma con il fermo proposito di non perdere mai di vista il riferimento all’epoca storica in cui il filosofo tedesco visse. Egli non intende porre a confronto il pensiero di Nietzsche con la tradizione della metafisica occidentale,¹³⁰ ma si assegna il compito di prendere in esame il filosofo, contemporaneo dell’era bismarckiana e dell’Europa “fin de siècle”, restringendo l’esame dell’influenza da lui esercitata al 1914, allo scoppio, quindi, della prima guerra mondiale.¹³¹

Da ciò trae origine la prospettiva noltiana che considera Nietzsche prevalentemente come “uomo del suo tempo”, nella dimensione diacronica, attraverso i millenni della storia dell’occidente, quale interlocutore di Eraclito, Platone e Descartes. Questa lettura implica un’attenzione particolare, sia

¹²⁸ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 15

¹²⁹ Nel pensiero noltiano fascismo e comunismo o nazionalsocialismo e bolscevismo, vanno spiegati con i concetti di “sfida” e di “risposta”, di “originale” e “copia”. Secondo la sua teoria, dei due movimenti, uno fu più originale dell’altro e fu per l’altro dapprima uno spauracchio e tuttavia, sempre più l’uno per l’altro, divennero spauracchio e modello.

¹³⁰ “L’interpretazione in chiave filosofica del Nietzsche filosofo ci è stata data soprattutto da Heidegger, il quale giudica irrilevanti, non soltanto tutti i nietzscheani, bensì anche gran parte delle opere di Nietzsche” (Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 13).

¹³¹ Nolte si riferisce al movimento, da lui definito “nietzscheanesimo”, che mosse i suoi passi partendo proprio dall’influenza esercitata dal pensiero di Nietzsche.

L’idea noltiana, si basa sul presupposto che all’interno del “nietzscheanesimo” vengono esposti nuovamente, per lo più in modo semplificato, i giudizi di Nietzsche sui temi e concetti fondamentali dell’epoca storica in cui il filosofo tedesco visse.

per le prese di posizione concretamente assunte da Nietzsche rispetto a fenomeni della sua epoca, sia per le “contraddizioni” in esse individuabili. Anzi, per Nolte, sono proprio queste contraddizioni a manifestare i caratteri fondamentali della società nella quale Nietzsche visse.¹³²

Questa scelta di metodo fa emergere subito la necessità di articolare un confronto con Marx e con Engels a causa del ruolo di primo piano che il socialismo, e in particolare la socialdemocrazia tedesca, si trovano a svolgere nella Germania di Bismarck e nell’Europa del tempo.

L’indagine nolteiana pone, quindi, un confronto fondamentale tra il pensiero di Nietzsche ed il pensiero di Marx, da intendersi non nel senso di una contrapposizione filosofica tradizionale, bensì come il “prologo in cielo” di quello scontro tra fascismo e comunismo, da Nolte ritenuto fondamentale per la comprensione trans-filosofica della storia del ‘900. Il motivo vero della ricerca, il filo conduttore che percorre tutto il suo studio, si può riassumere in “Nietzsche contro Marx”; un viaggio a ritroso nel tempo alla ricerca di ciò che, nell’ultimo scorcio dell’Ottocento, poteva fungere da premessa ideale allo scontro, che avrebbe dominato la prima metà del nostro secolo e segnato le sorti dell’Europa.

Entrambi i filosofi, affondano le radici della loro speculazione in una base culturale comune, rappresentata dall’idealizzazione della Grecia antica, da cui traggono ispirazione per la *Kulturkritik*, da intendersi come critica della civiltà. Tuttavia, però, da questo filone comune, si muovono poi verso direzioni opposte.¹³³

Nell’interpretazione di Nolte, il modo in cui Nietzsche guarda al mondo ellenico è agli “antipodi” rispetto alla letteratura tradizionale; egli non si lascia conquistare dall’armonia dell’uomo greco, considerato poco più che una costruzione illusoria, ma è avvinto dall’elemento “dionisiaco”, da cui

¹³² Nel suo studio, Nolte, dedica grande importanza all’analisi della biografia di Nietzsche perché ritiene impossibile separare la sua riflessione filosofica dalle vicende biografiche, in quanto per lui, “*la verità è qualcosa che si stacca pezzo per pezzo dal cuore e in ogni successo costa un insuccesso*” (Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 20).

¹³³ Nel caso di Nietzsche, *Kulturkritik*, è da intendersi nei confronti della civiltà di massa con il corteo dei suoi idoli.

non solo fa discendere la nascita della tragedia, ma che considera connaturato alla “tragicità” stessa dell’uomo, così come si è rivelata, per la prima, volta nella Grecia arcaica.

Si intuisce, quindi, quale sia il fine a cui Nietzsche tende. Ciò che egli ricerca nel mondo greco è, non solo quello che si concilia meno con la visione giudaico-cristiana e la sua mortificazione dell’uomo ma, ciò che possa fungere da leva per scalzare quel mondo alle radici e dalle fondamenta. L’opposizione che egli manifesta nei confronti di Platone, si spiega, secondo Nolte, in questa linea.¹³⁴

Il punto che interessa Nolte, è la proiezione politica che acquisisce il pensiero nietzscheano posto in relazione con gli accadimenti della sua epoca. Emerge, all’orizzonte dell’Europa, la moderna “società di massa”, sospinta in alto dall’idea di uguaglianza cristiano-democratica, radicalizzata dall’organizzarsi in forma politica del movimento operaio e dalla nascita dei partiti socialisti. La percezione di Nietzsche, di fronte a ciò, è l’annuncio di “*una lunga notte dell’arte e della cultura e, forse, la barbarie definitiva*”.¹³⁵ Il risultato è che, alla minaccia incombente, egli può opporre solo un mito, la contro-ideologia di un futuro dominato dai “superuomini”; un fronte, che egli stesso ha definito il “partito della vita”.

Nolte osserva, opportunamente, che, volendo assicurare la vittoria decisiva alla “vita” contro la decadenza di una “rivolta di schiavi” di più millenni, Nietzsche “*dovette rifugiarsi in concezioni assai incerte ed isolate*”.¹³⁶ Mentre, al volgere del secolo scorso, il marxismo è nell’onda della storia, Nietzsche appare un isolato sul punto di precipitare nella catastrofe mentale. Inoltre, a rendere ancora più velleitaria la posizione nietzscheana, è il fatto che questa avrebbe previsto, secondo Nolte, un “*massacro*” piuttosto che una guerra civile, “*cioè la distruzione di milioni di*

¹³⁴ Il dualismo platonico tra “mondo sensibile” e “mondo delle idee” appare a Nietzsche come il preannuncio della divisione – operata dal cristianesimo e poi ribadita da duemila anni di metafisica – tra l’ “al di qua” terreno e l’ “aldilà” celeste; un’operazione che per il filosofo è una duplice menzogna.

¹³⁵ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 12.

¹³⁶ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 15.

disgraziati".¹³⁷ Tuttavia, decenni dopo la sua morte, il trionfo del marxismo e le sue conseguenze, diedero nuova vita all'*utopia* nietzscheana rendendola disponibile all'utilizzazione da parte del nazionalsocialismo. La tesi di Nolte è quella, secondo la quale, "senza taluni aspetti del *nietzscheanesimo*", il nazismo "non sarebbe divenuto ciò che fu, più di quanto il movimento operaio sarebbe stato ciò che è stato senza il marxismo".¹³⁸

C'è una "parola chiave", pronunciata da Nietzsche, che potrebbe essere ripresa come motto e indicazione interpretativa di questa analisi; si trova in una lettera a Heinrich Köselitz, ribattezzato dal filosofo con il nome d'arte "Peter Gast":

"Rifletta su come io, a partire dal 1876, sia stato per più riguardi, concernenti e il corpo e l'anima, più un campo di battaglia che un uomo".¹³⁹

Questa affermazione suscita in Nolte un *sentimento di eloquenza* tanto da preferirla a quella in cui Nietzsche affermò di essere, non un uomo, ma dinamite.¹⁴⁰ Per l'autore, appunto, non era un Nietzsche arrogante quello che si ascriveva l' "anima più vasta" indicando come la sua tortura e la sua gioia l'aver perlustrato tutti gli angoli della psiche moderna. Egli, riunì e fece scontrare in sé quasi tutti i fattori e le fasi della storia europea; non è, infatti, priva di fondamento l'ipotesi che la durezza di questo scontro sia stata una concausa del suo crollo. Cosa testimoniata dalla stessa autodefinizione di Nietzsche come "campo di battaglia".¹⁴¹

¹³⁷ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 22.

¹³⁸ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 13.

¹³⁹ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 14.

¹⁴⁰ *Ibidem*, cit. in nota, p. 85.

¹⁴¹ "Anche ottenebrato, anche morto, Nietzsche fu un campo di battaglia. Battaglie appassionate si scatenarono fin da subito per la sua immagine e per la sua eredità" (Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 17).

E' proprio l'influenza della vicende storiche di quell'epoca, che indirizza quelle biografiche e filosofiche del pensatore tedesco; nella stesura dello *Zarathustra* si riflette tutta la volontà di Nietzsche di "scardinare" quell'ordine fino ad allora costituito e risulta evidente il desiderio di azione effettiva, il desiderio di "praxis".¹⁴²

Nietzsche vuole salvare la "cultura", la grandezza, la ricchezza di tensione dell'uomo, postulando però, la guerra civile, quale condizione preliminare a quella salvezza. Così facendo egli percepisce una possibilità di pensiero idealtipico e postula un modo di agire allo stesso tempo idealtipico. *"Alla ben chiara concezione dei socialisti che, per quanto potesse richiamarsi a Hegel e al suo concetto di realizzazione, agli atti pratici si rifaceva a una fase molto anteriore a Hegel, una fase anteriore a ogni filosofia, volendo riportare l'umanità a una felice esistenza familiare secondo il modello della gens preistorica, senza però riuscire a nascondere la propria ostilità verso la complessità, la mediazione, la libertà individuale e la grandezza"*.¹⁴³ A tale concezione Nietzsche vuole opporre una concezione non meno radicale che mira ugualmente all'annientamento: la concezione di un annientamento biologico e insieme "storico-filosofico", che, sebbene chiaramente legato da un nesso causale al concetto originario dell'annientamento sociale, al tempo stesso non è interamente derivabile da esso. Per Nolte quindi, egli diviene il profeta di una *"guerra civile mondiale"*, che inizialmente sarebbe comunque una *"guerra civile europea"*.¹⁴⁴

E' indubbio, precisa lo storico, che la guerra civile che Nietzsche intende non è affatto una "guerra spirituale", come fanno credere oggi alcuni suoi interpreti. Ciò nonostante, sottolinea Nolte, egli, in una fase tarda divenuto profeta di una guerra civile senza precedenti e al tempo stesso protagonista

¹⁴² La tesi di Nolte sostiene che Nietzsche fu il primo – nella sua tarda filosofia – che compì effettivamente il tentativo di fondare un "contromovimento" per superare la situazione di crisi in cui versa l'uomo e che cercò, coerentemente, di passare alla "praxis", cioè di creare quel "partito della vita" cui Nolte ama far riferimento. Quando giunse a tale conclusione attraverso un accurato approfondimento, a partire dall'analisi delle opere *"L'anticristo"* e *"Ecce Homo"*, fino agli ultimi lavori, scritti nei mesi precedenti il crollo.

"Io porto la guerra. Non tra popolo e popolo [...]. Non tra i ceti [...]. Io porto una guerra che passa attraverso tutti questi casi assurdi come popolo, ceto, razza, professione, educazione, istruzione: una guerra come tra l'ascesa e il declino, tra volontà di vita e sete di vendetta contro la vita, tra probità e perfida bugiarderia [...]" (Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 451).

¹⁴³ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 98.

¹⁴⁴ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 99.

di un “autoannientamento senza pietà”, rimase, nei suoi pensieri un filosofo e nei suoi sentimenti il contrario di un annientatore; fu questo il punto finale del suo crollo.

E’, successivamente a queste considerazioni che, Nolte, illustra la sua posizione riguardo a ciò che egli stesso definisce, la vera “anima” dello *Zarathustra*: l’apparizione del concetto di “volontà di potenza” e la teoria dell’ “eterno ritorno dell’identico”, in particolare nei capitoli “*La visione e l’enigma*” e “*Il convalescente*”, cui Heidegger ha dedicato, a suo modo di vedere, una penetrante interpretazione.

Le teorie della volontà di potenza e dell’eterno ritorno devono, afferma Nolte, essere considerate un’unica, enigmatica, unità non per renderne univoche le ambiguità ma per mostrare l’ambiguità interna di un concetto così centrale. Se c’è un luogo dove è possibile rilevare il “problema filosofico nietzscheano”, è proprio questo.

Nell’affrontare tale esame egli, cerca di analizzare il significato che Nietzsche assegna al concetto di “vita”, presentato come il più importante e continuamente ricorrente ma, allo stesso tempo, tanto contraddittorio tramite il suo rapporto con il ruolo della “conoscenza”.¹⁴⁵ Proprio quest’ultima, non si identifica con l’intelletto, né è fondata solo su di esso, poiché l’intelletto semplifica costantemente il mondo e in tal modo lo falsifica “*producendo cose, numeri, linee, rappresentazioni spaziali, rendendo così la vita vivibile*”¹⁴⁶; ma la conoscenza giunge alla convinzione che tutto questo non esista realmente.

“Non vi è materia, spazio (actio in distans), forma, corpo, anima. Non vi è creazione, onniscienza – Dio: anzi neppure l’uomo esiste”.¹⁴⁷

¹⁴⁵ “L’umanità ha nella conoscenza un bel mezzo per il suo declino. [oppure] [...] verità come dovere incondizionato di annientare ostilmente il mondo. [...] Senza la non verità né società né cultura. [...] La verità uccide – certo, uccide se stessa (in quanto riconosce che il suo fondamento è l’errore)”. (Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 239).

¹⁴⁶ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 244.

¹⁴⁷ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 244.

Questa potrebbe sembrare, nell'ottica nolteiana, l'ultima ed estrema conseguenza della teoria della conoscenza di Nietzsche: lo scetticismo totale e il nichilismo, che renderebbe naturalmente impossibile ogni discorso di "volontà di potenza", "eterno ritorno", e persino di "mondo dionisiaco". Nietzsche continua a rifiutare questa conseguenza o semplicemente la trascura. Quando afferma che il male deve essere conservato, questa asserzione ha lo stesso significato di quando oggi, pubblicamente, si dice che la natura deve essere difesa. Ciò che una volta era del tutto ovvio, rientra oggi nell'ambito della preoccupazione; ciò presuppone, però, che vi sia una forza da cui è minacciato. Secondo Nolte, la forza che mette in pericolo il male, necessario alla vita, viene da Nietzsche individuata, nel suo ultimo periodo, nella morale, e questa morale è strettamente collegata con l'idealismo platonico-cristiano, che aspira a una posizione al di sopra della vita. Una salvezza ci può essere, quindi, soltanto nel completo risolversi, delle aspirazioni dell'uomo in questa vita, e qui si potrebbe cercare *una* delle origini del concetto di "eterno ritorno".

Questa concezione sbarrava ogni via di fuga verso un mondo "assoluto" e verso qualsiasi "al di là", verso quello che si potrebbe definire un "tribunale dell'essere". Soltanto allora, continua Nolte nella sua interpretazione, la conoscenza del filosofo potrà diventare un "creare" analogo al creare dell'artista, una forma superiore della "volontà di potenza" in grado di definire il carattere del "superuomo". Ma che cosa deve "creare" il superuomo se lo stesso creare, come anche il male, vengono messi in pericolo da una misteriosa facoltà umana che Nietzsche chiama prevalentemente morale ed equipara alla decadenza?

"Se ci fosse una morale assoluta essa richiederebbe di seguire incondizionatamente la verità: di conseguenza che io e gli uomini si vada a fondo in essa – questo è il mio interesse all'annientamento della morale".¹⁴⁸

¹⁴⁸ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 245.

Il creare più alto dovrebbe essere l'annientamento della morale, e quest'ultimo è per Nietzsche, nient'altro che il pensiero:

*“Noi troviamo come il più forte e continuamente esercitato a tutti i livelli della vita il pensiero, in ogni percepire e apparente partire [...] esso tiranneggia a lungo andare tutte le altre forze. Esso diviene infine la passione in sé”.*¹⁴⁹

In questo potrebbe nascere, nell'idea nolteana, il vero interrogativo di Nietzsche: come può essere salvato l'uomo da ciò che nell'uomo è più forte? Questo, può a sua volta essere suddiviso in due interrogativi che vibrano costantemente insieme: come può essere conservata la cultura nonostante il continuo progredire della scientificità? Come può essere conservata la vita vivente, la vita in sé piena di tensione, di fronte alla decadenza, alla riduzione alla mediocrità e al declino della vitalità? Il concetto culturale e biologico di vita sono in Nietzsche strettamente collegati tra loro, tuttavia non sono identici.

Nolte arriva ad affermare che è possibile evidenziare, nel “contromovimento” voluto da Nietzsche, qualcosa di positivo e qualcosa di negativo.

Evidentemente, Nietzsche, riteneva possibile porre nuovi valori e con ciò superare il pericolo di una perdita di senso di tutte le cose “*Colui che determina i valori e dirige la volontà di millenni, così dirigendo le nature superiori, è l'uomo superiore*”; ma, si chiede Nolte, può veramente produrre nuovi valori, nuovo senso, il “superuomo filosofico”? Se egli tentasse di annullare le grandi illusioni già incorporate, distruggerebbe anche l'umanità.

La dottrina dell'eterno ritorno non significa altro che la volontà di trovare il senso nell'assurdo stesso e di rendere proprio quello utile per una crescita della vita. Una delle più grandi bugie è

¹⁴⁹ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 245.

“l’uguaglianza degli uomini”¹⁵⁰; essa, deve essere cancellata, oppure conservata e resa base di una forma superiore di esistenza. La via d’uscita più frequentemente scelta è l’affermazione aperta del “diveniente, del mondo apparente” che in quanto “unico” e prosciolto dalla sentenza della morale, deve essere divinizzato e approvato, per cui proprio ciò che è più effimero e caduco diviene il mondo superiore, “*Il seducente balenio dorato sul ventre del serpente della vita*”.¹⁵¹

*“E sapete anche cos’è per me il mondo? [...] un mostro di forza, senza principio e senza fine [...] come giuoco di forze e onde di forza esso è in pari tempo uno e plurimo, [...] un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo mutamento, in perpetuo riflusso [...]: questo mio mondo dionisiaco del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso, questo mondo di mistero dalle doppie voluttà [...] – volete un nome per questo mondo? Una soluzione per tutti i suoi enigmi? [...] Questo mondo è la volontà di potenza – e nient’altro! E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient’altro!”*¹⁵²

Nolte ritiene, quindi, che all’interno di tale mondo ci sia un essere che provoca il proprio declino, un declino che non deriva propriamente dal gioco delle forze, ma è dovuto al potere della negazione della vita (un potere che non dovrebbe esistere all’interno di questo mondo dionisiaco), che Nietzsche concepisce come pensiero e conoscenza, che si sforza di mettere in pratica qualcosa di innaturale, un mondo della morale, un mondo dei valori “antivitali”, “antidionisiaci” e vuol essere un “regno di Dio”.

¹⁵⁰ “ L’uguaglianza delle anime dinanzi a Dio, questa falsità, questo pretesto per le rancunes di tutte le anime ignobili, la materia esplosiva di questo concetto che finì per diventare rivoluzione, idea moderna e principio di decadenza dell’intero ordine sociale – è dinamite cristiana [...]. Definisco il cristianesimo l’unica grande maledizione, l’unica grande e più intima depravazione, l’unico grande istinto della vendetta, per il quale nessun mezzo è abbastanza velenoso, furtivo, sotterraneo, meschino – lo definisco l’unica immortale macchia d’infamia dell’umanità” (Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 93).

¹⁵¹ Nolte, E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni Editore, Firenze 1991, cit., p. 246.

¹⁵² Nietzsche, F.W., *La volontà di potenza*, (1890), Adelphi Editore, Milano 1971, cit., p. 338.

Ora, a questo enigmatico “assolutismo”, in un mondo che soltanto come totalità è assoluto, Nietzsche contrappone non la richiesta della riduzione e conservazione del molteplice, ma il principio altrettanto assoluto, del “contro-annientamento”, di quell’organizzazione della guarigione che, con “*l’annientamento di milioni di malriusciti*” rende di nuovo possibile sulla terra quell’*eccesso di vita* che ha nella rinascita della tragedia la sua forma più alta. Ma per il giovane Nietzsche la tragedia non era un mero riflesso del mondo dionisiaco, bensì un limitarsi reciproco di principi contrapposti, quindi un anti-assolutismo, e se la nuova verità è l’esatto contrario di quella antica verità assoluta, cristiana, platonica, che viene ora riconosciuta come la forma di menzogna più malvagia, allora essa, continua Nolte, in quanto semplice rovesciamento è un “assolutismo”. Perciò il pensiero dell’eterno ritorno è solo un disperato tentativo di uscita da una situazione che Nietzsche cercava di cogliere con varie impostazioni concettuali e che si potrebbe caratterizzare con un concetto da lui mai usato: la *trascendenza* nell’uomo in quanto sua più intima essenza, che si articola prima di tutto nel pensiero, ha prodotto nel presente un tale grado di astrazione pratica, di possibilità d’azioni scientifiche e tecnico-sociali, da minacciare, per Nolte, sia l’odierna cultura, che l’esistenza fisica dell’uomo.

Nolte, ritiene quindi, che tutto il pensiero moderno ruota attorno alla possibilità di reazione, attorno alle vie della salvezza. Egli identifica due possibilità estreme di pensiero: una è quella “ottimistico-ingenua”, che ritiene, con la liquidazione di certe strutture, di restituire all’intera umanità quell’esistenza pacificata e priva di conflitti cui disponeva nel suo periodo preistorico. La possibilità opposta è quella di Nietzsche, che rivela una ben più profonda conoscenza della “vita” e della “verità”, ma che, come abbiamo visto, nei suoi principi pratici è molto più forzata e abbandonata a se stessa.

Nolte conclude la sua analisi sul pensiero nietzscheano sostenendo che, se ora o in futuro si deve pensare a qualcosa di nuovo occorre percorrere una via intermedia che non è necessariamente qualcosa di mediocre e che dovrebbe aver incorporato tanto il pensiero di Nietzsche quanto quello di Marx.

CONCLUSIONI

“Il pensiero più difficile”

*“Il pensiero dell’eterno ritorno è il pensiero più difficile sia in rapporto a ciò che in esso si deve pensare, cioè l’ente nella sua totalità, sia in rapporto allo stesso soggetto pensante”.*¹⁵³

Come si è potuto notare nel corso di questa esposizione, il pensiero di Nietzsche viene considerato, alla luce di una prospettiva heideggeriana, come destino. Di conseguenza esso rientra nell’ambito dell’essere, poiché l’essere è un “accadimento”, un “necessario” accadere, in quanto, come tale non può non accadere. Tuttavia la dimensione dell’essere di Nietzsche, essendo ancora legata alla dimensione di “valore”, non riesce a superare l’orizzonte ontico di questa, rimanendo così ancora chiusa nelle maglie della metafisica occidentale.¹⁵⁴

Ciò che Nietzsche definisce come “volontà di potenza” e che coinvolge tutto l’ente in quanto è ed è così com’è, lega, questa sua affermazione che parte da “volontà”, ad un inaccettabile residuo di hegelismo inteso come una realtà in cui tutti gli enti di natura sono caratterizzati dalla dimensione dell’essere (identità tra soggetto e oggetto).

Nell’analisi del pensiero del filosofo tedesco, possiamo rilevare che Heidegger concorda in certo modo con Nietzsche quando sostiene la tesi che, il nichilismo, non sia solo un fenomeno esistenziale ma in primo luogo un fenomeno storico. All’interno di quest’ottica, si può sottolineare la distinzione del nichilismo heideggeriano rispetto a quello nietzscheano, dato che Heidegger mette a fuoco la storicità del nichilismo a partire dalla storia della metafisica.

La speculazione heideggeriana scava più a fondo in quanto non considera solo la storia del pensiero metafisico a partire dai suoi rappresentanti ma a partire dalla storicità stessa dell’essere. La

¹⁵³ Heidegger, M., *Nietzsche* (1961), Adelphi Editore, Milano 1995, cit., p. 276.

¹⁵⁴ “*La Grundfrage (domanda fondamentale) rimane estranea a Nietzsche come alla storia del pensiero prima di lui*”. (Heidegger, M., *Nietzsche* (1961), Adelphi Editore, Milano 1995, cit., p. 80).

concezione dell'essere-nulla di Heidegger non esprime solo il sottrarsi dell'essere a ogni tentativo di rappresentazione, come sostenuto dallo stesso Nietzsche, ma esprime il “necessario” sottrarsi dell'essere a ogni rappresentazione. Questa “necessità” non può essere del tutto chiarita nel destino dell'uomo, in quanto riguarda lo stesso destino dell'essere. Quando Heidegger afferma che l'essere si dà ed è “necessario” che si dia, egli intende che nel darsi si sottrae come essere per mostrarsi come ente. La verità dell'essere si rivela così a un tempo come disvelamento e come nascondimento. Questa verità dell'essere sfugge al pensiero metafisico e non viene colta in tutta la sua profondità dal pensiero nietzscheano. La storia dell'essere, come la considera Heidegger, si rivela così come la storia della dimenticanza dell'essere. Quest'assenza si precisa come dimenticanza della distinzione dell'essere rispetto all'ente. In altre parole, tale assenza si precisa come dimenticanza della differenza ontologica. Il darsi dell'essere, o meglio il necessario darsi dell'essere, viene colto nel pensiero metafisico solo nel suo aspetto di presenza, sottraendosi così come essere per rivelarsi come ente. Dell'essere viene colto solo l'aspetto di disvelamento e non la dinamica polare di disvelamento e nascondimento ad un tempo.

Nonostante Nietzsche parli di un capovolgimento della rappresentazione classica dell'essere, non è riuscito a superarne del tutto la sua dimensione, tipica della metafisica tradizionale avendo legato il nichilismo alla rappresentazione dell'essere-nulla. Spostando il fondamento dei valori dal mondo sovrasensibile al mondo sensibile, Nietzsche considera in fondo l'essere ancora come valore e quindi come ciò che può essere rappresentato.

Sarà proprio la prospettiva di Heidegger che, nel secondo periodo del suo pensiero, metterà in luce gli aspetti dell'*hegelismo nietzscheano*, cercando di liberarne l'ontologia.

Il proposito heideggeriano è oltrepassare questo “limite” del pensiero di Nietzsche attraverso il *perfectissimum* parmenideo, riproponendo la filosofia come ontologia nella quale tutti gli enti di natura hanno uno stesso punto di partenza (*phýsis* greca).

Concludendo, si può sostenere che il “*pensiero dei pensieri*” nietzscheano, all'interno di una prospettiva heideggeriana (che ne ha fornito una chiave interpretativa), ponendoci di fronte al

rapporto di fondo tra essere e nulla, ci mostra il fondamento ultimo dell'esistenza. Affrontare un'analisi di questo pensiero non vuol dire tanto trattare di una corrente filosofica contemporanea accanto ad altre, quanto mettere a nudo il problema di fondo che riguarda ogni uomo, il problema del senso dell'esistere umano.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Friedrich Wilhelm Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Die Geburt der Tragödie* (La nascita della tragedia dallo spirito della musica ovvero Grecità e pessimismo), 1872, Adelphi Editore, Milano 1972.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Considerazioni inattuali), 1876, Adelphi Editore, Milano 1975.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Menschliches, Allzumenschliches* (Umano, troppo umano), 1878, Adelphi Editore, Milano 1962.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Morgenröte* (Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali), 1881, Adelphi Editore, Milano 1964.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Die fröhliche Wissenschaft* (La gaia scienza), 1882, Adelphi Editore, Milano 1967.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Also sprach Zarathustra* (Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno), 1885, Adelphi Editore, Milano 1968.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Jenseits von Gut und Böse* (Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire), 1886, Adelphi Editore, Milano 1968.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Zur Genealogie der Moral* (La genealogia della morale), 1887, Adelphi Editore, Milano 1972.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Frammenti postumi*, 1887-88, Adelphi Editore, Milano 1964.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Concetto di decadenza*, Frammenti, 1888, Adelphi Editore, Milano 1967.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Der Fall Wagner* (Il caso Wagner), 1888, Adelphi Editore, Milano 1970.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Götzen-Dämmerung* (Il crepuscolo degli idoli, ovvero Come filosofare a colpi di martello), 1888, Adelphi Editore, Milano 1970.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Der Antichrist* (L'anticristo), 1888, Adelphi Editore, Milano 1970.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Nietzsche contra Wagner* (Nietzsche contro Wagner), 1888, Adelphi Editore, Milano 1970.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Ecce Homo*, 1889, Adelphi Editore, Milano 1970.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Der Wille zur Macht* (Volontà di Potenza), 1890, Adelphi Editore, Milano 1971.

Opere di Martin Heidegger:

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), tr. It. di Pietro Chiodi (Essere e tempo), Longanesi Editore, Milano 1971.

HEIDEGGER, Martin, *L'essenza della verità* (1967), tr. it. di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Lettera sull' "umanismo"* (1967), tr. it. di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano 2002.

HEIDEGGER, Martin, *La questione dell'essere* (1967), tr. it. di Franco Volpi, Adelphi Editore, Milano 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik* (1966), tr. It. G. Masi (Introduzione alla metafisica), Mursia Editore, Milano 1968.

HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze* (1957), trad. it. Gianni Vattimo, Mursia Editore, Milano 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Gelassenheit* (1959), tr. It. A. Fabris (L'abbandono), Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.

HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zur Sprache* (1959), tr. it. A. Coracciolo e M. Coracciolo Perotti, (In Cammino verso il Linguaggio), Mursia Editore, Milano 1993.

HEIDEGGER, Martin, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe* (1987), tr. It. A. Giugliano (Seminari di Zollikon), Guida, Napoli 1991.

HEIDEGGER, Martin, *La volontà di potenza come arte in Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi (Nietzsche), Adelphi Editore, Milano 1994.

HEIDEGGER, Martin, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi (Nietzsche), Adelphi Editore, Milano 1994.

HEIDEGGER, Martin, *Der europäische Nihilismus* (1961), a cura di F. Volpi (Il nichilismo europeo), Giulio Einaudi Editore, Torino 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* (1961), Adelphi Editore, Milano 1995.

Opere di Karl Löwith:

LÖWITH, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935), (Nietzsche e l'eterno ritorno), Laterza Editrice, Roma-Bari 1982.

LÖWITH, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), (Da Hegel a Nietzsche), Giulio Einaudi Editore, Torino 1949.

LÖWITH, Karl, *Significato e fine della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1998.

LÖWITH, Karl, *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit* (1960), (Saggi su Heidegger), Giulio Einaudi Editore, Torino 1966.

LÖWITH, Karl, *Der europäische Nihilismus*, (Il nichilismo europeo), trad. it. di Carlo Galli, Laterza, Bari 2006.

LÖWITH, Karl, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1966), (Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche), trad. it. di Orlando Franceschelli, Donzelli Editore, Roma 2000.

Opere di Ernst Nolte:

NOLTE, Ernst, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française - Italienischer Faschismus – Nationalsozialismus* (1963), (Il fascismo nella sua epoca o I tre volti del fascismo),

NOLTE, Ernst, *Die Krise des liberalen Systems und die faschistischen Bewegungen* (1968), (La crisi dei regimi liberali e i movimenti fascisti),

NOLTE, Ernst, *Deutschland und der Kalte Krieg* (1974), (La Germania e la Guerra Fredda),

NOLTE, Ernst, *Marxismus und Industrielle Revolution* (1983), (Marxismo e Rivoluzione industriale),

NOLTE, Ernst, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus* (1989), (La guerra civile europea, 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo),

NOLTE, Ernst, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, 1990 (Nietzsche e il nietzscheanesimo), Sansoni Editore, Firenze 1991.

Altre Opere:

BAÜMLER, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig, (1931), traduzione italiana a cura di I. Strockner et al., *Nietzsche filosofo e politico*, Lupa Capitolina, Padova 1983.

BOURGET, Paul, *Essais de psychologie contemporaine* (1883), Bompiani Editore, Milano 1947.

COLLI, Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.

COLLI, Giorgio, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi Editore, Milano 1980.

FINK, Eugen, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1993.

JÜNGER, Ernst, *Über die Linie* (Oltre la linea), (1951) traduzione e introduzione a cura di F. Volpi, Adelphi Editore, Milano 2004.

MAINLANDER, P.B., *La filosofia della redenzione* (1876),

PENZO, Giorgio, *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione hiedeggeriana*, Patron Editore, Bologna 1976.

TURGENEV, I.S., *Padri e figli* (1862), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1969.

VOEGELIN, Eric, *Anni di guerra*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2001.

VOLPI, Franco, *Il Nichilismo*, Editori Laterza, Roma 1996.