

DELLO STESSO AUTORE:

Destino della necessità

Essenza del nichilismo

Heidegger e la metafisica

Il giogo

Il parricidio mancato

La struttura originaria

La tendenza fondamentale del nostro tempo

Legge e caso

Oltre il linguaggio

Studi di filosofia della prassi

Tautótēs

Emanuele Severino

L'ANELLO DEL RITORNO



ADELPHI EDIZIONI

AVVERTENZA

Per gli scritti di Nietzsche si è fatto riferimento a *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1967-. Per la traduzione italiana dei testi ci si è avvalsi, a volte con qualche variazione, delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1964-. Si è tenuto inoltre presente – anche qui con qualche libertà – Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche, nuova edizione italiana a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Bompiani, Milano, 1992.

Per le *Opere* di Nietzsche si è utilizzata la sigla OFN. Nel caso dei frammenti postumi, il numero romano maiuscolo indica il volume, quello in maiuscoletto il tomo, il numero arabo il frammento.

INTRODUZIONE

Nella sua *essenza* la filosofia contemporanea è la distruzione *inevitabile* della tradizione filosofica e dell'intera tradizione dell'Occidente. Il pensiero di Nietzsche – insieme a quello di Leopardi e di Gentile – è uno dei pochi grandi protagonisti di questa distruzione (cfr. E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano, 1985, cap. I: «Nietzsche e il romanticismo»; *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano, 1990; *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano, 1997; *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992, parte II, cap. I: «Nietzsche e Gentile»). Non solo. Contrariamente ad ogni apparenza, *anche* la dottrina di Nietzsche dell'eterno ritorno dell'uguale appartiene *necessariamente* all'essenza della filosofia contemporanea; ossia ne è un tratto – e insieme un punto di arrivo, un culmine – a sua volta inevitabile.

Il senso autentico della inevitabilità e necessità della distruzione della tradizione dell'Occidente non deve essere perduto di vista (ed è costantemente indicato in quelli, tra i miei scritti, che intendono mostrare la struttura essenziale della «storia dell'Occidente»); e questo libro si rivolge alla dottrina di Nietzsche dell'eterno ritorno proprio per portarne alla luce l'inevitabilità e ne-

cessità, ossia per mostrare la connessione necessaria tra la distruzione inevitabile della tradizione occidentale e la dottrina dell'eterno ritorno.

Procediamo dunque lungo una direzione radicalmente diversa rispetto a tutte le altre interpretazioni dell'eterno ritorno, che vedono in questa dottrina o un corpo estraneo alla filosofia di Nietzsche o un problema insoluto; e che dunque rimangono *al di sotto* del pensiero che esse intendono interpretare – e pertanto sono più o meno eccentriche rispetto all'essenza del pensiero contemporaneo.

Ma anche la distanza da queste interpretazioni deve essere intesa in modo adeguato. La filosofia contemporanea, nella sua essenza, distrugge inevitabilmente la tradizione occidentale perché mostra l'impossibilità di *ogni* immutabile e di *ogni* eterno e dunque di *ogni* verità immutabile ed eterna. Il *divenire* è la totalità dell'essente. Sennonché la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale è l'affermazione di una forma di eternità. La *contraddizione* tra questa dottrina e l'essenza della filosofia contemporanea è pienamente visibile e non aggirabile. Non occorre, per scorgerla, una riflessione particolarmente profonda. A questo punto, la maggior parte delle interpretazioni di tale dottrina concludono dicendo che dunque il pensiero di Nietzsche, nel suo insieme, si risolve appunto in una contraddizione. (Altre, ne indeboliscono il significato sino, a volte, a far diventare l'«eterno ritorno» un sinonimo di «divenire» che è sempre un modo di sbarazzarsi del concetto dell'eterno ritorno). Ed è una conclusione inadeguata, perché non solo non tenta di risolvere, ma non si pone nemmeno il problema dei *motivi* che hanno spinto il pensiero di Nietzsche in questo vicolo cieco.

Ha quindi ragione Heidegger a non volersi fermare di fronte a questa troppo vistosa incoerenza del pensiero di Nietzsche e ad andare alla ricerca dei legami che uniscono la dottrina dell'eterno ritorno alle altre figure fondamentali di tale pensiero e in particolare alla volontà di potenza (cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, 1961; trad. it., Adelphi, Milano, 1994). Sennonché anche questa ricerca è un «sentiero interrotto». Per Nietzsche l'eterno ritorno è «la vetta della contemplazione» (*Gipfel der Be-*

trachtung, OFN, VIII, 1, fr. 7[54]), il culmine a cui il pensiero deve giungere. E Heidegger commenta: «Ma questa vetta non s'innalza con contorni chiari e definiti», bensì «rimane avvolta in dense nuvole: non soltanto per noi, ma anche per il pensiero più grave di Nietzsche ... La cosa stessa che prende il nome di "eterno ritorno delle stesse cose" è avvolta in un'oscurità di fronte a cui persino Nietzsche dovette indietreggiare spaventato» (*Was heisst Denken*, 1954; trad. it. *Che cosa significa pensare*, SugarCo, Milano, vol. I, 1978, p. 100).

Ma Nietzsche può indietreggiare spaventato di fronte all'oscurità dell'eterno ritorno solo se si trova a camminare su una via che lo conduce *necessariamente e inevitabilmente* dinanzi a quell'oscurità. Se una via può essere evitata, perché ci si dovrebbe atterrire di fronte allo spettacolo a cui essa conduce? Il terrore che si prevede di dover provare al termine di una strada evitabile non è il terrore che si prova realmente al termine di un cammino inevitabile. Il cammino lungo il quale il pensiero di Nietzsche procede conduce *inevitabilmente* dalla distruzione di ogni immutabile e di ogni eterno all'affermazione dell'eternità che è propria dell'eterno ritorno. È dunque la certezza che il divenire coincide con la totalità dell'essente a indietreggiare spaventata di fronte alla scoperta di essere *necessariamente* legata alla propria negazione, ossia all'eternità che è propria dell'eterno ritorno. Le dense nubi e l'oscurità che avvolgono la «vetta della contemplazione» sono costituite innanzitutto dalla necessità e dall'inevitabilità del sentiero che conduce alla vetta.

Subito prima di nominare la «vetta della contemplazione», il testo dice: «Che *tutto ritorni* è l'estrema *approssimazione del mondo del divenire al mondo dell'essere*» (*dass Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*, OFN, VIII, 1, fr. 7[54]). Nel linguaggio di Nietzsche, «essere» significa qui l'ente che è immutabile ed eterno. Ciò che ritorna è ciò che si è allontanato andando nel nulla; e dunque è ciò che diviene. Il ritornare di tutto l'ente non può essere qualcosa di assolutamente identico all'immutabilità e eternità dell'ente, e tuttavia è l'«estrema approssimazione», la vici-

nanza estrema del divenire all'eterno. In questo passo Nietzsche non rende esplicito in che consista tale carattere *estremo* della vicinanza del divenire e dell'eterno; però, dopo qualche capoverso, parla del «divenire» come «negazione di sé, superamento di sé» (*Selbstverneinen, Sich-selbst-Überwinden*); e tale negazione e superamento di sé è il culmine della vicinanza estrema in cui il divenire si porta rispetto all'eterno: è appunto quel cammino inevitabile lungo il quale viene alla luce il legame necessario che unisce il non eterno e l'eterno, ossia il «mondo del divenire» (cioè il divenire, inteso come totalità dell'essere) e il «mondo dell'essere».

E tuttavia, come può un legame necessario mostrare che l'eterno appartiene all'essenza del divenire? ossia che qualcosa appartiene all'essenza del proprio opposto? Qualcosa *non è* la propria negazione. Nonostante la critica al principio di non contraddizione, nemmeno per Nietzsche il divenire è assolutamente identico all'eterno. Mostrare il contenuto determinato del legame necessario che nel pensiero di Nietzsche unisce il divenire e l'eterno è il compito centrale di questo libro. Ma intanto, se questo legame esiste, è necessario affermare che il «divenire» (in quanto tale e dunque anche in quanto totalità dell'ente) è un concetto *in se stesso contraddittorio*. Solo un pensiero in se stesso antinomico può implicare necessariamente la propria negazione. La filosofia di Nietzsche porta alla luce questa abissale contraddizione, questa abissale oscurità, «di fronte a cui persino Nietzsche dovette indietreggiare spaventato».

Il pensiero di Nietzsche porta dunque alla luce questa implicazione essenziale:

L'esistenza del divenire è immediatamente evidente (cap. I); la sua affermazione è il fondamento originario della verità autentica. Il divenire *in quanto tale* implica necessariamente il divenire *di tutte le cose*, cioè della totalità dell'ente – ossia implica necessariamente l'inesistenza di ogni eterno e di ogni immutabile (cap. II). Nell'affermazione di questa inesistenza consiste l'essenza della «morte di Dio». La negazione di ogni eterno e di ogni immutabile implica necessariamente (in base alla fondazione

che verrà indicata nei capp. v sgg.) l'eterno ritorno di tutte le cose. Il pensiero di Nietzsche mostra che l'eterno ritorno di ogni cosa è l'unico senso possibile dell'eternità. Tuttavia l'eterno ritorno è pur sempre una forma di eternità – una forma di quell'eternità che l'evidenza del divenire esclude totalmente. L'inesistenza di ogni eterno implica quindi necessariamente l'eternità dell'eterno ritorno di tutte le cose: il divenire di tutte le cose implica necessariamente l'eternità dell'eterno ritorno di tutte le cose. Il divenire è cioè in se stesso un'antinomia; il senso del divenire è essenzialmente antinomico.

Nell'implicazione essenziale qui sopra indicata, l'«implicare» è l'«essere». Questo significa che per Nietzsche il divenire in quanto tale è necessariamente il divenire di tutte le cose – e pertanto è la negazione di ogni eterno e di ogni immutabile –; e il divenire di tutte le cose è necessariamente l'eterno ritorno di tutte le cose; e pertanto è necessariamente l'eternità di tutte le cose: «tutto è eterno, indivenuto» (*alles ist ewig, ungeworden*, OFN, V, II, fr. 11[157]). Il divenire di ogni ente è necessariamente l'eternità di ogni ente: in quanto tale, il divenire di ogni ente è necessariamente il non divenire di ogni ente.

Inteso come totalità dell'ente, il divenire implica necessariamente l'eternità dell'eterno ritorno. Ma questa implicazione è radicalmente diversa dall'implicazione per la quale la *tradizione metafisica* intende mostrare che se il divenire coincidesse col Tutto il concetto del divenire sarebbe in se stesso contraddittorio, e che dunque, per togliere questa contraddizione, è necessario negare la coincidenza del divenire e della totalità dell'ente e pertanto è necessario affermare che al di là o nel cuore del divenire esiste l'eterno. Questa implicazione metafisica è radicalmente diversa dall'implicazione dell'eterno ritorno (ossia dall'implicazione che nel pensiero di Nietzsche unisce il divenire, inteso come totalità dell'ente, all'eternità dell'eterno ritorno), perché il pensiero di Nietzsche appartiene all'essenza della filosofia contemporanea, ossia alla forza che determina la distruzione *inevitabile* di ogni eterno; sì che è proprio questa distruzione di ogni eterno, ossia è proprio l'affermazione che il divenire è il

Tutto, a implicare necessariamente quella forma di eterno che è l'eterno ritorno dell'uguale.

Ma, ancora una volta, questo è possibile solo perché è il divenire in quanto tale, e dunque in quanto totalità dell'ente, ad essere un concetto in se stesso contraddittorio – il divenire, così come è inteso a partire dai Greci e lungo l'intera storia dell'Occidente, e dunque anche dal pensiero di Nietzsche. Tale pensiero, come ogni altro pensiero dell'Occidente, non può riuscire a scorgere la contraddizione essenziale e fondamentale del divenire, la follia estrema dell'Occidente, che l'Occidente nasconde a se stesso (cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia, 1972; nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano, 1982; *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980; *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995). E tuttavia i pensatori dell'Occidente che, come Nietzsche, più si spingono innanzi nella comprensione del senso del divenire, finiscono con l'imbattersi nelle grandiose conseguenze antinomiche che scaturiscono dalla contraddizione essenziale e fondamentale di questo senso – cioè dalla follia estrema – e di fronte alle quali essi debbono indietreggiare atterriti, perché tali conseguenze richiedono l'abbandono di ciò che per l'Occidente è l'evidenza suprema e indiscutibile: il divenire dell'ente, il suo oscillare tra l'essere e il nulla.

È dunque scontato che anche le interpretazioni che la cultura occidentale fornisce della dottrina di Nietzsche dell'eterno ritorno dell'uguale siano incapaci di scorgere la contraddizione essenziale – la Follia essenziale – del senso del divenire che domina l'intera storia dell'Occidente: sia quelle che vedono in tale dottrina una contraddizione rispetto alla distruzione, presente nel pensiero di Nietzsche, di ogni immutabile ed eterno; sia quelle che vedono nella contraddizione a cui tale dottrina dà luogo una oscurità più o meno definitivamente insondabile. Anche queste interpretazioni sono completamente avvolte dalla contraddizione essenziale del senso greco del divenire e quindi riescono sì a scorgere le contraddizioni e le antinomie che provengono dalla contraddizione essenziale, ma non possono scorgere tale contraddizione; pretendono di far luce sulle consequen-

ze, senza poter illuminare la loro radice; si illudono di sottrarre il pensiero di Nietzsche alla contraddizione, rimanendo all'interno dell'essenza stessa della contraddizione essenziale dell'Occidente.

Tale contraddizione – la contraddizione, la Follia essenziale e fondamentale del divenire – può essere scorta soltanto dal pensiero che già da sempre si mantiene non solo al di fuori della fede greca e occidentale nel divenire, ma anche di quella forma più ampia e più originaria della fede nel divenire che è la fede nel divenir altro e che quindi precede la stessa fede nel divenire da cui prende inizio la storia dell'Occidente (cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit.; *Tautótēs*, cit.). Nella storia dell'Occidente, la contraddizione essenziale e fondamentale del divenire – essenzialmente nascosta alla coscienza che l'Occidente ha di se stesso – è l'identificazione dell'essente e del niente. In questa identificazione consiste il senso autentico del *nichilismo*, ossia della dimensione che domina ogni tentativo – come appunto quello di Nietzsche, e poi di Heidegger – di oltrepassare il «nichilismo», quale si presenta all'interno della coscienza che l'Occidente ha di se stesso, rimanendo all'interno della fede nel divenire, cioè all'interno del *nichilismo*.

«Dio è morto». A partire da Heidegger, si tende spesso, e anche oggi, a ridurre la forza di questa affermazione. Il che, dunque, non accade soltanto agli avversari di Nietzsche, ma anche a coloro che procedono lungo la sua scia. A partire da Heidegger, si sostiene che Nietzsche non ha voluto «dimostrare» o «fondare» qualcosa come l'inesistenza di Dio – non ha voluto «dimostrare» che la realtà è fatta in modo da escludere da sé Dio –, ma ha inteso «constatare» che gli uomini non hanno più bisogno di Dio e non credono più nella sua esistenza. Ma, si aggiunge, l'apparente limitatezza di questo atteggiamento è estremamente preziosa, perché una filosofia che, come quella di Nietzsche, nega ogni verità in sé, ogni «mondo "vero"» esistente al di là delle prospettive sempre mutevoli dell'uomo, non può pensare che l'inesistenza di Dio sia una verità in sé, una proprietà che caratterizzerebbe un presunto «mondo "vero"», e dunque qualcosa di «di-

mostrabile» e «fondabile». Anche la dottrina della morte di Dio – e dell'eterno ritorno – è una «prospettiva».

Nietzsche ha fornito qualche occasione a questo modo di interpretarlo. Ma ha anche pensato qualcosa di essenzialmente più decisivo. Ha lasciato emergere la punta della montagna di ghiaccio che vaga nelle acque profonde della filosofia contemporanea e che è capace di far naufragare tutte le imbarcazioni di Dio, cioè tutte le forme della cultura e della civiltà tradizionale. Gli stessi protagonisti della filosofia contemporanea sono quasi sempre incapaci di scorgere la montagna che li sorregge e da cui parlano. La voce sommersa e potente della montagna si fa sentire nel linguaggio di pochi – innanzitutto Leopardi, dicevamo, e Nietzsche, e Gentile – e parla così: Il divenire del mondo, che nella sua forma più radicale coincide con la creatività dell'uomo, è l'evidenza e la verità suprema e inevitabile. Ma si tratta di capire che se esistesse un Essere immutabile, un Dio eterno, una verità definitiva, al di là del divenire, il divenire sarebbe solo un'apparenza, cioè non potrebbe esistere. Ma il divenire e la creatività umana sono la suprema evidenza; dunque non può esistere alcun Essere immutabile; dunque Dio è morto; è un morto che per millenni è stato creduto vivo.

Questa voce risuona nelle parole di Zarathustra: «Che cosa mai resterebbe da creare se gli dèi – esistessero!»: la creatività e il divenire dell'uomo non potrebbero esistere. «Dunque non vi sono dèi». «Dunque»: questo avverbio conclude la «dimostrazione», la fondazione che porta alla affermazione della morte di Dio.

Non ci si è mai resi conto (a parte qualche spunto, nemmeno nei miei scritti) che anche la dottrina dell'eterno ritorno di tutte le cose ha lo stesso intento della dottrina della morte di Dio: escludere, in nome dell'evidenza della creatività dell'uomo e del divenire, ogni Essere immutabile che, con la sua esistenza, smentirebbe e ridurrebbe a semplice apparenza tale evidenza. Una dottrina dell'eterno ritorno che, lungi dall'essere un corpo estraneo nel pensiero di Nietzsche, appartiene alla voce essenziale dell'Occidente e anzi le aggiunge un timbro

di straordinaria potenza. Riguarda il tempo; e propriamente il passato.

Tanto poco, dunque, la dottrina della morte di Dio è la semplice constatazione del fatto che la gente non crede più in Dio, quanto poco ha senso ritenere che la dottrina dell'eterno ritorno sia la semplice profezia del fatto che l'uomo finirà col non credere più nell'immodificabilità e irrevocabilità del passato – e d'altra parte quanto poco ha senso credere che Nietzsche non faccia che riproporre l'antica tesi metafisica dell'eterno ritorno.

Queste due dottrine poggiano invece sul Fondamento ultimo del pensiero occidentale: la fede nel divenire. A differenza di quanto molti dei suoi stessi esponenti ritengono, il pensiero contemporaneo non è uno scetticismo ingenuo che nega indiscriminatamente ogni «verità» e che quindi, per essere coerente, debba avere l'accorgimento di *non* presentare se stesso come «verità» – e quindi debba evitare di intendere come «verità», cioè come qualcosa di «fondato» e di «dimostrato», la dottrina della morte di Dio e la dottrina dell'eterno ritorno. Per la voce essenziale della filosofia contemporanea, la «verità» che non può esistere è quella che pretende di stare al di sopra del divenire del mondo; giacché l'esistenza del divenire è l'unica verità immutabile, e quest'unica verità è il Fondamento della dimostrazione invincibile con cui il pensiero contemporaneo spinge alla negazione di ogni immutabile, cioè di ogni Dio e di ogni passato immodificabile. E chi non crede più di essere impotente verso il passato è l'uomo che ha oltrepassato l'uomo – è il «super-uomo» – appunto perché sa che il divenire e la creatività del proprio volere sono il Fondamento, la verità originaria che esclude quella impotenza così come esclude ogni impotenza nei confronti di Dio.

«Tutto diviene e ritorna eternamente – a questo è *impossibile sfuggire*» (*alles wird und kehrt ewig wieder-entschlüpfen ist nicht möglich*, OFN, VII, 1/2, fr. 24[7], inverno 1883-1884). Questa «impossibilità» è la *necessità* di affermare, *insieme*, il divenire di tutte le cose e l'eterno ritorno di tutte le cose. Appunto per questo Nietzsche parla di «dimostrazione della dottrina» dell'eterno ritorno

(*ibid.*, fr. 24[4]). Poiché «è impossibile sfuggire» al divenire e all'eterno ritorno di tutte le cose, la «dimostrazione della dottrina» dell'eterno ritorno è un «pensiero vero» (OFN, VII, II, fr. 26[284], estate-autunno 1884) al quale è «impossibile sfuggire»; e questa impossibilità sussiste solo se «le sue premesse» sono «vere», cioè sono innanzitutto esse a presentarsi come ciò a cui «è impossibile sfuggire». Prospettando la propria indagine sulla dottrina dell'eterno ritorno, Nietzsche scrive appunto:

«Il pensiero dell'eterno ritorno: le sue premesse, che è necessario che siano vere, se il pensiero è vero» (*Der Gedanke: seine Voraussetzungen, welche wahr sein müssten, wenn er wahr ist, loc. cit.*).

Al centro delle «premesse vere» dell'eterno ritorno sta l'affermazione dell'indubitabile evidenza del divenire. C'è la dimostrazione dell'eterno ritorno, ma per il pensiero dell'Occidente non c'è e non può esserci una dimostrazione dell'esistenza del divenire. È *innanzitutto* l'evidenza del divenire ciò a cui non è possibile sfuggire.

Ma se non può esserci dimostrazione dell'esistenza del divenire c'è però la «dimostrazione» che *tutto* – ossia la *totalità* dell'ente – diviene. L'essenza di questa «dimostrazione» è l'essenza della filosofia contemporanea, che Nietzsche, dopo Leopardi, porta alla luce. Su questa essenza, che si fonda sulla «premessa vera» originaria, costituita dall'affermazione del divenire, si fonda il pensiero dell'eterno ritorno. È innanzitutto per questo motivo che Nietzsche deve parlare di «premesse vere», al plurale, del pensiero dell'eterno ritorno. L'impossibilità di sfuggire al divenire di tutto è l'impossibilità di sfuggire alla «morte di Dio» – giacché l'eternità, il non divenire è, per il pensiero dell'Occidente, l'essenza del divino. L'impossibilità di sfuggire alla morte di Dio è pertanto la «dimostrazione» dell'inesistenza di Dio. Fondandosi sull'evidenza del divenire – cioè sulla «premessa» originaria –, la morte di Dio è la «premessa vera» dell'affermazione dell'eterno ritorno.

Nietzsche ha esplicitamente esplorato la struttura essenziale della «dimostrazione» dell'eterno ritorno. Tale struttura non ha nulla a che vedere con un'adesione alla

logica o a certe tesi del sapere scientifico di tipo fisico-matematico o biologico. La potenza filosofica dell'esplorazione di Nietzsche è stata costantemente ignorata – e sta al centro di questo libro. Essa costituisce l'autentico passo innanzi di Nietzsche rispetto a Leopardi. Ma le possibilità filosofico-concettuali di quella struttura sono più ampie di quelle che Nietzsche ha esplicitamente portato alla luce, e rimangono implicite nel suo discorso. Anche a questa eccedenza rispetto al discorso esplicito di Nietzsche – tuttavia da esso necessariamente implicata – si rivolgono le pagine che seguono. Le quali, dunque, proprio perché si rivolgono al *centro* del pensiero di Nietzsche, lasciano aperto il problema del modo determinato in cui l'intera sfera della filosofia nietzschiana sta in rapporto al proprio centro. Con questo non si intende dire che l'esplorazione di tale rapporto possa condurre a risultati che alterino la fisionomia del centro essenziale della filosofia nietzschiana: si intende dire che se decisiva, nella storia del pensiero dell'Occidente, è stata l'indagine lungo la quale Nietzsche ha portato alla luce il luogo centrale del proprio pensiero – ossia il rapporto tra divenire, volontà di potenza, morte di Dio (nichilismo) e eterno ritorno –, il pensiero di Nietzsche ha dedicato d'altra parte un'attenzione almeno altrettanto intensa alle fitte e ricche implicazioni che trasformano il centro in una sfera, ma che in queste pagine sono rimaste sullo sfondo.

Heidegger ritiene giustamente che a proposito dell'eterno ritorno Nietzsche abbia saputo molto di più di quanto ha scritto. Ma il «di più» *essenziale* è ciò che è essenzialmente implicito nel discorso esplicito di Nietzsche, ossia è il contenuto che dall'esplicito è necessariamente implicato anche se non vien reso a sua volta esplicito nella scrittura di Nietzsche. In questo senso, chiedersi fino a che punto Nietzsche si sia reso conto del «di più» essenziale che oltrepassa il suo linguaggio esplicito è un problema psicologico secondario. Questo libro intende tuttavia mostrare che il «di più» essenziale sta in prossimità del linguaggio esplicito di Nietzsche, da cui è potentemente chiamato e indicato. Il medio che dall'e-

splicito conduce all'implicito è a ridosso dell'esplicito – sì che, volendo introdurre la categoria ermeneutica (e dunque problematica) « coscienza di Nietzsche », è difficile pensare che egli non abbia gettato uno sguardo su quel medio in direzione dell'implicito. Uno sguardo, peraltro, che vede qualcosa di radicalmente diverso da ciò che secondo Heidegger esso riuscirebbe a scorgere. Questo libro mostra cioè che il « di più » essenziale che Nietzsche riesce a scorgere, al di là del proprio linguaggio esplicito, ha un contenuto essenzialmente diverso da quello che Heidegger gli attribuisce.

Il modo meno faticoso di liberarsi dal discorso sviluppato in questo libro è di riproporre la solita obiezione che qui non si ha a che fare con Nietzsche, ma col Nietzsche dell'autore di questo libro. Come se nelle interpretazioni che si dichiarano storico-filologiche si riuscisse per davvero ad aver a che fare col Nietzsche di Nietzsche, o per lo meno con una molto più consistente approssimazione a questo Nietzsche garantito. In questo modo di pensare si dimentica che *ogni* interpretazione è problematica. Anche quella che qui viene proposta, dunque. Essa viene proposta perché si ritiene che sul fondamento delle regole dell'interpretazione generalmente ammesse si debba affermare la forma di rapporto tra esplicito e implicito che qui sopra è stata indicata – fermo restando che è un'interpretazione (dunque un che di problematico) anche la convinzione che esista qualcosa come « regole dell'interpretazione generalmente ammesse » (una delle quali è ad esempio che ciò che chiamiamo « lingua tedesca » sia un linguaggio e che tale linguaggio debba essere tradotto così come usualmente viene tradotto – cioè, anche qui, come *si crede* che venga usualmente tradotto).

Stiamo dicendo che questa interpretazione della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno è proposta perché si ritiene che il discorso esplicito di Nietzsche spinga verso il « di più » essenziale del pensiero autenticamente implicito. Ma infine va aggiunto che, *indipendentemente* dalla presenza, *nella « coscienza di Nietzsche »*, di questo nesso tra l'esplicito e l'implicito, tale nesso si impone di

per se stesso, e di per se stesso porta al proprio compimento il pensiero del nostro tempo. Il senso che in queste pagine viene attribuito all'eterno ritorno appartiene cioè inevitabilmente al pensiero contemporaneo; appartiene al destino di tale pensiero, e anzi sta al culmine del suo sviluppo: qualsiasi possa essere stato il rapporto che la « coscienza di Nietzsche » ha intrattenuto con quel senso – sebbene, si ripeta, questo libro intenda mostrare che il discorso esplicito di Nietzsche spinge determinatamente verso quell'implicito dove il divenire dell'essere appare come necessariamente implicante l'eterno ritorno di ogni essere.

Il nostro tempo – il tempo della tecnica e della distruzione di ogni immutabile – *non può non* pensare l'eterno ritorno nel senso che esso mostra in queste pagine. Le quali dunque *aiutano* il pensiero contemporaneo a pervenire al proprio culmine. Ma per abbandonarlo a questo suo destino – il destino della Follia estrema del mortale e dell'Occidente. Questo libro aiuta la Follia a presentarsi nel modo più radicale: le conferisce l'estrema coerenza e insieme la porta al suo « punto critico ». Ma poi la lascia a se stessa. Infatti, quando la Follia appare *come* Follia questo apparire è la Non-Follia, cioè il destino della verità che già da sempre si apre al di là della Follia. La Follia non può apparire a se stessa *come* Follia: a se stessa essa appare come l'evidenza suprema del divenire, che implica con necessità la negazione di ogni immutabile. E nel pensiero di Nietzsche essa appare a se stessa come la necessità che il divenire implichi l'« anello del ritorno », l'eterno ritorno di tutte le cose. Giunge così al « punto critico » oltre il quale non può procedere senza vedersi come Follia, e nel quale ha il presentimento di ciò che in verità essa è e indietreggia atterrita di fronte a ciò che incomincia a intravedere di sé.

I
L'EVIDENZA DEL DIVENIRE

1. NIETZSCHE E IL SENSO ONTOLOGICO DEL DIVENIRE

Da sempre il divenire del mondo è inteso come un *divenir altro*; ma solo la filosofia greca incomincia a pensare che, nel divenir altro, l'altro sia o il *niente* del qualcosa che diviene, o l'*essere* di ciò che ancora è niente e che, divenendo, incomincia appunto ad essere. Solo con i Greci il divenire viene pensato cioè come processo in cui il diveniente oscilla tra l'«essere» e il «niente» («non essere»). In tal modo la semantica del divenire diventa *ontologia*. Da allora il senso ontologico del divenire sorregge e guida l'intera storia dell'Occidente – e innanzitutto l'intera storia del pensiero filosofico; e dunque anche il pensiero di Nietzsche (cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit.; *Tautótēs*, cit.).

Ciò non vuol dire che la filosofia greca abbia coscienza della propria essenziale originalità. Anche in seguito tale coscienza sarà spesso assente (si pensi ad esempio a Leopardi, Marx, Freud). E anche Nietzsche considera il senso ontologico del divenire come qualcosa che esiste anche prima o comunque al di fuori dell'area del pensiero greco. Parla infatti più volte del «nichilismo buddista», che è una delle forme più «celebri» di ciò che egli chiama «nichilismo passivo», ossia di ciò che (come il nichilismo della morale e del cristianesimo) *annienta* la

vita. Ma il «nichilismo» è l'atteggiamento che trascina nel nulla (*nihil*) ciò che vorrebbe sottrarvisi, e il «nulla» a cui l'annientamento conduce non è per Nietzsche un nulla semanticamente approssimativo, ma ha i caratteri radicali che al nulla sono stati assegnati una volta per tutte dall'ontologia greca – ossia è il nulla assoluto: l'assolutamente altro da ogni ente e dalla totalità dell'ente: ciò che Platone chiama, nel *Sofista*, l'*enantíon* (il «contrario») dell'essere e, nella *Repubblica*, il *mēdamēi ón*, «ciò che in nessun modo è». Quello che, della vita, il buddismo (ma anche la morale e il cristianesimo) annienta diventa un nulla assoluto. Parlare di un «nichilismo buddista» significa dunque attribuire a un pensiero non ontologico – ossia a una cultura che non riflette esplicitamente sul senso dell'«essere» e del «niente» – i tratti essenziali del pensiero ontologico.

La morale e il cristianesimo, come il buddismo, annientano la vita affermando che ciò che ha «valore» sta al di fuori e al di sopra di essa. Finiscono con l'annientarla, anche se la posizione dei valori ha l'intento di favorire la sopravvivenza. Quando ci si rende conto che questo tentativo fallisce, prende piede il nichilismo «europeo», cioè il processo in cui (come suona un aforisma di Nietzsche dell'autunno 1887) «i valori supremi si svalutano» (OFN, VIII, II, fr. 9[35]). E anche la «svalutazione» è l'*annientamento* del carattere di valore di ciò che ha un valore; ed è proprio per la presenza di tale annientamento che la svalutazione dei valori può essere adeguatamente chiamata «nichilismo». E anche il nulla di valore a cui la svalutazione conduce è quel nulla assoluto, di ciò che si annulla, che viene indicato per la prima volta dal pensiero greco.

Nel discorso di Nietzsche (e senza che in esso ce se ne renda conto) l'ontologia greca, nei suoi tratti fondamentali, forma l'orizzonte ultimo, il senso di fondo, che è presente sia nelle epoche che la precedono o stanno al di fuori del mondo a cui essa appartiene e che essa costituisce, sia nell'epoca che la segue – e che è presente anche nel *superamento* del nichilismo, a cui Nietzsche intende pervenire. È così profonda l'evidenza che, agli occhi dei pensatori dell'Occidente, i tratti fondamentali dell'ontologia greca

posseggono – e dunque l'evidenza che il divenire, pensato alla luce di quei tratti, possiede –, è così profonda, tale evidenza, che quei tratti e il senso del divenire che ad essi è connesso sono considerati di fatto, implicitamente, come determinazioni *naturali* del pensiero, ovunque presenti.

Sin dall'inizio, comunque, Nietzsche scorge esplicitamente nel linguaggio dell'ontologia greca la presenza del senso che egli attribuisce al non-essere, al niente, all'annientamento, nella loro relazione originaria al senso dell'essere, dell'ente, della produzione, della creazione. Sin dall'inizio egli pensa e riconosce di pensare in modo greco il senso dell'essere e del nulla; e dunque il senso del divenire, che è appunto l'oscillazione dell'ente tra l'essere e il nulla. Già Anassimandro, per Nietzsche (cfr. *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, 4), contrappone «l'immortalità ed eternità dell'essere originario», ossia di «ciò che veramente è», al divenire – ossia a ciò che non è veramente, perché l'ente che nel divenire nasce e perisce *non è* (prima della nascita e dopo la morte), è provvisoriamente, non è «veramente». L'eterno è l'essere che non può non essere (che non può esser nulla); il diveniente è l'essere che può non essere (che può esser nulla).

Eraclito va più in là di Anassimandro perché nega l'esistenza dell'eterno. «Egli negò in generale l'essere» (*ibid.*, 5). «Eraclito grida: "Non vedo null'altro che divenire"», «il divenire eterno e unico, la completa instabilità di tutti gli oggetti reali, che non fanno altro se non agire e divenire continuamente, e che non sono». Nietzsche non intende dire che, negando «in generale l'essere», Eraclito sostenga che non esiste nulla. Infatti il divenire non è un nulla. È anzi l'unicamente «visibile», è «il mondo immediato ... che si impone a noi in tutte le esperienze»; è la «verità acquisita intuitivamente», che si pone come la forma suprema di verità e che quindi «può contraddire la ragione». L'«essere», che per Nietzsche è negato «in generale» da Eraclito, non è l'essere in quanto essere, ma è l'essere in quanto eterno, immutabile, stabile; e gli «oggetti reali» che appartengono al divenire «non sono», appunto perché, in quanto divenienti, sono essendo non stati e tornando a non essere

dopo essere instabilmente stati. Non sono del tutto privi di stabilità, cioè di essere, ma «ogni istante esiste solo in quanto ha distrutto l'istante precedente, suo padre, per essere poi a sua volta distrutto esso stesso con altrettanta rapidità» (*loc. cit.*). L'essere in quanto essere è divenire.

Per Nietzsche quella di Eraclito è la sapienza suprema. «In effetti il mondo ha eternamente bisogno della verità, e quindi ha eternamente bisogno di Eraclito» (*ibid.*, 8). «Ciò che egli ha contemplato ... dovrà d'ora in poi essere eternamente contemplato». Egli contempla «il mondo immediato» del divenire, nel suo «imporsi a noi in tutte le esperienze». Cioè contempla l'evidenza innegabile del divenire. «Come sua proprietà regale, Eraclito ha una forza suprema di rappresentazione intuitiva» (*ibid.*, 5), perché egli «grida: "Non vedo null'altro che divenire"». È per questo grido che egli afferma l'identità del Tutto e del divenire.

Questo apprezzamento può sembrare eccessivo. Ci si può chiedere: perché dal fatto che non si vede null'altro che il divenire si deve escludere l'esistenza dell'eterno, invisibile (supponendo che in Eraclito questa esclusione sia presente)? È indubbio che Nietzsche altera sin dall'inizio il pensiero di Eraclito e tien ferma sino alla fine questa alterazione. («L'armonia invisibile è migliore di quella visibile» dice Eraclito, fr. 22B54 DK; e «l'essere (*phýsis*) ama celarsi», fr. 22B123 DK). Ma proprio questa alterazione – che è insieme una semplificazione – produce una linea di pensiero che prefigura la distruzione inevitabile degli eterni compiuta da Nietzsche, e che consiste appunto nel rilevare che, proprio perché l'unicamente visibile è il divenire, proprio per questo l'eterno è impossibile.

Si tratterà di scorgere l'inevitabilità di questo passaggio – l'inevitabilità che qui sembra del tutto assente –; ma intanto va rilevato che alterando e semplificando il pensiero di Eraclito Nietzsche incomincia a scorgere in esso la «forza suprema» che compete alla propria distruzione dell'eterno, e che consiste nella capacità, propria di Eraclito, di «contraddire la ragione con una verità acquisita intuitivamente» (*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, 5) – la «ragione» essendo la facoltà che vuole af-

fermare l'essere stabile ed eterno e l'«intuizione» essendo l'«esperienza», cioè la manifestazione immediata e supremamente evidente del divenire.

Anche alla fine (in *Ecce homo*, nella sezione dedicata alla «Nascita della tragedia», 3), dopo aver rivendicato il diritto di considerarsi «il primo filosofo tragico», scrive della dottrina di Eraclito – che in sostanza è «l'affermazione del flusso e dell'annientare, che è il carattere decisivo in una filosofia dionisiaca, il sì al contrasto e alla guerra, il divenire, con rifiuto radicale perfino del concetto di "essere"» –: «in questo io debbo riconoscere quanto di più affine a me sotto ogni aspetto sia mai stato pensato finora». E aggiunge che perfino «la dottrina dell'«eterno ritorno» ... questa dottrina di Zarathustra potrebbe essere già stata insegnata da Eraclito». E nel *Crepuscolo degli idoli* aveva scritto: «In quanto i sensi ci mostrano il divenire, lo scorrere, il cangiamento, non ingannano... Ma Eraclito avrà ragione in eterno nell'affermare che l'essere è una vuota finzione» («La "ragione" nella filosofia», 2).

Nietzsche ritiene di essere «il primo filosofo tragico», perché pensa che con i Greci venga sì alla luce l'elemento tragico-dionisiaco, ma che presso di essi non esista ancora, con l'eccezione di Eraclito, la «trasposizione dell'elemento dionisiaco in *pathos* filosofico» (*Ecce homo*, «La nascita della tragedia», 3). In quanto l'elemento dionisiaco è presente nella più antica saggezza dei Greci, esso è il germe della filosofia dionisiaca; e Nietzsche può dire di essere «l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso» (*Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 5).

Ma sia il germe, sia il frutto della filosofia dionisiaca si trovano fondati, nel discorso di Nietzsche, sullo stesso senso dell'essere, del niente e del divenire (sì che la distanza tra il germe e il frutto tende a ridursi drasticamente), cioè sul senso che la filosofia greca porta per la prima volta alla luce e che Nietzsche rende invece retroattivo, attribuendolo anche al germe della filosofia dionisiaca, cioè all'«arte dionisiaca» – e questo stesso senso, nel discorso di Nietzsche, si presenta come qualcosa che sta al fondamento anche di quel mondo morale e cristiano rispetto a cui il dionisiaco intende essere l'alternativa più radicale.

Il cristianesimo e la morale sono «volontà di negazione della vita» (*Wille zur Verneinung des Lebens*), volontà di annientamento, «aspirazione al nulla» (*ein Verlangen in's Nichts*, *La nascita della tragedia*, «Tentativo di autocritica», 5) – al «nulla», che solo la filosofia greca porta per la prima volta alla luce come negatività assoluta, assoluto non essere. Ma anche l'elemento dionisiaco, che pure è affermazione della vita, si presenta, nel discorso di Nietzsche, come qualcosa che, ancor prima di essere trasposto nel *pathos* filosofico – e cioè quando è ancora «arte dionisiaca», o «psicologia del poeta tragico» (*Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 5) –, è «gioia per l'annientamento dell'individuo» (*Freude an der Vernichtung des Individuums*, *La nascita della tragedia*, 16), la gioia che esprime, «nonostante ogni annientamento», la «vita eterna» del divenire, ossia dell'onnipotente «volontà» dell'«Uno originario». E questo «annientamento», e il niente a cui esso conduce, ha lo stesso senso dell'annientamento a cui si rivolge la filosofia dionisiaca, e di cui Nietzsche parla nel *Crepuscolo degli idoli* («Quel che devo agli antichi», 5):

«Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità, – questo io ho chiamato dionisiaco, questo io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta tragico. Non per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un vemente sgravarsi della medesima – come pensava Aristotele –: ma per essere noi stessi, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il piacere dell'annientamento. E così io torno a toccare il punto da cui una volta presi le mosse – la *Nascita della tragedia* è stata la mia prima trasvalutazione di tutti i valori».

Nietzsche è pienamente consapevole della continuità esistente tra *La nascita della tragedia* e il suo pensiero successivo. Ma ciò che da parte nostra non va perduto di vista è quella più profonda continuità del pensiero di Nietzsche, per la quale l'annientamento (degli «individui», dei «tipi», anche di quelli «più elevati», delle determinazioni

particolari) ha lo stesso significato e nella *psicologia* dionisiaca del poeta tragico – che invece è prefilosofica, e preontologica – e nella *filosofia* dionisiaca, che per Nietzsche ha la sua prima grande manifestazione nel pensiero di Eraclito. Nietzsche tratta come ovvia questa identità di significato, che invece è impossibile. Egli rende retroattiva la riflessione filosofica sul senso dell'essere e del niente e sul senso dell'annientamento (e della produzione e creazione) che da essa deriva; e come la vede presente anche al di fuori della cultura greca, nel buddismo, così la vede già operante nella psicologia del poeta tragico. Ma intanto è fuori dubbio che tale riflessione è la dimensione all'interno della quale si muove tutto il pensiero di Nietzsche – e l'intero pensiero dell'Occidente.

Certamente, la realtà che resta annientata nel nichilismo buddistico, morale, cristiano è diversa dalla realtà che viene annientata nell'elemento dionisiaco del poeta e del filosofo tragico: qui sono annientate le determinazioni particolari del divenire; là è annientato il divenire stesso, la stessa vita, la terra. Ma il senso dell'«annientamento», il significato essenziale di questa parola, rimane identico. Sia il *nichilismo*, sia il *superamento* del nichilismo – nella Prefazione dell'edizione 1906 della *Volontà di potenza* Nietzsche scrive di avere «il nichilismo dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé» (trad. it. Bompiani, Milano, 1992, p. 4) – hanno in comune, per Nietzsche, la convinzione che l'annientamento è il processo in cui l'essente diventa niente.

2. LA «CERTEZZA FONDAMENTALE»

L'annotazione 11[330] della primavera-autunno 1881 (OFN, V, II) è intitolata: «*Certezza fondamentale*» (*Grundgewissheit*). Indica «la nostra unica certezza» fondamentale (*ibid.*, fr. 11[325]). Essa consiste nel pensare che «l'essere ... che unicamente ci è garantito, è *in mutamento*, non è identico a se stesso» (*ibid.*, fr. 11[330]). Il contenuto di questo pensiero è la «vera realtà» (*ibid.*, fr. 11[325]), «la verità ultima

del flusso delle cose» (*ibid.*, fr. 11[162]) «il mondo immediato ... che si impone a noi» (*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, 5). Gli errori che l'uomo deve costruire perché senza di essi non potrebbe vivere («L'errore padre della vita», OFN, V, II, fr. 11[270]) sono invece infiniti; anche se sono tutti aspetti dell'«errore fondamentale, sul quale tutto riposa» e che consiste nella «fede nella persistenza» (*ibid.*, fr. 11[162]), cioè nella fede nell'esistenza di forme e di schemi stabili, di essenze immutabili, di stati uguali, che irretiscono il divenire, rendendolo alla fine qualcosa di impossibile – ossia presentando come impossibile la sua evidenza innegabile. (Svilupperemo determinatamente quest'ultimo tema nel capitolo successivo). Nelle «nostre rappresentazioni» la memoria «vede uguale» (cioè persistente, stabile, immutabile) e la fantasia «inventa UGUALE ciò che in verità è diverso» (*ibid.*, fr. 11[138]). «In verità», il divenire diversifica continuamente ciò che è. In altre annotazioni Nietzsche scriverà che il contenuto dell'«errore fondamentale» – ossia il «mondo dell'errore», «un mondo immaginario contrario, in opposizione al flusso assoluto» del divenire (*ibid.*, fr. 11[162]), ossia alla *verità* di ciò che «in verità» è – è stato inteso dall'uomo come il «mondo vero»; ma quando scrive che la rappresentazione «vede uguale» e «inventa UGUALE ciò che in verità è diverso» (corsivo mio), Nietzsche pensa la «verità» come ciò che è *opposto* al cosiddetto «mondo vero» – mentre sull'assenza di questa distinzione tra la verità *vera* e la verità *apparente* del «mondo "vero"» si fonda (cfr. sotto, cap. III) l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche.

L'annotazione sulla «certezza fondamentale» incomincia così:

«Io ho rappresentazioni, dunque vi è un essere»: *cogito, ergo EST*. – Non è più sicuro che *io* sia questo essere che ha rappresentazioni, che il rappresentare sia un'attività dell'*io*: come non è sicuro tutto *ciò che io* rappresento. – L'unico essere che conosciamo è *l'essere che ha rappresentazioni*» (*ibid.*, fr. 11[330]).

Proprio perché questo testo dice che *non* è «sicuro» che *io* sia l'essere che ha rappresentazioni, la prima proposizione del testo – «Io ho rappresentazioni» – si

gnifica: C'è un rappresentare, che si è convinti (si crede) che sia «un'attività dell'*io*», ossia che è rappresentato come un'attività siffatta. Che il rappresentare sia un'attività dell'*io* è uno dei contenuti di tutto ciò che è rappresentato e che è «tutto» insicuro. Analogamente (ossia proprio perché non è sicuro che *io* sia l'essere che ha rappresentazioni), dicendo *cogito, ergo EST* il testo intende dire: *cogitatur, ergo EST*: *si pensa* (e, tra l'altro, si pensa che sia *io* a pensare), dunque vi è un essere (qualcosa è): vi è l'essere che pensa, l'essere che ha rappresentazioni.

Si osservi, ancora, che l'«essere che ha rappresentazioni» (corsivo mio) è innanzitutto l'essere che *è* (o che consiste nella) rappresentazione. Il testo non intende dire, innanzitutto, che se non è sicuro che il rappresentare sia un'attività dell'*io*, è invece sicuro che il rappresentare sia un'attività di un cert'altro essere diverso dall'*io*: intende dire innanzitutto che l'unico essere sicuramente conosciuto è l'attività del rappresentare (il che *non* vuol affatto dire che «ciò che» viene rappresentato sia qualcosa di sicuro). Un'annotazione dell'autunno 1887 dice: «“Si pensa: *di conseguenza c'è qualcosa che pensa*” [*gibt es Denkendes*]: così conclude l'argomentazione di Cartesio. Ma questo è un porre la nostra credenza nel concetto di sostanza come “vera *a priori*”. Dire che, se si pensa, deve esserci qualcosa “che pensi” è semplicemente una formula della nostra abitudine grammaticale, che assegna a un'azione un autore. In breve, qui si enuncia già un postulato logico-metafisico – non si fa una semplice *constatazione*... Sulla via di Cartesio *non* si giunge a una certezza assoluta, ma soltanto al fatto di una credenza molto forte» (OFN, VIII, II, fr. 10[158]). Nietzsche intende invece mantenersi sul piano della «semplice *constatazione*», ossia sul piano della «certezza assoluta», o «certezza fondamentale», o sicurezza – il «sicuro» è appunto il fondamentale e l'assolutamente certo. La «constatazione» è constatazione dell'«unico essere che conosciamo», «che unicamente ci è garantito» e che è appunto «l'essere che ha rappresentazioni», cioè l'essere della rappresentazione.

La constatazione constata ciò che si lascia vedere, ossia che si pone in luce da sé ed è di per sé chiaro: essa constata ciò che è *evidente*. È evidente che la rappresentazione è; e poiché la rappresentazione è ciò che essa è perché ha un certo contenuto, è anche evidente che la rappresentazione ha questo suo contenuto – ma ciò non significa, daccapo, che questo contenuto sia evidente: «non è sicuro tutto ciò che io rappresento». E tuttavia è sicuro (evidente) *il fatto che* lo si rappresenta, ossia che esso è rappresentato, è un *cogitatum*. «L'essere che ha rappresentazioni» è dunque, da un lato, la rappresentazione stessa; dall'altro lato, è l'essere che riceve le rappresentazioni, ossia è il rappresentato, il *cogitatum*, che è certo quanto al fatto di essere il *cogitatum*, mentre non è certo, e anzi è errore, quanto alla verità di ciò che in esso viene pensato. Nell'annotazione 11 [325] della primavera-autunno 1881 si dice: «L'essere che ha rappresentazioni è CERTO, anzi è la nostra unica certezza: *ciò che esso rappresenta e in che modo* deve necessariamente rappresentarlo, questo è il problema» (OFN, V, II) – problema che peraltro viene risolto rilevando la non verità del rappresentare in quanto esso pone la permanenza, stabilità, immutabilità dell'essere.

L'annotazione sulla «certezza fondamentale» rileva infatti che «al rappresentare appartiene il *mutamento*, non il movimento: quindi il perire e il nascere, e nel rappresentare stesso manca ogni elemento permanente»: «è di per sé chiaro che il rappresentare non è nulla di *immobile*, di uguale a se stesso, di immutabile: l'essere, dunque, che unicamente ci è garantito, è *in mutamento*, non è *identico a se stesso*... – Questa è la *certezza fondamentale dell'essere*» – («dell'essere», sia nel senso che essa esiste in seno all'essere, sia nel senso che essa riguarda l'essere). L'unica suprema e immediata evidenza, l'unico contenuto «di per sé chiaro» è il divenire dell'essere – dell'essere, cioè, che si rende accessibile come rappresentazione. Questa «certezza fondamentale» è il fondamento incontrovertibile del pensiero di Nietzsche – e dell'intero pensiero dell'Occidente. Proprio perché il divenire dell'essere – ossia dell'essere che è rappresentazione – «è di

per sé chiaro», esso è incontrovertibile non «per altro», sul fondamento di altro, ma *per se stesso*: è *immediatamente* evidente, si lascia vedere a partire da se stesso.

Nietzsche interpreta correttamente l'*ergo* del «*cogito, ergo EST*» come un rendere esplicito il significato del *cogitare* – ossia l'*ergo* significa «cioè». A proposito della proposizione cartesiana: «Si pensa; di conseguenza c'è qualcosa che pensa», l'annotazione dell'autunno 1887, qui sopra richiamata, aggiunge che «se si riduce quella proposizione a quest'altra: "si pensa, di conseguenza ci sono pensieri", si ha una semplice tautologia». La «certezza fondamentale» è l'affermazione dell'evidenza del pensare e cioè dell'esserci dei pensieri. In altri termini, la «certezza fondamentale» ha come contenuto la tautologia, ma *non consiste* nella tautologia. La tautologia è il rapporto tra la rappresentazione (o «pensiero») e il suo essere; la «certezza fondamentale» si esprime invece nell'affermazione che «l'unico essere che conosciamo [il «conoscere» è inteso qui nel senso forte della conoscenza incontrovertibile, ossia assolutamente e per se stessa certa] è *l'essere che ha rappresentazioni*» – ossia è la rappresentazione, cioè il suo essere. Il *logos* della tauto-logia è *fenomenologicamente* certo e incontrovertibile.

Si tratta ora di comprendere in che senso l'annotazione sulla «certezza fondamentale» afferma che «non è sicuro tutto ciò che io rappresento» (corsivo mio), ossia (secondo l'interpretazione del testo sopra fornita) *tutto* ciò che è rappresentato.

L'annotazione rileva, da un lato, che al rappresentare appartiene il mutamento (*Wechsel*) (il testo aggiunge «*non il movimento*», *Bewegung*, alludendo probabilmente al movimento spaziale), quindi appartiene «il perire e il nascere», e che «è di per sé chiaro che il rappresentare non è nulla di *immobile*, di uguale a se stesso, di immutabile» (sì che «l'essere... che unicamente ci è garantito, è *in mutamento*, non è *identico a se stesso*»); dall'altro lato, l'annotazione rileva che «il rappresentare *afferma esattamente* il contrario dell'essere», ossia dell'essere stesso

in cui consiste il rappresentare; e afferma il contrario dell'essere perché esso rappresentare «*crede* al permanere» – e propriamente crede al permanere «1) di un io, 2) di un contenuto». L'essere (in cui il rappresentare consiste) diviene; ma il rappresentare crede nel non divenire dell'essere. Mentre al «rappresentare stesso manca ogni elemento permanente», «viceversa, esso ... *crede* al permanere», ha «fede nell'elemento permanente della sostanza, cioè nel rimanere *uguale* a se stesso dell'identico», e questa fede «contrasta col processo della rappresentazione medesima». Questa annotazione non rende esplicito ma sottintende quanto altrove Nietzsche sostiene e ribadisce continuamente, e cioè che il rappresentare, che afferma il contrario dell'essere, raggiunge il suo culmine nella rappresentazione metafisico-morale, dove si ha fede nell'esistenza dell'Essere eterno e immutabile e di Leggi altrettanto eterne e immutabili. Il rappresentare afferma dunque «esattamente il contrario» del contenuto della certezza fondamentale, cioè il contrario del «vero»; afferma l'errore perché non riconosce il divenire dell'essere.

Ma il riconoscimento del divenire dell'essere è pur sempre un rappresentare. La «certezza fondamentale» è un rappresentare. Nell'affermazione in cui si esprime la «certezza fondamentale», «prendiamo il rappresentare medesimo come oggetto del rappresentare». Con questo rilievo Nietzsche intende forse affermare che la «certezza fondamentale» è un errore? Assolutamente e ovviamente no. Non si stende un'annotazione sulla «certezza fondamentale», del tenore qui sopra illustrato, per affermare che la «certezza fondamentale» è un errore.

Dicendo che il rappresentare «afferma il contrario dell'essere», l'annotazione intende dunque *distinguere* il rappresentare che nega l'essere dal rappresentare che invece è riconoscimento dell'essere (ossia è riconoscimento del divenire dell'essere). La «certezza fondamentale» è il rappresentare che opera questo riconoscimento. «Ciò che» questo rappresentare rappresenta è dun-

que «sicuro», è la certezza che sta al fondamento di ogni possibile certezza e di ogni possibile verità. Pertanto, quando il testo dell'annotazione dice che «non è sicuro tutto ciò che io rappresento» (corsivo mio), esso intende riferirsi a tutto ciò che viene rappresentato *nella forma di rappresentazione che* «afferma il contrario dell'essere», ossia nella forma di rappresentazione che è costruita dall'uomo metafisico-morale.

Si rilevi tuttavia che la proposizione «Non è sicuro tutto ciò che *io* rappresento» (corsivo mio) potrebbe esser presa alla lettera, e non andrebbe ritrascritta nella proposizione «Non è sicuro tutto ciò che *si* rappresenta». Il testo potrebbe cioè voler dire che la non sicurezza di ogni rappresentazione è dovuta alla circostanza che ci sia un *io* rappresentante, non alla rappresentazione in quanto tale. Questo, anche se l'annotazione sulla «certezza fondamentale» parla, come ora vedremo, delle «leggi del rappresentare» che «falsificano» e «rendono incerto» l'«oggetto del rappresentare» – giacché è inevitabile che il testo parli qui non delle leggi del rappresentare in quanto tale, ma delle leggi di quella certa forma del rappresentare, nella quale si afferma «il contrario dell'essere»^x

Lo sviluppo dell'annotazione sulla «certezza fondamentale» è interrotto da due parentesi. La prima è collocata subito dopo l'affermazione che «l'unico essere che conosciamo», ossia il contenuto della certezza fondamentale, «è *l'essere che ha rappresentazioni*», ossia è l'essere della rappresentazione; e suona in questi termini:

«(Ma, in quanto prendiamo il rappresentare medesimo come oggetto del rappresentare, non viene esso intriso, falsificato, reso incerto dalle *leggi del rappresentare?*)».

A questa domanda il testo non dà una risposta esplicita, ma prosegue contrapponendo al mutamento e al «processo» del rappresentare (che è il contenuto della certezza fondamentale) la permanenza e immutabilità che il rappresentare pone nel proprio contenuto (permanenza e immutabilità che costituiscono la non verità

di tale contenuto). Ma subito dopo il testo apre la seconda parentesi, che riprende lo spunto della prima:

«(Anche se io, come qui, parlo in modo assolutamente generico del rappresentare, ne faccio purtuttavia un oggetto persistente)».

E anche in questo caso il testo non risponde a quella che può sembrare un' *autocritica*, ossia l'affermazione che anche la certezza fondamentale ha come contenuto un «oggetto persistente», e dunque è una «falsificazione».

È comunque significativo che subito dopo questa seconda parentesi – che, così intesa, dovrebbe far prendere al testo dell'annotazione un'altra piega, cioè dovrebbe spingerlo verso il tentativo di smantellare la summenzionata autocritica o, in caso contrario, fargliene subire le conseguenze e fargli rifiutare l'esistenza di una qualsiasi «certezza fondamentale» – è significativo che il testo pervenga invece all'indicazione e affermazione più esplicita e diretta della «certezza fondamentale»:

«Ma è *di per sé* chiaro che il rappresentare non è nulla di *immobile*, di uguale a se stesso, di immutabile: *l'essere*, dunque, che unicamente ci è garantito, è *in mutamento*, non è *identico a se stesso* ... Questa è la *certezza fondamentale dell'essere*. Ora, il rappresentare *afferma* esattamente il contrario dell'essere! Ma con ciò non è detto che sia *vero!*» – anzi, è detto che è *falso*, «falsificazione» del divenire dell'essere, ossia del «vero stato di cose» (OFN, V, II, fr. 11[325]).

Qual è dunque la funzione delle due parentesi, che sembrano andare in direzione contraria a quella dello sviluppo globale dell'annotazione sulla «certezza fondamentale»? Si tratta di comprendere che il testo *ha già risposto* all'obiezione contenuta nelle due parentesi. (Anche l'annotazione 11[329], immediatamente precedente, la cui prima parola – *L'antinomia* – ne è come il titolo, non lascia in sospeso l'antinomia, di cui lì si tratta, ma la *risolve*). Il testo ha già risposto, introducendo appunto il concetto di «certezza fondamentale» – sì che le due parentesi hanno la funzione di *pro memoria* in vista di un possibile sviluppo analitico dell'obiezione e del suo risolvimento.

La «certezza fondamentale» è che l'essere «che unicamente ci è garantito» – ossia la rappresentazione – «è in mutamento». Tale certezza ha come contenuto la rappresentazione. E tale certezza è una rappresentazione. Essa è la «certezza fondamentale» perché non afferma che il contenuto della rappresentazione (ossia delle molteplici rappresentazioni) è vero, ma afferma che la rappresentazione è, «è il fatto» (*ibid.*, fr. 11[325]), ossia afferma che è vero che la rappresentazione è, ed «è il fatto». Afferma che il divenire della rappresentazione e della sua verità è. Il contenuto della rappresentazione in cui consiste la «certezza fondamentale» è cioè *diverso* dal contenuto («permanente») di ogni altra rappresentazione, che è il contenuto di una fede («fede nell'elemento permanente» e nella permanenza della verità).

Se si perde di vista questa *diversità* (che è appunto la *distinzione* di cui si parlava più sopra), allora si deve certamente obiettare – secondo quanto dicono le due parentesi qui sopra riportate – che se la rappresentazione falsifica il proprio contenuto, allora anche la rappresentazione in cui consiste la «certezza fondamentale» è una falsificazione; e che se il rappresentare parla «in modo assolutamente generico del rappresentare», tuttavia il rappresentare fa pur sempre, del proprio contenuto, «un oggetto persistente». Ma se quella *diversità* è tenuta ferma, allora la falsificazione compete non alla rappresentazione in quanto tale, ma solo a quella forma di rappresentazione che «*afferma* esattamente il contrario dell'essere», ossia il contrario di ciò che viene affermato nella «certezza fondamentale».

Le due parentesi non mostrano un'antinomia che rimane irrisolta, ma hanno il compito di richiamare alla mente di Nietzsche l'opportunità di indicare in modo esplicito e determinato, in un futuro più o meno prossimo, quella soluzione dell'antinomia che peraltro è già presente nel testo di questa annotazione. *Ossia che l'unico «oggetto persistente» è la non persistenza di tutto ciò che è immerso nel divenire; l'unica certezza che sta al fondamento e sul fondo di ogni trascorrere è il trascorrere di ogni (altra) certezza.*

Dove è chiaro che altro è affermare che l'unica certez-

za è l'incertezza di tutte le rappresentazioni *che differiscono* dalla rappresentazione in cui tale certezza consiste; altro è affermare, con lo scetticismo assoluto, che *tutte* le rappresentazioni sono prive di certezza. Interpretare le due parentesi dell'annotazione come l'indicazione di un'antinomia irrisolta, o come l'affermazione che anche la «certezza fondamentale» è falsificazione, significa appunto ridurre il pensiero di Nietzsche a uno scetticismo assoluto, e dunque ingenuo; che non solo sostiene che anche l'affermazione del divenire dell'essere è una falsificazione, ma sostiene di essere esso stesso – in quanto rappresentazione – una falsificazione di ciò che esso sostiene. In questa impercorribile direzione si muove l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche.

Affermazioni come: «Ogni conoscenza è sempre falsa, ma *vi è, in tal modo, un rappresentare*» (*loc. cit.*) non hanno nulla a che vedere con lo scetticismo assoluto, ma dicono che, proprio perché la conoscenza è sempre falsa («in tal modo»), la conoscenza rappresenta qualcosa, ossia *c'è un rappresentare*, e questo esserci «è la nostra unica certezza». La «certezza fondamentale» è la «constatazione» di un «fatto»; anzi, *del «fatto», il «fatto» del divenire dell'essere – dell'«essere che ha rappresentazioni»*:

«Che l'essere abbia rappresentazioni non è un problema, è *il fatto*: se in generale vi sia un essere diverso da quello che ha rappresentazioni, se il rappresentare sia una *qualità* dell'essere [se cioè il rappresentare sia una qualità dell'essere in quanto essere], questo è un problema» (*loc. cit.*). (Comunque, «penso che già *ogni essere organico* presupponga il rappresentare», *ibid.*, fr. 11[329]).

3. L'ERRORE COME MATRICE DELLA VERITÀ

Non si tratta dunque di chiedersi *se* sia possibile la verità, ma *come* sia possibile in generale – data la fondamentale non verità del conoscere – quella (forma o specie di) verità, effettivamente esistente, che è il contenuto

della «certezza fondamentale»: «*come è possibile* in generale *una specie di verità nonostante* la fondamentale non verità del conoscere» (*ibid.*, fr. 11[325]): come è possibile che sul fondamento dell'errore e della falsificazione, che l'uomo *deve* inventare per sopravvivere, sorga nonostante la verità, che è il contenuto della «certezza fondamentale» e che è ciò per cui «nel saggio nasce la *contraddizione tra la vita e le sue ultime decisioni*» (*ibid.*, fr. 11[162]), le decisioni che vogliono conoscere la verità.

Nietzsche non pensa (come invece Heidegger ritiene) che la verità sia errore e falsificazione, ma che l'errore è il «presupposto» (*ibid.*, fr. 11[325]) della «verità ultima del flusso delle cose» (*ibid.*, fr. 11[162]) – ossia della verità che è il contenuto della «certezza fondamentale».

La verità è un contenuto della coscienza. Ma «affinché al mondo potesse esistere un qualsiasi grado di coscienza, dovette nascere un mondo non reale, il mondo dell'errore», cioè forme di coscienza che non si lasciano travolgere dal divenire, ma che hanno «fede nella persistenza» delle cose e nelle diverse forme di persistenza. «Solo dopo che fu nato un mondo immaginario contrario, in opposizione al flusso assoluto, si poté, *su questa base, conoscere* qualche cosa – anzi, si è finito col comprendere l'errore fondamentale, sul quale tutto riposa», cioè l'errore della fede nella persistenza, stabilità, immutabilità, eternità. È dall'errore che l'uomo è giunto alla verità. Questo passaggio, in cui la verità è il risultato, per Nietzsche – come per Platone nel mito della caverna, per Hegel nella fenomenologia dello spirito, e per l'intero pensiero occidentale –, è *possibile*: «si è finito col comprendere l'errore fondamentale, sul quale tutto riposa (perché è possibile *pensare* degli opposti)», ossia è possibile *pensare* quell'opposto che è opposto all'«opposizione al flusso assoluto», e che è la verità.

Qui non si tratta di rilevare, da parte nostra, che il passaggio dalla non verità alla verità è impossibile perché la non verità originaria rende non vera l'apertura della verità. Si tratta invece di rilevare che nonostante l'affermazione di questo passaggio Nietzsche intende come verità la manifestazione del «flusso assoluto» del divenire; e

che l'errore è «fondamentale», e su di esso «tutto riposa», non perché la verità, in quanto tale, sia errore, ma perché senza di esso non ci sarebbe vita, e dunque nemmeno quella forma di vita in cui consiste la coscienza della verità. Una coscienza che *viva* il e nel «flusso assoluto» perisce, e appunto per non perire essa si costituisce come fede nel persistente, «fede nell'errore».

Ma la coscienza della verità non vive il e nel «flusso assoluto», bensì lo «*pensa*»; è possibile *pensare* l'opposto della vita («è possibile *pensare* degli opposti»). Appunto per questo, «nel saggio, nasce la *contraddizione tra la vita e le sue ultime decisioni*», ossia la decisione di *pensare* la verità; e appunto per questo Nietzsche affermerà che il «saggio» si porta «oltre l'uomo», oltre la vita dell'uomo e sostituisce i valori dell'immutabilità con i valori del divenire. «È possibile *pensare* la verità», cioè il suo contenuto può liberarsi dall'errore, costituirsi come non errore, come manifestazione dell'inevitabilità del divenire.

Il pensiero della verità, tuttavia, non si aggiunge alla vita dall'esterno: il «saggio» può pensare la verità solo in quanto *vuole* pensarla, cioè solo in quanto c'è in lui un «*istinto di conoscenza*», e «il suo *istinto di conoscenza* ha per presupposto la vita con la fede nell'errore» (*loc. cit.*). Zarathustra aggiungerà: «io amo perfino le chiese e i sepolcri degli dèi», gli «antichi calunniatori del mondo» (*Così parlò Zarathustra*, «I sette sigilli», 2), i negatori del mondo del divenire, coloro che alimentano l'errore. Ma Zarathustra ama l'errore perché vede che, anche con la manifestazione della verità, l'errore non può essere soppresso, non solo perché l'«*istinto di conoscenza*» è esso stesso una forma di vita, e dunque di errore, ma anche perché l'errore appartiene alla sequenza di eventi che eternamente ritornano.

E dell'insopprimibilità dell'errore parla a sua volta questa annotazione del 1881 che stiamo considerando: «l'errore fondamentale ... non può essere distrutto se non insieme alla vita: la verità ultima del flusso delle cose non tollera l'*assimilazione*» – non può essere assimilata dalla vita, non può essere *vissuta* –; «i nostri ORGANI (per la *vita*) sono organizzati sull'errore» (OFN, V, II, fr.

11[162]); «Il nostro intelletto non è organizzato per comprendere il divenire» (*ibid.*, fr. 11[153]). «Vivere è la condizione per conoscere. [L'«*istinto di conoscenza*» del saggio è la condizione della sua capacità di conoscere. Qui, come è confermato dal seguito del testo, «conoscere» significa «conoscere la verità»]. Errare è la condizione per vivere, e invero errare profondissimamente. Conoscere l'errore non elimina l'errore» (*ibid.*, fr. 11[162]). Proprio perché l'errare è una forma di conoscenza (è la conoscenza incapace di vedere la verità), dicendo che «conoscere l'errore non elimina l'errore» (e cioè che conoscendo che qualcosa è errore non si elimina l'errore), il testo mostra di intendere il termine «conoscere» come «conoscenza della verità». «Conoscere l'errore» significa conoscere ciò che è veramente errore (o conoscere veramente ciò che è errore), e dunque conoscere la verità rispetto alla quale l'errore è errore. (E viceversa: «Io riconosco qualcosa di vero soltanto come l'opposto di qualcosa di non vero realmente vivente», *ibid.*, fr. 11[171]). Il saggio non può eliminare l'errore in cui consiste il suo «*istinto di conoscenza*». Dunque: «Dobbiamo amare e coltivare l'errore; esso è la matrice della conoscenza [e, ancora una volta, poiché anche l'errore è conoscenza, la «conoscenza» di cui qui si parla è la conoscenza della verità]. L'arte come coltivazione dell'illusione – il nostro culto ... Amare e promuovere la vita per amore della conoscenza, amare e promuovere l'errore, l'illusione, per amore della vita» (*ibid.*, fr. 11[162]). L'errore è il fondamento dell'*istinto di verità*, non della verità *in quanto tale*.

Sono, questi, temi già pensati a fondo da Leopardi. «Le grandi verità ...» scrive Leopardi «non si scuoprono se non per un quasi entusiasmo della ragione» (*Zibaldone di pensieri*, Garzanti, Milano, 1991, 3383). Poiché per Leopardi la prima e fondamentale delle «grandi verità» è il divenire di tutte le cose, e la «ragione» è la conoscenza della verità; e poiché l'«entusiasmo» è «natura», cioè istinto e illusione (cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit.), l'«entusiasmo della ragione» di Leopardi è l'«*istinto di conoscenza*» del saggio nietzschiano. «Ragione e vita sono due co-

se incompatibili» (*Zibaldone*, cit., 358) – l'incompatibilità che nel «saggio» di Nietzsche è «la contraddizione tra la vita e le sue ultime decisioni». E tuttavia per Leopardi

«la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge [Nietzsche: «Vivere è la condizione per conoscere» (OFN, V, II, fr. 11[162]) – e anche per Nietzsche il conoscere che non elimina l'errore è peraltro, in quanto conoscenza della verità, un distruggere in se stesso l'errore]; il vero del falso [cioè il vero ha bisogno del falso. Nietzsche: «l'errore ... è la matrice della conoscenza»]; il sostanziale dell'apparente [anche per Nietzsche la sostanzialità della verità ha bisogno dell'apparenza dell'errore]; l'insensibilità la più perfetta della sensibilità più viva [Nietzsche: «il vero viene al mondo svigorito», insensibile, «e deve prima di tutto darsi energie fondendosi con gli errori viventi» (*ibid.*, fr. 11[171])]; il ghiaccio del fuoco [Nietzsche: la verità è dapprima «un freddo e morto mondo concettuale», «da principio è sempre MORTA», e «solo nell'adeguamento agli errori viventi» (*ibid.*, fr. 11[229]), nella correlazione ad essi, può essere portata alla vita] ... la geometria e l'algebra, della poesia» (*Zibaldone*, cit., 1839).

Al centro del pensiero di Leopardi domina il tema (cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., parti VII-XV) che la poesia, l'illusione poetica, è la condizione perché, nel «genio» – a cui corrisponde il «saggio» e (entro certi limiti) il «superuomo» di Nietzsche –, la verità possa sostenere la vista del divenire (la vista contro cui, per Nietzsche, prima ancora che la ragione filosofica si organizzano la sensibilità e l'intelletto dell'uomo). La potenza, la forza, l'illusione, l'inganno, l'entusiasmo della poesia, «ultimo quasi rifugio della natura», cioè della vita, consente alla ragione l'ardimento di sollevare gli occhi sulla «morte perpetua delle cose, e sua propria» (*Zibaldone*, cit., 261; E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., parte VII). E anche in queste annotazioni del 1881 Nietzsche pensa «l'arte come coltivazione dell'illusione», ossia di ciò che rende possibile la vita e che quindi è anche «la matrice della conoscenza» della verità.

Nella poesia dell'«opera di genio», «l'anima riceve vita (se non altro passeggera) dalla stessa forza con cui sente

la morte perpetua delle cose, e sua propria» (*Zibaldone*, cit., 261). La poesia del genio – «il fiore del deserto» – è pensata e voluta da Leopardi come l'ultimo rimedio e l'ultima vita nella e della verità, dopo il fallimento della civiltà della tecnica e prima dell'incendio che annienta l'universo; e quindi è voluta sempre di nuovo fino alla sua ultima fioritura. L'unico essenziale e grandioso passo innanzi di Nietzsche rispetto a Leopardi è la dottrina dell'eterno ritorno: la verità del divenire è, insieme, la verità dell'eterno ritorno dell'uguale. E non è solo la poesia del genio che deve sempre di nuovo ritornare, ma ogni cosa; e non (come per Leopardi) fino alla catastrofe finale, ma per tutta l'eternità. Anche Leopardi pensa che «infiniti mondi nello spazio infinito della eternità» sono prodotti e distrutti (*Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*) e che l'esistenza è «un perpetuo circuito di produzione e distruzione» (*Dialogo della Natura e di un Islandese*), un eterno ritorno di mondi e universi. Ma Leopardi eredita il principio dell'eterno ritorno dal pensiero greco, mentre Nietzsche – come verrà in chiaro – si lascia alle spalle il senso greco dell'eterno ritorno.

Intanto si può rilevare che, per Nietzsche, ciò che dev'essere rivoltato continuamente non è soltanto l'opera del genio, ma ogni cosa – e ogni cosa deve essere rivoltata all'infinito perché ogni cosa ritorna necessariamente. Si deve riversare su ogni cosa, dalla più alta alla più orrenda, il desiderio di avere sempre di nuovo l'opera del genio, che pertanto diventa desiderio di riavere per sempre ogni cosa della vita. Su questo desiderio, che come tale è istinto, illusione ed errore – peraltro nuovi, e bisognosi di gran tempo per radicarsi nella vita dell'uomo –, cresce e fiorisce la «teoria» dell'«eterno ritorno dell'identico», cioè la verità dell'eterno ritorno. Anche in questo caso quel desiderio è l'errore (che «dobbiamo amare e coltivare») da cui scaturisce la «teoria» vera dell'eterno ritorno; quel desiderio è «la tendenza a creare qualche cosa che possa fiorire cento volte meglio sotto il sole di questa teoria» (OFN, V, II, fr. 11[165]). Come «noi vogliamo avere sempre di nuovo l'esperienza di un'opera d'arte», così «dobbiamo plasmare la vita in

modo da nutrire questo desiderio per ognuna delle sue parti! Questa è l'idea principale! Soltanto alla fine sarà poi enunciata la *teoria* della ripetizione di tutto ciò che è esistito: una volta che sia stata inculcata la tendenza a *creare* qualche cosa che possa *fiorire* cento volte meglio sotto il sole di questa teoria» (*loc. cit.*). Sotto il sole della verità il desiderio che tutto ritorni fiorisce cento volte meglio perché esso non è più una semplice aspirazione, ma si unisce alla necessità che tutto ritorni.

(In queste annotazioni del 1881 Nietzsche ricorda che «Leopardi parla della natura matrigna», *ibid.*, fr. 11[16]; ma anche negli scritti pubblicati Leopardi parla di quella «natura primitiva» che «si è sforzata ... di medicare la nostra infelicità con occultarcene, o con trasfigurarcene, la maggior parte», *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. La «natura primitiva» è la volontà che agisce negli individui per rendere loro possibile la vita, e dunque agisce con metri individuali che illudendo l'individuo alterano l'esistenza reale, cioè la «natura» intesa come «esistenza» reale; cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., parte II, cap. II, parr. 1-2. A questo secondo senso della natura si riferisce Nietzsche quando scrive: «La natura *non* inganna noi individui, e *non* promuove i suoi scopi abbindolandoci: bensì siamo noi, gli individui, a costringere tutta l'esistenza in metri individuali, cioè sbagliati; così pretendiamo di avere ragione, e per conseguenza «la natura» non può non apparire come colei che ci inganna», OFN, V, II, fr. 11[7]. Anche se Nietzsche può credere qui di star prendendo posizione contro Leopardi, Leopardi è pienamente consapevole del fatto che la «natura» come esistenza non ha scopi, che è un «gioco» senza senso; e che gli scopi sono prodotti dalla «natura» come volontà di potenza, per rendere possibile la sopravvivenza dell'uomo).

Che il divenire dell'essere sia la verità essenziale che è il contenuto della «certezza fondamentale» è il tratto decisivo che rimane costante lungo l'intero sviluppo del pensiero di Nietzsche. Nel *Crepuscolo degli idoli* si dice che

l'«idiosincrasia» tipica dei filosofi è «la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire»; «la morte, il mutamento, tanto la vecchiaia che la generazione e la crescita sono per loro delle obiezioni, addirittura delle confutazioni. Quel che è, non *diviene*; quel che *diviene*, non è ... Allora tutti costoro credono, persino con disperazione, a ciò che è»; ma poiché – prosegue il testo – non diventano «padroni» di ciò che è, essi pensano: «Deve esserci un'illusione, un inganno nel fatto che non percepiamo ciò che è; dove si nasconde il truffatore? ... è la sensibilità! ... Morale: liberiamoci dall'inganno dei sensi, dal divenire, dalla storia, dalla menzogna» («La «ragione» nella filosofia», 1).

Ma, replica il testo di Nietzsche, «in generale i sensi non mentono»: non mentono nel loro mostrare il divenire. «In quanto i sensi ci mostrano il divenire, lo scorrere, il cangiamento, non ingannano». «È soltanto quel che noi *facciamo* della loro testimonianza che introduce in essi la menzogna» (*ibid.*, 2). Questo «fare» è l'opera della «ragione». Quando sono liberati dalla «ragione», essi sono capaci di «pensare fino in fondo» (*ibid.*, 3). Mostrare il divenire, lasciarlo alla sua evidenza, significa infatti «pensare fino in fondo», cioè fino al fondamento ultimo a cui è necessario commisurare tutto il resto. «Una volta si prendeva la trasformazione, il cangiamento, il divenire in generale come una prova dell'apparenza, come indice che doveva esserci qualcosa a indurci in errore» (*ibid.*, 5); e invece bisogna dire che «le ragioni per le quali «questo» mondo è stato definito apparente ne attestano piuttosto la realtà», giacché la realtà incontrovertibilmente attestata è il divenire, e «una specie *diversa* di realtà è assolutamente indimostrabile» (*ibid.*, 6) perché la sua esistenza implicherebbe l'inesistenza della realtà incontrovertibilmente attestata.

Questo, anche se Nietzsche non vede che la fede nell'evidenza del divenire non è un principio peculiare della filosofia contemporanea (o della sua filosofia), ma è il tratto comune all'intero pensiero dell'Occidente; e non vede che la novità della sua filosofia – come, prima di lui, di quella di Leopardi – consiste nel rendersi conto che

l'evidenza del divenire implica necessariamente l'inesistenza di ogni «specie *diversa* di realtà», ossia l'inesistenza di ogni realtà eterna e immutabile – a differenza della tradizione filosofica, per la quale il vero modo di pensare e di affermare il divenire consiste nell'inscriverlo nella dimensione del «mondo "vero"» (rispetto al quale il divenire decade peraltro, agli occhi stessi del pensiero metafisico, al rango di realtà apparente).

D'altra parte, che l'affermazione dell'evidenza del divenire sia il tratto comune all'intero pensiero occidentale risulta anche dal modo in cui Nietzsche fa parlare il pensiero metafisico. Infatti, se il «filosofo» (cioè il metafisico) è convinto che «deve esserci un'illusione, un inganno nel fatto che noi non percepiamo ciò che è», ciò significa che egli è convinto che quel che noi percepiamo è «quel che diviene, non è», ossia è convinto che quel che sta dinanzi come evidente è il divenire. Egli può dire che ci dev'essere un'illusione e un inganno in quel che percepiamo, solo se quel che percepiamo lo percepiamo come assoluta e incontrovertibile evidenza. Se il contenuto di una percezione è incerto e dubitabile, non si può dire che esso sia un'illusione e un inganno. Per andare al di là del mondo del divenire, imbattersi nel mondo immutabile, e ritornare nel mondo diveniente dell'al di qua, scoprendo che esso è soltanto un'apparenza rispetto a quello immutabile, è necessario che innanzitutto si riconosca l'innegabilità, la certezza, l'indubitabilità del divenire che si sente il bisogno di trascendere, denigrare e svilire.


LA MORTE DI DIO

I. «SE GLI DÈI ESISTESSERO»

Si può avere l'impressione che, in sostanza, Nietzsche si limiti ad *asserire* l'inesistenza e l'impossibilità dell'eterno e dell'immutabile – si limiti ad *asserire* che «Dio è morto» e ad esprimere la propria *insofferenza* per un Dio vivente. Se così fosse, il pensiero di Nietzsche avrebbe lo stesso carattere della coscienza morale, cristiana, metafisica a cui esso si oppone: come questa coscienza, per Nietzsche, è da ultimo la semplice *volontà* che esista l'eterno, l'immutabile, Dio, il «mondo vero» – una volontà che in certi tempi e luoghi rende possibile la sopravvivenza dell'uomo –, così il pensiero di Nietzsche sarebbe la semplice *volontà* che l'eterno, l'immutabile, Dio, il «mondo vero» non esistano – una diversa e più pericolosa e insoddisfacente forma di volontà di sopravvivenza, che sembra aver fallito anche nel garantire la sopravvivenza dell'uomo Nietzsche. Una volontà arbitraria, comunque.

A prima vista, un esempio significativo di questa arbitrarietà è il modo in cui Zarathustra nega l'esistenza di Dio nel capitolo intitolato «Sulle isole Beate» di *Così parlò Zarathustra* (un libro che per Nietzsche ha un'importanza centrale rispetto a tutti gli altri suoi scritti). Za-

rathustra dice: «Se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere dio! *Dunque* non vi sono dèi».

Il «dunque» in corsivo mette in risalto che il motivo per il quale Zarathustra nega l'esistenza del divino è che se esistessero dèi egli non potrebbe «sopportare» di non essere un dio. Zarathustra, cioè, *non vuole* che vi sia qualcosa al di sopra di lui; ed è perché non lo vuole che egli nega che vi sia. Ma in questo modo non si viene forse a dire che esiste solo ciò che è voluto? E non è forse questo il dire più arbitrario? Quante sono le cose che si vogliono ma che non esistono!

D'altra parte, Zarathustra intende proprio affermare che basta volere qualcosa perché esso abbia ad esistere? O non sta piuttosto muovendosi all'interno del principio che non esiste altro che il volere, e cioè che l'essere in quanto essere è volontà di potenza, ossia è divenire, in quanto il divenire non è altro che creatività del volere? (Un principio, questo, che è esplicitamente enunciato in una annotazione del 1885, OFN, VII, III, fr. 38[12]). Poco prima, Zarathustra aveva ricordato che «Dio» è «l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro», qualcosa cioè che si sottrae alla volontà. E allora egli non sta dicendo semplicemente di non volere che vi sia qualcosa al di sopra di lui, ma sta affermando che, *poiché* l'essere in quanto essere è volontà, egli non può sopportare che un Dio immutabile (cioè sottratto al potere della volontà) la sovrasti. La sua volontà non può sopportare di essere sovrastata da un Dio, perché egli *sa* che l'essere è divenire.

Ma in questo modo siamo ritornati al punto di partenza, perché quel che si tratta di stabilire è se l'affermazione che l'essere in quanto essere è divenire (creatività del volere, volontà di potenza) non si riduca, nel discorso di Nietzsche, a un presupposto arbitrario, e dunque, daccapo, alla semplice volontà che le cose stiano in un modo piuttosto che in un altro: «Dio è una supposizione; ma io voglio che il vostro supporre non si spinga oltre i confini della vostra volontà creatrice» («Sulle isole Beate»).

Eppure «Sulle isole Beate» contiene gli elementi fondamentali – che peraltro continuano ad affacciarsi negli

scritti di Nietzsche – della distruzione inevitabile dell'«Immoto» e dell'«Imperituro», ossia del Dio immutabile ed eterno che viene affermato dalla tradizione dell'Occidente. Per cogliere tali elementi, si devono leggere queste pagine a ritroso.

Dopo aver detto che la «volontà creatrice», o «volontà di generare», è qualcosa che «libera», Zarathustra aggiunge:

«Via da Dio e dagli dèi mi ha allettato questa volontà; che cosa mai resterebbe da creare, se gli dèi – esistessero!».

In questa frase, come spesso avviene nel linguaggio di Nietzsche, prima compare la conseguenza e poi il fondamento che la sostiene. «Che cosa mai resterebbe da creare, se gli dèi – esistessero!». Qui il testo si arresta: ha toccato il fondo. Non si tratta di una domanda, ma di una esclamazione. Il testo dice che se gli dèi esistessero non resterebbe più nulla da creare. Ma perché non resterebbe più nulla da creare?

Zarathustra aveva detto poco prima che Dio, oltre che l'«Immoto» e l'«Imperituro», è il «Pieno» e il «Satollo». Pieno *di tutta* la realtà: sazio *di tutta* la realtà. Non manchevole di alcunché. *Omnitudo realitatis. Ens quo maius cogitari nequit*. Questo è effettivamente il tratto essenziale del Dio della tradizione dell'Occidente. Ma se tutto l'essere esiste già in Dio – quale di volta in volta vien concepito dalla tradizione occidentale, secondo una molteplicità di forme che consente appunto di parlare di «dèi» –, allora non resta più nulla da creare. E la «volontà creatrice», in quanto dimensione diversa da Dio, è pertanto resa impossibile: è annientata. (Certamente, Dio è anche creatore, ma questa sua creatività rende ancora più impossibile, se così si può dire, la «volontà creatrice» che è presente in questo mondo «perituro» e «temporale». La creatività di Dio accentua quella mancanza di spazio, per la volontà umana, che è già totale per il fatto stesso che Dio esiste).

La volontà di questo mondo, infatti, è creatrice perché trae fuori dal *nulla* ciò che essa crea. Non solo Nietzsche, ma l'intero pensiero dell'Occidente, anche quello che afferma Dio, afferma la creatività del volere umano.

Quando si dice che a differenza di Dio l'uomo non crea, ma si limita a trasformare una materia preesistente, non si intende e non si può intendere che la nuova forma, prodotta mediante la trasformazione del preesistente, sia anch'essa preesistente. Se così fosse, l'agire dell'uomo lascerebbe il mondo completamente inalterato: non esisterebbe alcuna azione e alcuna produzione umana.

Affinché esse esistano, è necessario che almeno la nuova forma, prodotta mediante la trasformazione del preesistente, non sia preesistente. Ossia è necessario che tale forma, prima di essere prodotta dall'agire dell'uomo, sia *nulla*, assolutamente nulla – quel «nulla» che per la prima volta è stato indicato dall'ontologia greca.

Ma se questo è necessario, è necessario anche, affinché l'azione e la produzione umana esista, che essa sia un trar fuori dal nulla la nuova forma prodotta: e dunque è necessario che, sia pure relativamente a tale forma, l'azione e la produzione umana abbia un carattere creativo. Nonostante ogni apparenza contraria, per l'intero pensiero dell'Occidente l'agire dell'uomo ha un carattere creativo – è l'ontologia greca, non il cristianesimo, a evocare per la prima volta il concetto di creazione –; e per tale pensiero l'esistenza di questa creatività ha un'evidenza assoluta.

Ora, Zarathustra rileva che se Dio esistesse non resterebbe più nulla da creare, cioè la volontà umana non potrebbe avere alcunché da trar fuori dal nulla – appunto perché in Dio sarebbe già presente la totalità dell'essere, cioè, tutto l'essere sarebbe già stato da sempre tratto fuori dal nulla. Se la coscienza morale, metafisica, cristiana afferma l'esistenza di un Dio, essa nega dunque ciò che anche (e innanzitutto) ai suoi stessi occhi è l'evidenza supremamente innegabile: la volontà creatrice – e il mondo temporale e perituro che da tale volontà è necessariamente richiesto.

Per quanto riguarda quest'ultima implicazione, Zarathustra rileva che (nel corso storico in cui egli si trova e che peraltro ricorre eternamente) la volontà creatrice innegabilmente evidente non ha già creato tutto («ciò che avete chiamato mondo, deve ancora essere da voi

creato»); e che la creazione è insieme distruzione e annientamento, che rendono perituro il mondo in cui la volontà creatrice agisce: «colui che crea non può non voler essere anche la partoriente e non volere i dolori della partoriente», che sono inseparabili da ciò che in qualche modo perisce. Pertanto, se non c'è creazione senza annientamento e morte, e se non c'è annientamento e morte senza cosa peritura, l'evidenza della volontà creatrice è l'evidenza del perituro: sì che l'evidente esistenza del creatore umano è la *difesa* e insieme la *giustificazione* dell'esistenza del perituro contro il Dio che, rendendo impossibile la volontà creatrice, rende insieme impossibile la cosa peritura e la delegittima:

«Sì,» esclama Zarathustra «molto amaro morire dev'essere nella vostra vita, o voi che create! Solo così siete coloro che difendono e giustificano ogni cosa peritura».

Solo perché il molto amaro morire, che rende annientante la creatività del volere umano, è l'evidenza indiscutibile, solo per questo il creatore umano è colui che difende e giustifica ogni cosa peritura da un Dio che per il fatto stesso di esistere è «cattivo e ostile all'uomo»:

«Io chiamo cattivo e ostile all'uomo tutto questo insegnare l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro».

Dio è ostile all'evidenza innegabile della volontà creatrice, cioè del perituro, del tempo, del divenire; ossia è ostile a ciò che, come evidenza innegabile, non può essere abolito e non può essere una menzogna:

«Come? Il tempo sarebbe abolito, e tutto ciò che è perituro solo una menzogna?».

Essendo ostile all'evidenza,

«Dio è un pensiero che rende storte tutte le cose dritte e fa girare tutto quanto è fermo» (*loc. cit.*).

«Le cose dritte» sono quelle che posseggono la dirittura dell'evidenza. Renderle storte significa storcere questa dirittura, voler opporsi e far violenza all'evidenza. È «tutto quanto è fermo» è daccapo ciò che si mantiene nell'evidenza e che è reso fermo e posto fuori discussione dalla difesa e dalla giustificazione che esso riceve dall'evidente esistenza del creatore umano. Dio è un pensiero che fa girare tutto quanto è fermo, ossia lo rigira e

lo rovescia, trasforma ciò che è evidente in qualcosa di impossibile e di soltanto apparente.

L'evidenza della volontà creatrice e del divenire è la forza della «rappresentazione intuitiva» del «mondo immediato, variopinto e mutevole, che si impone a noi in tutte le esperienze» (*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, 5) – l'*imporsi*, appunto, di ciò che è evidente, ossia di ciò che appartiene all'«esperienza»; l'imporsi della cui forza Eraclito è testimone supremo e che consente di «contraddire la ragione» in cui viene affermato il Dio ostile a tale forza (cfr. sopra, cap. 1, par. 1). «Giustificare» il divenire significa mostrare la sua evidenza e quindi il suo diritto a restar fermo di contro alla pretesa di Dio che esso sia una menzogna che deve essere abolita. La «giustificazione» (o «difesa») del divenire è la distruzione inevitabile di ogni immutabile e di ogni eterno. Se «i migliori simboli» sono le immagini veritiere delle cose, «i migliori simboli debbono parlare del tempo e del divenire: una lode essi debbono essere e una giustificazione di tutto quanto è perituro!» («Sulle isole Beate»).

L'evidenza della creazione-distruzione giustifica e difende ogni cosa peritura dalla ostilità e cattiveria di Dio, che aboliscono e trasformano in menzogna il divenire, cioè il tempo e il perituro che appartengono all'essenza della volontà creatrice-distruttrice. Per questa sua evidenza, questa volontà è dunque *liberatrice*: libera dalla supposizione di Dio. «Dio è una supposizione: ma chi potrebbe bere tutto il tormento di questa supposizione, senza morire?». Bevendolo (credendovi), si è uccisi da Dio, che vanifica la volontà creatrice. Appunto per questo è necessario sapere che Dio è morto. La sofferenza da cui il creare libera e redime è appunto il tormento di quella supposizione. «Creare – questa è la grande redenzione dalla sofferenza [*die grosse Erlösung vom Leiden*], e il divenir lieve della vita». La vita diventa lieve, libera, nel suo esser giustificata di fronte al Dio che la fa morire. «Volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà».

La sofferenza senza di cui non vi sarebbe creazione è dunque qualcosa di essenzialmente diverso dalla soffe-

renza che, prodotta dalla supposizione di Dio, fa morire la volontà creatrice. La redenzione da questa sofferenza – la redenzione operata dalla volontà creatrice in quanto si manifesta all'interno della «vera dottrina» – dà dunque letizia e beatitudine; rende beate le isole della vita; lontana «da Dio e dagli dèi», è allettante e allietante:

«Via da Dio e dagli dèi mi ha allettato questa volontà: che cosa mai resterebbe da creare, se gli dèi – esistessero!».

La seconda parte di quest'ultimo passo contiene dunque la «giustificazione» e la «difesa» del divenire, contro la pretesa di Dio di farlo morire – contiene cioè la distruzione necessaria di Dio e degli dèi. Se beve tutto il tormento della supposizione che afferma Dio – se si lascia conquistare da questa supposizione –, la volontà non può non morire.

Ma quando la volontà diventa consapevole, all'interno della «vera dottrina della volontà e della libertà», della propria forza creatrice e dunque del proprio esser giustificata e difesa di fronte all'ostilità di Dio, allora essa non può sopportare di non essere Dio, non può sopportare di avere degli dèi al di sopra di sé. Questo non poter sopportare non è un arbitrio, ma è fondato sulla «vera dottrina della volontà e della libertà»; la «vera dottrina» si esprime in quel non poter sopportare. Chi *conosce* la «vera dottrina» non può sopportare la vita senza la speranza di continuare a creare («E come vorreste sopportare la vita senza questa speranza, voi che conoscete?», *loc. cit.*). Chi non ha questa speranza non può conoscere la «vera dottrina».

Zarathustra dice: «Se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere un dio! *Dunque* non vi sono dèi». Ma la volontà creatrice non può sopportare di non essere un dio, perché *sa* che non le resterebbe nulla da creare, se gli dèi esistessero: cioè *sa* che resterebbe negata l'evidenza del divenire.

E allora: *poiché* l'evidenza del divenire e della volontà creatrice non può essere negata – poiché è necessario che la volontà abbia qualcosa da creare (il che sarebbe impossibile se il divino, cioè il «Pieno» e il «Satollo», esi-

stesse) –, dunque non vi sono dèi. Dunque l'essere in quanto essere è divenire. Dunque la totalità dell'essere coincide col divenire. Proprio perché per il pensiero dell'Occidente il divenire, cioè l'uscire dal nulla e l'annientamento, è visibile – evidente – ed è l'unicamente visibile, proprio per questo il divenire è l'unicamente esistente. Se «Eraclito grida: "Non vedo null'altro che divenire!". Non fatevi ingannare. Dipende dalla vostra vista corta, e non già dall'essenza delle cose, il fatto che voi crediate di scorgere da qualche parte una terraferma, nel mare del nascere e del perire» (*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, 5), merita che gli si riconosca, «come sua proprietà regale», «una forza suprema di rappresentazione intuitiva» (*loc. cit.*) – la forza suprema che prefigura la forza suprema di Zarathustra, per la quale la trasformazione dell'unicamente visibile nell'unicamente esistente è un sapere inevitabile e incontrovertibile.

Per Zarathustra il conoscere e il volere umani non possono essere separati. La volontà creatrice dell'uomo o è interpretazione e valutazione non vera del mondo – in queste pagine dello *Zarathustra* il «volere», il «valutare» e il «creare» formano una coappartenenza –, oppure è un volere che vuole la «vera dottrina». Appunto per questo Zarathustra dice, a proposito della supposizione di Dio: «io voglio che il vostro supporre non si spinga oltre i confini della vostra volontà creatrice» («Sulle isole Beate»), voglio cioè che non ponga Dio al di sopra di questa volontà; e dice anche: «io voglio che il vostro supporre trovi i suoi confini entro ciò che è possibile pensare» (corsivi miei). Io voglio la «vera dottrina». D'altra parte il conoscere – vero o non vero, «innocente» o non «innocente» – è a sua volta un volere: «Anche nel conoscere io sento solo la mia volontà che gode di generare e di divenire». Se l'essere in quanto essere è divenire, cioè volontà di potenza – umana o non umana –, anche il conoscere è volontà di potenza.

In queste pagine dello *Zarathustra* (ma anche altrove) Nietzsche porta dunque alla luce quella «dimostrazio-

ne» dell'inesistenza di Dio che in *Aurora* aveva considerato o come «superflua» o come insufficiente. L'aforsma 95 di *Aurora* suona così:

«*La confutazione storica come definitiva*. Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste, – oggi si mostra come ha potuto avere origine la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: in tal modo una controdimostrazione della non esistenza di Dio diventa superflua. Quando una volta si erano confutate le prove addotte "per dimostrare l'esistenza di Dio", restava sempre il dubbio che si potessero trovare ancora prove migliori di quelle già confutate: a quel tempo gli atei non erano capaci di far tavola rasa».

Si tratta dunque di «far tavola rasa», ossia di mostrare l'inesistenza di Dio in modo *assolutamente incontrovertibile e radicale*, e quindi ancora più radicale di quello praticato dal vecchio ateismo. Nietzsche ritiene, in questo testo, che tale incontrovertibilità e radicalità sia data dallo smascheramento del carattere «troppo umano» dell'origine della fede nell'esistenza di un Dio. Rispetto a questo smascheramento, «una controdimostrazione della non esistenza di Dio diventa superflua».

Senonché, una genealogia della fede nell'esistenza di Dio – una «confutazione storica» di tale fede – è pur sempre una interpretazione, che non può avere i caratteri del sapere incontrovertibile. E come è vero che la confutazione di una certa o di certe prove dell'esistenza di Dio lascia aperta la possibilità che si «possano trovare ancora prove migliori di quelle già confutate», così è vero che, anche qualora si potesse provare inconfutabilmente che è per sopravvivere che l'uomo si è costruita la fede nell'esistenza di Dio, questa presunta inconfutabilità non deporrebbe né a favore né a sfavore dell'esistenza di un Dio, perché tale esistenza potrebbe essere ugualmente una verità incontrovertibile, raggiunta da una dimostrazione inconfutabile, ma rimasta al di fuori della coscienza degli uomini vissuti fino al momento del suo presentarsi.

La «confutazione storica» non è dunque «definitiva»,

o decisiva, e non è affatto capace di «far tavola rasa» della volontà di dimostrare l'esistenza di Dio. La «controdimostrazione della non esistenza di Dio» non è dunque affatto «superflua». Anzi, senza di essa, l'indicazione dell'origine della fede nell'esistenza di Dio rimane a sua volta una semplice fede.

D'altra parte, una volta che la «controdimostrazione della non esistenza di Dio» è stata portata alla luce (cioè si è mostrato che l'esistenza dell'immutabile renderebbe impossibile il divenire, di cui peraltro si riconosce l'evidenza), la «confutazione» storica riacquista un valore decisivo e incontrovertibile, perché se Dio è impossibile, allora la fede in Dio non può originarsi dalla verità, ma può avere soltanto un'origine storica, determinata dai bisogni pratici dell'uomo di un certo periodo e di un certo contesto storico. *Poiché* Dio non esiste (poiché la sua inesistenza si origina dalla verità della «vera dottrina» del divenire), la fede in Dio è un mezzo con cui la volontà di potenza vuole perpetuarsi.

Capace di «far tavola rasa» è Zarathustra. Certo, egli fa tavola rasa, ponendosi all'interno di una fede, ma essenzialmente più profonda, che è condivisa sia dalle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, sia dalle controdimostrazioni della non esistenza di Dio, sia dalla «confutazione storica definitiva»: la fede nell'esistenza del divenire, la fede che domina e guida l'intera storia dell'Occidente. È *all'interno di questa fede* – ed è sul fondamento di tale fede – che la distruzione degli eterni, degli immutabili e degli dèi della tradizione dell'Occidente, la distruzione compiuta dalla filosofia contemporanea e da Nietzsche, è inevitabile, incontrovertibile, inconfutabile.

Zarathustra, infatti, non dimostra l'impossibilità di Dio e degli dèi confutando certe prove addotte per dimostrare l'esistenza di Dio – e quindi lasciando aperta la porta a prove migliori che riescano là dove le precedenti hanno fallito –, ma mostra (come già aveva mostrato Leopardi, in modo profondamente omogeneo, cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., cap. II) che, *qualsiasi* sia la dimostrazione in base alla quale si afferma l'esistenza di Dio, è il *concetto stesso* dell'esistenza di un Dio

immutabile, imperituro ed eterno a essere la negazione dell'esistenza di quel divenire che, come evidenza suprema e assolutamente innegabile, sta anche al fondamento di ogni possibile dimostrazione e affermazione di un Dio esistente al di là del divenire.

2. «SOPPRIMERE IL "MONDO VERO"»

Anche i frammenti postumi possono dare a volte l'impressione che il pensiero di Nietzsche si limiti a presupporre arbitrariamente quanto invece si tratta di fondare; o che essi facciano leva esclusivamente sulla «confutazione storica definitiva». Tuttavia è fuori luogo pretendere che in ognuna delle sue annotazioni Nietzsche ridica o rinvii a quanto sta mostrando o ha già mostrato nello *Zarathustra*. Tra il 1887 e il 1888, cioè quando la fondazione dell'inesistenza dell'ente immutabile e permanente è già avvenuta, scrive ad esempio:

«Se si è filosofi come si è sempre stati filosofi, non si hanno occhi per ciò che fu e per ciò che diviene: si vede solo l'ente. Ma poiché non c'è alcun ente [*nichts Seiendes*], al filosofo non rimane che l'*immaginario*, come suo "mondo"» (OFN, VIII, II, fr. 11[5]).

Una sequenza di questo tipo non è la semplice presupposizione dell'inesistenza dell'ente immutabile. L'«ente» è l'ente che permane, è l'ente immutabile: «l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro», di cui parla Zarathustra e che innanzitutto si presenta nella figura del divino: il «mondo "vero"», di cui Nietzsche parla di frequente, mettendo tra virgolette la parola *vero* per indicare la mera apparenza di verità di tale mondo – che invece, in verità, è solo «immaginario». Affermare l'ente che permane significa negare l'evidenza del divenire, ossia ciò di cui lo sguardo del filosofo deve sommamente tener conto. Nel passo ora riportato, Nietzsche non intende certamente dire che i filosofi *non vedono* il divenire. Egli afferma continuamente che ne

hanno paura (cfr. ad esempio OFN, VIII, III, fr. 18[16]); e ciò di cui si ha paura è sommamente visibile. I filosofi non hanno occhi per il divenire (e il divenire è la trasformazione di ciò che è in ciò che fu), e vedono solo l'ente che permane, nel senso che, per salvarsi da ciò che (sommamente visibile) li atterrisce, affermano l'ente che permane, ossia l'ente che – senza che essi ne siano coscienti – implica la negazione dell'esistenza del divenire, e che quindi, rendendo inesistente, nell'immaginazione, il divenire, attira su di sé ogni sguardo del filosofo, ossia impedisce al filosofo di vedere ciò che egli pur vede, ma da cui è costretto a distogliere lo sguardo, trascurandone e in qualche modo dimenticandone l'evidenza. In questo modo il filosofo, trovandosi costretto, sia pure a sua insaputa, a negare l'evidenza innegabile del divenire, afferma un mondo «immaginario» – sì che è immaginaria anche la negazione del divenire, che da tale mondo immaginario è necessariamente richiesta.

Passi del tipo: «Le nostre premesse: nessun Dio, nessuno scopo, finitezza della forza» (OFN, VII, II, fr. 25[299]) vanno dunque intesi in relazione al contesto. Il passo prosegue infatti così: «Vogliamo *guardarci* dall'escogitare e prescrivere agli umili la mentalità che è *loro* necessaria!». Dunque, inesistenza di Dio, degli scopi e della forza infinita sono «premesse» non in senso assoluto – in questo senso tale inesistenza sta piuttosto sul versante delle *conseguenze* –, ma relativamente alla volontà di evitare l'atteggiamento che va incontro ai bisogni degli umili parlando loro di Dio, degli scopi della vita e dell'esistenza di una forza infinita. (D'altra parte queste «premesse» appartengono all'insieme delle «premesse vere» dell'eterno ritorno, di cui si è parlato nell'Introduzione).

La potenza del discorso di Zarathustra «Sulle isole Beate» si ripresenta, e non solo in modo implicito, anche in annotazioni come questa della primavera 1888:

«È di capitale importanza sopprimere il *mondo vero*. È questo che mette in dubbio e sminuisce il valore *di quel*

mondo che noi siamo: sinora fu il nostro più pericoloso *attentato* contro la vita» (OFN, VIII, III, fr. 14[103]).

«Il mondo che noi siamo» è il mondo che ci è più vicino – tanto vicino da identificarsi con noi stessi. È il mondo del divenire, il «mondo immediato ... che si impone a noi» (*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, 5), e propriamente è il divenire della creatività umana. La sua estrema vicinanza a ciò che noi siamo è la sua evidenza. Il «*mondo vero*» è il mondo immutabile e divino, affermato dalla tradizione filosofica. Ma l'esistenza del «mondo vero» dice il testo «mette in dubbio e sminuisce il valore *di quel mondo che noi siamo*». Mette in dubbio il mondo del divenire: non nel senso che, affermando il mondo vero, rimanga aperta, attraverso un dubbio, la possibilità che il divenire non sia qualcosa di esistente e di coesistente al «mondo vero», ma nel senso che il dubbio toglie terreno al divenire, ne fa vacillare l'evidenza e lo rende qualcosa di apparente. Ma una evidenza vacillante non è più evidenza: mettere in dubbio un'evidenza significa *negarla*. Il «mondo vero» – l'affermazione della sua esistenza –, dice il testo, è la negazione stessa dell'evidenza del divenire (l'«ostilità» verso il divenire, di cui parla Zarathustra), negazione di ciò che non può essere negato, e trasforma l'evidenza in un'«apparenza» (trasforma il mondo dell'evidenza in mondo dell'apparenza). «Il divenire non è uno stato *apparente*» (OFN, VIII, II, fr. 11[72]).

Il «mondo vero» «sminuisce il valore» del divenire, innanzitutto (ma non unicamente, come viene in chiaro qui avanti) nel senso che mette in questione e indebolisce l'evidenza, la visibilità, l'inoppugnabilità del divenire; e quindi «sinora fu il nostro più pericoloso *attentato* contro la vita», contro ciò che come evidenza assoluta non può soccombere, ma che nell'attentato può essere spinto ai margini per rendere dominante quella forma di volontà di potenza con cui l'uomo riesce a sopravvivere e che si rivolge ai valori della tradizione morale e cristiana. Appunto per questo l'«attentato» più pericoloso contro il divenire «fu *il nostro*» – ossia dell'uomo, in quanto appartenente a tale tradizione. («L'ipotesi morale cristiana» offriva dei «vantaggi» – apparenti, illuso-

ri —: «assegnava all'uomo un *valore* assoluto, in contrasto con la sua piccolezza e accidentalità nel fiume del divenire e dello svanire», OFN, VIII, I, fr. 5[71]).

Ma il testo che stiamo considerando (OFN, VIII, III, fr. 14[103]) sembra lasciare implicito l'essenziale, ossia *perché* il «mondo vero» «mette in dubbio e sminuisce il valore di quel mondo che noi siamo» — ossia *perché* il «mondo vero» è negazione del divenire ed è il «più pericoloso attentato contro la vita». Certo, il *perché* lo ha già indicato Zarathustra. Il «mondo che noi siamo» è la «volontà creatrice» di cui parla Zarathustra («Sulle isole Beate»), che è evidentemente creatrice — è evidentemente la potenza che conduce gli enti al di fuori del nulla —, ma a cui non resterebbe più nulla da creare se gli dèi esistessero, cioè se esistesse il «mondo vero». Quindi «è di capitale importanza sopprimere il *mondo vero*», e prendere coscienza che esso è soltanto un «mondo "vero"», ossia è il mondo *veramente* apparente. Negata dal «mondo vero», l'evidenza del divenire sopprime tale mondo. L'«importanza» di questa soppressione è «capitale», perché tale soppressione compie il passo decisivo della «vera dottrina» del divenire: la distruzione dell'intera tradizione morale-cristiana.

Nietzsche attribuisce un carattere centrale e straordinario, rispetto agli altri suoi scritti, a *Così parlò Zarathustra*. Questo giudizio non ha nulla di enfatico. E non è un caso che Nietzsche, affermando che Zarathustra «determina col massimo rigore possibile» (*Ecce homo*, «Così parlò Zarathustra», 8) il senso dell'uomo, riporti, a conclusione delle sue considerazioni su questa sua opera, appunto il testo di «Sulle isole Beate», dove Zarathustra nega l'esistenza di ogni dio perché se un qualsiasi dio esistesse, l'evidente creatività della volontà creatrice non avrebbe più nulla da creare. (Sì che, rispetto all'innegabile creatività del volere, l'uomo non è una forma stabile, nei confronti della quale si debba prendere posizione — per esempio con l'amore o con la compassione —, ma è «un essere senza forma, un materiale, una brutta pietra che ha bisogno dello scultore», *loc. cit.*).

Ma il passo che stiamo considerando (fr. 14[103]) — e

il discorso va esteso a tutti quelli che presentano una struttura analoga — possiede inoltre una sua autonomia rispetto al testo dello *Zarathustra*, ossia è già di per se stesso in grado di indicare anche *perché* «è di capitale importanza sopprimere il *mondo vero*» e *perché* quest'ultimo è il «più pericoloso *attentato* contro la vita». Che in passi di questo tipo vi siano dei *sottintesi* dovuti al carattere di annotazione della scrittura non depone affatto contro questa loro autonomia. Il *perché*, il fondamento, è appunto che il «mondo vero» «mette in dubbio e sminuisce» l'evidenza del divenire. Un mondo che presuma di essere quello vero, rispetto al «mondo immediato» del divenire, presume di contenere il vero senso del mondo diveniente, la soluzione dei problemi di questo mondo, e quindi tutta la positività, tutto l'essere che manca a questo mondo. Ciò significa essere «mondo vero». Ma questo significa che il mondo del divenire è reso apparente. È reso apparente l'uscire dal nulla e il ritornare nel nulla, perché il «mondo vero» riempie e vanifica il nulla da cui le cose escono e in cui ritornano. È reso apparente, e quindi negato, ciò che anche per chi crede «nel mondo vero» è l'evidenza immediata e originariamente innegabile. Dunque, in quanto è un «attentato» contro il divenire e la vita, il «mondo vero» è impossibile.

Oltre ai passi in cui è esplicito l'intento di Nietzsche di dare una giustificazione «genealogica» della negazione del «mondo "vero"», altri (come appunto il frammento 14[103]) hanno solo l'apparenza di questo atteggiamento. Possono dare qualche occasione al tipo di lettura per il quale, essendo il «mondo vero» (l'«aldilà», l'«in sé» delle cose», il «divino», l'«Essere», la «verità», ecc.) un prodotto della volontà di sopravvivenza e di potenza (e pertanto della «calunnia» e della «paura» del mondo diveniente, del «risentimento» contro il suo essere causa di sofferenza, della volontà di squalificarlo e di attentare alla sua esistenza), *dunque* il «mondo vero» non esiste. Ma la struttura fondativa di tali passi è quest'altra: il «mondo vero» rende apparente e nega l'innegabile evidenza del divenire (trasforma il divenire in errore, inganno, contraddizione, apparenza); *dunque* il «mondo

vero» è il prodotto della volontà di sopravvivenza, della «calunnia», della «paura», del «risentimento» e di un «attentato» contro il divenire.

L'annotazione che stiamo considerando (OFN, VIII, III, fr. 14[103]) dice che il «*mondo vero*» non solo mette in dubbio, ma anche «sminuisce il valore» del «mondo che noi siamo». La parola «valore» ha qui, in quanto riferita al divenire, un significato radicalmente diverso dal «valore» e dai «valori» del «mondo vero». Quasi nello stesso periodo, in un'altra annotazione (OFN, VIII, II, fr. 11[72]), Nietzsche afferma che «*non si deve ammettere alcun ente in generale*» (dove «ente» significa, anche qui, l'ente che permane immutabile ed eterno), «poiché, se lo si ammette, il divenire perde il proprio valore e appunto perciò appare come privo di senso e superfluo».

Distruggendo «l'illusione dell'ente», «sono stati svalutati tutti i giudizi di valore basati sull'ipotesi che ci sia l'ente» (e «questa ipotesi dell'ente è la fonte di tutte le calunnie rovesciate sul mondo»). Questi valori sono radicalmente diversi dal «valore» del divenire, cioè dal «valore» che resta negato dall'«ipotesi dell'ente». Distruggendo questa ipotesi, il divenire non ha più i «valori» e il «senso» che da essa scaturiscono (ma che in verità sono «le calunnie» da essa «rovesciate sul mondo»), e acquista il «valore» e il «senso» che in verità gli competono e che vengono invece perduti quando si ammette l'esistenza dell'ente immutabile.

Questo «valore» e «senso» è appunto il non avere i valori e il senso che scaturiscono dall'affermazione dell'immutabile – e che in verità sono la calunnia del divenire –; e quindi è il non aver alcuno scopo ultimo: «il divenire non ha uno *stato finale*, non sfocia in un "Essere"». Tale scopo, infatti, non è altro che l'ente immutabile, l'«Essere». (Il «nichilismo estremo» è la inevitabile negazione di ogni valore del «mondo "vero"», e quindi esso «pone il *valore* delle cose precisamente in questo: che a tale valore non corrisponde, né mai è corrisposta, *alcuna* realtà [*Realität*], *ibid.*, fr. 9[35]). Pertanto si deve dire che «*il divenire non ha valore alcuno*, poiché manca qualcosa su cui lo si possa misurare» (manca l'ente immuta-

bile, esistente al di fuori del divenire) «e in rapporto a cui la parola "valore" abbia senso». «Non ha valore alcuno», perché non ha alcuno dei valori che provengono dal suo rapporto con l'ente immutabile; e insieme «ha in ogni momento lo stesso valore: il suo valore totale rimane sempre uguale» (*ibid.*, fr. 11[72]), perché, con l'inesistenza dell'immutabile non può essere più o meno vicino ad esso, e quindi in ogni momento è ciò che non possiede alcun valore e alcun senso che possano essergli conferiti dal suo rapporto con l'immutabile.

Ecco perché il testo del frammento 11[72] può affermare senza contraddizione che se si ammette l'immutabile «il divenire perde il proprio valore e appunto perciò appare come privo di senso e superfluo» – dove questo valore e senso appartengono all'evidenza del divenire che non può essere negata –, e, *insieme*, che «il divenire non ha valore alcuno» e, non avendo alcuno scopo, non ha alcun senso.

Ed è rilevante – ai fini della conferma del carattere centrale dello *Zarathustra* – che questo testo aggiunga che il divenire diventa «superfluo», se si ammette l'ente immutabile: se l'immutabile è il «Pieno» e il «Satollo» di cui parla Zarathustra, ossia è l'*omnitudo realitatis*, il divenire non crea nulla di nuovo. Dire che esso diventa «superfluo» significa dire che non gli resterebbe nulla da creare, se «gli dèi» – l'ente immutabile – esistessero.

Nietzsche esprime anche in altri modi il teorema che se esistesse l'immutabile alla volontà non resterebbe più nulla da creare. In un'annotazione della primavera 1888, ad esempio, si legge che se si presta fede all'affermazione che la «verità» esiste – la «verità», intesa come visione stabile di un contenuto stabile e indipendente dall'uomo; la «verità» come «mondo "vero"» – «rimane *paralizzata* la volontà di indagine, di esame, di attenzione, di previsione, di sperimentazione»; cioè «la "verità" ... *vincola* le forze con cui si lavora per il rischiaramento e per la conoscenza» (OFN, VIII, III, fr. 15[46], corsivi miei).

La volontà di cui qui si parla è l'insieme di queste for-

ze. In esse si esprime la creatività della volontà di conoscenza, ossia della forma più decisiva del divenire, e pertanto di ciò che è l'evidenza innegabile. Ma, se esiste, la «verità», intesa nel senso qui sopra chiarito, «paralizza» e «vincola» la creatività della volontà di conoscenza, perché ciò che questa volontà vuole è già da sempre ottenuto, al di là del divenire, nel «mondo "vero"». La volontà di conoscenza e di «rischiaramento» di Zarathustra, che si libera del «mondo "vero"», non può volere il falso e l'errore: deve volere la *verità* rischiarata, e pertanto è *creatrice* della verità. Ma la verità creata non può mai essere – nel corso lungo il quale è creata (cioè nel corso che ricorre all'infinito nell'eterno ritorno) – una verità definitiva e compiuta («ciò che avete chiamato mondo» dice Zarathustra agli amici delle isole Beate «deve ancora essere da voi creato»); e d'altra parte la creazione di questa verità incompiuta è l'evidenza incontrovertibile e la realtà autentica del conoscere. Se esistesse la «verità» stabile e definitiva, l'evidente creazione della verità incompiuta (l'insieme delle «forze con cui si lavora per il rischiaramento e per la conoscenza») non creerebbe nulla di reale e si troverebbe ostacolata e soffocata dalla «verità» stabile e definitiva.

Si può anche dire: la ricerca dell'uomo (la volontà creatrice che si esprime come ricerca) è evidente e si sviluppa indefinitamente (*processus in infinitum*); ma se la «verità» esistesse la ricerca sarebbe una semplice apparenza, perché non ricercerebbe qualcosa di veramente ignoto, ma qualcosa che in sé è da sempre noto e rispetto al quale ogni ricerca è superflua. Sia la volontà di conoscenza e di verità di Zarathustra, sia la volontà di conoscenza e di verità *dell'uomo* sono volontà di potenza. Ma nella volontà di potenza dell'uomo, si dice in una annotazione del 1887, «la volontà di verità è un *rendere* stabile, un *rendere* vero e durevole, un allontanarsi dagli occhi il carattere *falso*» del mondo metafisico-morale, «reinterpretandolo come *essere*» indipendente dall'uomo.

Subito dopo, il testo aggiunge:

«Quindi la verità non è qualcosa che esista e che si debba trovare, scoprire, ma qualcosa che *si deve creare* e

che dà il nome a un *processo*, o meglio a una volontà di dominio, che in sé non ha fine: introdurre la verità come un *processus in infinitum*, un *determinare attivamente* – non un diventare cosciente di qualcosa che sia in sé fisso e determinato. È una parola per dire «volontà di potenza» (OFN, VIII, II, fr. 9[91]).

La verità come esistenza stabile, fissa, durevole che si debba scoprire non esiste, ma l'uomo ha bisogno di credere che esista – e la produzione di questa convinzione è già una forma di volontà di potenza. La volontà di potenza che agisce nell'uomo è la volontà di verità che vuole il «mondo "vero"». Ma il passo che stiamo considerando si riferisce soprattutto alla volontà di potenza del *superuomo*, al *processus in infinitum* dove la volontà di potenza è creatrice della verità. Si riferisce alla volontà di Zarathustra, cioè del superuomo – o di chi è creatore del superuomo (la differenza tra queste due figure tende ad elidersi: «La bellezza del superuomo venne a me come un'ombra» dice Zarathustra in «Sulle isole Beate»). La volontà di potenza e di verità del superuomo – e, già prima, del creatore del superuomo – è creatrice della verità, in un *processus in infinitum*, non perché essa produca la verità dell'immaginario «mondo "vero"», ma perché, innanzitutto, distrugge questo mondo e distrugge col «martello» la «pietra» dell'uomo, nella quale «è addormentata un'immagine, l'immagine delle mie immagini» dice Zarathustra, l'immagine del superuomo. E il superuomo stesso non può deporre quel martello, ma deve continuare a demolire la propria prigione per creare il nuovo mondo dell'«innocenza» del divenire. L'«eterno ritorno dell'uguale» è il culmine di questa demolizione e di questa creazione (cfr. sotto, capp. VI-VII, IX-X). Se la verità fosse qualcosa di trovato, e non di creato, essa sarebbe un immutabile «in sé fisso e determinato» che rende impossibile l'evidente processo infinito della creazione della verità.

La creazione produce ciò che è nuovo, ossia «ciò che viene», «l'avvenire», ciò che esce dal niente. E ciò che viene dal niente annienta inevitabilmente ciò che già esi-

ste, e innanzitutto ciò che nel già esistente domina ed è pertanto il «più nobile». Venendo dal niente è l'imprevedibile che sconvolge le configurazioni e gli ordini costituiti. Anticipando il tema del «piacere dell'annientamento», formulato al termine del *Crepuscolo degli idoli* («Quel che devo agli antichi», 5), una annotazione del 1883-1884 (OFN, VII, I/1, fr. 8[14]) rileva appunto che la «saggezza dionisiaca» implica «il piacere di annientare ciò che è più nobile ... come piacere per ciò che *viene*, per l'*avvenire* che trionfa su ciò che *oggi è ancora così buono*» (cioè nobile e quindi stabile punto di riferimento). Il piacere dell'annientamento è il piacere stesso della creazione. La distruzione della verità immutabile che rende impossibile la creazione è il riconoscimento dell'inevitabilità del divenire, la sua approvazione, il «piacere» dinanzi ad esso, il «sì alla vita». Non l'angoscia e la paura di fronte al divenire, ma il piacere che proviene dalla liberazione dal «mondo "vero"».

3. «RENDERE UGUALE»

Il «mondo "vero"» e immutabile «paralizza» e «vincola» il divenire: lo rende impossibile: *se* esistesse l'immutabile il divenire *sarebbe* impossibile – e, nell'«immaginario», l'uomo morale-cristiano vive come un fatto reale la dominazione di quel mondo. Esso rende impossibile che, nel divenire, qualcosa sia «ciò che viene», cioè sia «avvenire», innovazione, novità, *diversità* da e rispetto a ciò che già esiste. Impedisce a ciò che viene di essere qualcosa che esce dal proprio nulla. Affermare il «mondo "vero"» – che è sia la stabilità che trascende il divenire, sia la stabilità secondo cui il divenire si costituisce in se stesso – significa dunque rendere il nuovo *uguale* al vecchio, assimilare il nuovo al vecchio, inserire il nuovo nei vecchi schemi – e non a caso, ma secondo certe regole, ossia ordinatamente, in relazione ai bisogni dell'uomo. Questa operazione – un letto di Procuste che

devasta la novità del nuovo – è quanto possiede di essenziale il *nostro* pensiero, cioè il pensiero dell'«uomo», che ancora è lontano dalla forma che la volontà creatrice assume in Zarathustra.

«Nel *nostro* pensiero l'essenziale è inserire ordinatamente nuovo materiale in schemi vecchi (un letto di Procuste), *rendere* uguale il nuovo [*das Gleich machen des Neuen*]» (OFN, VII, III, fr. 41[11]).

Nel divenire, il nuovo *rimane* nuovo e il disuguale *rimane* disuguale – il divenire non può essere realmente annientato –: ma il pensiero che afferma il «mondo "vero"» identifica il nuovo al vecchio, lo rende uguale al vecchio, nel senso che dapprima lo *vive* come uguale e poi lo *considera* come uguale al vecchio; e dunque, daccapo, è negazione del divenire. («Il ridurre ... alla somiglianza e all'uguaglianza» è effettuato «con l'immaginazione», OFN, VIII, III, fr. 14[152]). Nella misura in cui il pensiero è un atto che si appropria del divenire pensandolo in un certo modo per rendere possibile la propria sopravvivenza e potenza e quella del pensante («*la volontà di uguaglianza è volontà di potenza*», OFN, VIII, I, fr. 2[90]),

«ogni pensare, giudicare, percepire, in quanto è un *paragonare*, ha come premessa un "*considerare uguale*", e ancor prima un *rendere uguale*. Questo livellare è lo stesso che, per l'ameba, assimilare la materia di cui si appropria» (*ibid.*, fr. 5[65]).

Questo testo parla cioè del pensiero che «assimila» e che si appropria del divenire, e il cui paragonare si realizza appunto come assimilazione e appropriazione. Al di fuori di questa forma del pensare c'è il pensiero della «vera dottrina» di Zarathustra, che è sì un paragonare – giacché paragona il vecchio al nuovo – ma che nel paragonare non paralizza il divenire, non rende uguale il vecchio e il nuovo, ma rispetta la novità del nuovo che esso produce.

Affermando il «mondo "vero"» e immutabile, il divenire si presenta come qualcosa in cui il nuovo non esce dal proprio nulla – e pertanto dall'assoluta imprevedibilità del nulla –, ma è assimilabile al vecchio; è riconferma, ripetizione, riaffermazione, espansione del vecchio, che

quindi risucchia e cancella il nulla da cui il nuovo proviene, e rende il nulla identico al già esistente. Il vecchio schema esistente si protende in avanti e occupa lo spazio del nulla. Il nulla si trova identificato all'esistente, riasorbito in esso. Occupando lo spazio del nulla, il vecchio schema rende esistente il nulla, nel senso che lo assume come un esistente. L'affermazione del «mondo "vero"» e immutabile identifica dunque il nulla e l'essere.

Il nuovo è tale perché è «creato», ossia vien fatto uscire dal nulla. Se fosse già esistente, la volontà creatrice e il divenire in generale non creerebbero nulla. Dicendo che il pensiero, in quanto pensiero del «mondo "vero"», si fonda su un «rendere uguali» e su un «considerare uguali» il nuovo e il vecchio, Nietzsche afferma con ciò stesso che quel pensiero rende uguali e considera uguali l'essere e il nulla. Anche se quest'ultima affermazione non è formulata da Nietzsche con tutti i crismi dell'esplicitezza, essa appartiene così essenzialmente al discorso esplicito di Nietzsche, che volerla scindere da esso significa rinunciare a comprenderlo.

Ma la differenza tra l'essere e il nulla appartiene all'essenza del divenire. Tutto il pensiero dell'Occidente – dunque anche Nietzsche – lo riconosce. La creatività del divenire richiede necessariamente che ciò che viene creato non sia un già esistente, ma qualcosa che originariamente è nulla e che deve mantenersi originariamente in questa nullità proprio per poterne essere tratto fuori. E, in quanto originariamente nulla, *differisce* necessariamente dal già esistente e da se stesso in quanto giunto nell'essere. L'assoluta evidenza che il divenire presenta dinanzi agli occhi del pensiero dell'Occidente è l'assoluta evidenza, dinanzi a quegli occhi, della *differenza* tra essere e nulla.

Nietzsche scorge che al fondamento del pensiero metafisico-morale-cristiano c'è il riconoscimento e l'affermazione del divenire (c'è tale riconoscimento, proprio perché per questo pensiero il divenire è *il temibile* stesso), e dunque il riconoscimento e l'affermazione della *differenza* tra essere e niente. E questo riconoscimento è presente anche nel pensiero metafisico-morale-cristiano.

Ma Nietzsche scorge che tale pensiero è la cancellazione della differenza tra essere e niente; è l'identificazione di essere e niente; è la negazione del proprio fondamento, che peraltro esso stesso riconosce come fondamento assolutamente evidente. Dunque è necessario che per non negare, «svalutare», «calunniare» il divenire – per non «attentare» alla sua peraltro inestirpabile esistenza – la «vera dottrina» di Zarathustra neghi e distrugga l'intera tradizione dell'Occidente, e *dunque* la smascheri e veda in essa una forma della volontà di potenza che trasforma in «verità» ciò di cui essa ha bisogno per sopravvivere ed affermarsi. (Come già si è detto, questo smascheramento è la «confutazione storica», la ricostruzione «genealogica» dell'evocazione della «verità» e del «mondo "vero"»; e tale confutazione è «definitiva» non in quanto tale – secondo quanto Nietzsche a volte pretende –, ma perché è la *conseguenza necessaria* della coscienza che il «mondo "vero"» è la negazione del divenire, ossia di ciò che sta dinanzi come l'evidenza assolutamente innegabile).

Come già era accaduto al pensiero di Leopardi (cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., parte II, cap. III e *Cosa arcana e stupenda*, cit., parti IX-XI) e accadrà a molte forme della filosofia contemporanea, al di sotto e al di là di ogni critica di Nietzsche al principio di non contraddizione è dunque presente nel pensiero di Nietzsche la più radicale volontà di *non* contraddizione, cioè la volontà più radicale di tener ferma l'*opposizione* tra l'essere e il niente – dove l'*essere* non è l'«essere» che Nietzsche identifica all'essere immutabile, vero ed eterno, ma è ciò che nella creatività e distruttività del divenire è tratto fuori dal niente e vi è risospinto.

Quando Nietzsche scrive che «la negazione logica del mondo, la sua nichilizzazione è dovuta alla nostra necessità di *opporre* l'Essere al non essere [*Sein dem Nichtsein entgegensetzen*], negando il concetto di "divenire"» (OFN, VIII, II, fr. 9[62], corsivo mio), l'«Essere» e la «necessità di opporre l'Essere al non essere», di cui qui egli parla, sono appunto, rispettivamente, l'Essere immutabile e il bisogno, per sopravvivere, di edificare – al di sopra, e

dunque *in opposizione* al regno del divenire, che è il regno del non essere – il mondo dell'Essere che è sempre salvo dal nulla. Questa «opposizione», dice il testo, è il fondamento della negazione e «nichilizzazione» del mondo del divenire. Ma – stiamo dicendo – l'affermazione dell'Essere immutabile annichila il divenire perché *assimila* a sé la novità che proviene dal nulla («non essere»), e dunque identifica a sé il nulla, cancellando così quell'«opposizione» di *essere* e *nulla* che non è l'«opposizione» (tra l'Essere immutabile e il non essere che aggredisce l'essere del divenire) che annichila il divenire, ma è l'opposizione che costituisce il divenire e senza di cui non può esistere alcun divenire: l'opposizione, dunque, che per Nietzsche – e per l'intero pensiero dell'Occidente – non può essere negata o annichilita, perché la sua esistenza è l'evidenza stessa del divenire: l'opposizione innegabile, la cui negazione è la *contraddizione* che è necessario *respingere*.

Appunto per questo – si è detto – al di sotto della critica di Nietzsche (e di Leopardi e di molte forme della filosofia e della stessa scienza contemporanea) al principio di non contraddizione agisce la più radicale volontà di *non* contraddizione, cioè la più radicale volontà di salvare il divenire. La *radicalità* estrema di questa volontà è però pur sempre, appunto, una radicalità della *volontà*, cioè della *fedè* che l'essere sia opposto al nulla. Infatti, nel proprio sottosuolo, la volontà dell'Occidente che l'essere sia opposto al nulla, e che il divenire sia l'evidenza intoccabile, è la persuasione più radicale – e dunque, daccapo, la volontà e la fede più radicale – che *l'essere in quanto essere è nulla* (cfr. sopra, Introduzione).

La *volontà* di non contraddizione è la *fedè* nella non contraddizione: la fede in cui l'Occidente si mantiene. Essa è innanzitutto la fede nel divenir altro, che precede la fede nella forma ontologica del divenir altro. Il pensiero che da sempre è aperto al di fuori della fede nel divenir altro *vede* la *contraddizione* abissale in cui questa fede crede (cfr. sopra, Introduzione), e la vede *come* contraddizione; ma la fede nel divenir altro non vede *come* contraddizione il proprio contenuto, che pure è la con-

traddizione estrema, ma, appunto, *vuole* che il proprio contenuto *non* sia in contraddizione, e, quando è fede nella forma ontologica del divenir altro, volendo che nel divenir altro sia *altro* da ciò da cui il divenire incomincia (una volontà, questa, che del resto è presente anche nella fede nella forma ontologica del divenir altro), vuole che il nulla sia *altro* dall'essere, opposto all'essere, e che l'essere sia altro dal nulla, opposto al nulla. A questa fondamentale volontà di *non* contraddizione va commisurato il senso di tutte le critiche che il pensiero contemporaneo rivolge al principio di non contraddizione, di identità, del terzo escluso.

In una annotazione del 1885-1886 Nietzsche scrive:

«La credenza che qualche cosa sia così o così [*dass etwas so und so sei*] (l'essenza del *giudizio*) è la conseguenza della volontà che le cose [*es*] *debbano* essere uguali quanto più è possibile» (OFN, VIII, I, fr. 2[90]).

Riferendosi all'«essenza del *giudizio*», Nietzsche si sta riferendo all'essenza della «logica» e del pensiero concettuale in genere. La logica – e innanzitutto l'essenza del *giudizio* – è la «conseguenza» della volontà che le cose debbano essere uguali il più possibile, cioè che, nel divenire, le nuove determinazioni debbano essere ricondotte, assimilate e identificate ai vecchi schemi:

«La logica è legata a questa condizione: *supporre che si diano casi identici*. Effettivamente, per pensare e argomentare logicamente *bisogna* [*muss*] innanzitutto fingere che *questa* condizione sia adempiuta. Ossia: la volontà di *verità logica* può realizzarsi solo dopo che si sia intrapresa una sistematica [*grundsätzliche*] *falsificazione* di tutto ciò che avviene. Dal che risulta che qui domina un impulso capace di usare entrambi i mezzi: prima, della falsificazione, e poi della imposizione di un unico punto di vista; la logica *non* deriva dalla volontà di verità» (OFN, VII, III, fr. 40[13]).

La logica *deriva* cioè dalla volontà che le cose debbano essere uguali il più possibile e che si diano casi identici, quindi è «falsificazione» di «tutto ciò che avviene»: fal-

sificazione del divenire. Per questo, la volontà di verità che si esprime nella logica *non* deriva dalla volontà di verità che si esprime nella «vera» dottrina di Zarathustra, ma dalla volontà di falsificare il divenire. La falsificazione del divenire ne è l'alterazione: lo nega e lo trasforma in qualcosa che non appartiene alla verità autentica e autenticamente evidente del divenire. La falsificazione consiste appunto nella «volontà che le cose *debbano* essere uguali quanto più è possibile», e nella supposizione, cioè, daccapo, nella volontà «che si diano casi identici».

Questa seconda volontà è una specificazione della prima.

Il «caso identico» è quella modalità dell'accadere in cui ciò che accade ha «la stessa» essenza o «la stessa» forma di qualcosa di già esistente, o di «una serie già esistente» (OFN, VIII, I, fr. 2[90]) di determinazioni. Ma questa medesimezza è soltanto parvenza, illusione, falsificazione:

«La *forma* è considerata come durevole e quindi pregevole; ma la forma è soltanto inventata da noi; e per quanto spesso accada che “si raggiunga la *medesima* forma”, ciò non significa che *sia la medesima* – bensì *appare sempre qualcosa di nuovo* [*etwas Neues*] – e solo noi, che paragoniamo, aggiungiamo questo nuovo, in quanto somiglia al vecchio, alla unità della “forma”» (OFN, VIII, II, fr. 9[144]).

In quanto somiglia al vecchio, il nuovo viene considerato un «caso identico», cioè si crede di raggiungere la medesima forma: che però non è la medesima perché, nel divenire, appare sempre qualcosa di nuovo. E – anche se il testo non richiama in modo del tutto esplicito questo tratto del discorso – si deve dire che appare «sempre» qualcosa di nuovo perché, nel divenire, il nuovo è ciò che è stato un nulla e quindi non può essere totalmente *anticipato* dal già esistente – e pertanto presenta sempre un'eccedenza che è irriducibile al già esistente. Quando la volontà di potenza oltrepassa la volontà di potenza dell'uomo, scorge che quest'ultima proietta al di fuori di sé i propri scopi e li considera come «verità» stabile che «anticipa» il mondo che essa sta producendo: «questa anticipazione (questa “credenza” nella verità) è

il suo sostegno» (*ibid.*, fr. 9[91]), cioè «condizione di conservazione e di crescita» (*ibid.*, fr. 9[38]), che però falsifica e annichila il divenire.

Nella volontà di potenza dell'uomo, la forma primaria del già esistente è il «mondo “vero”», immutabile e divino della tradizione metafisico-morale-cristiana, il quale assimila a sé il nuovo, cioè lo rende uguale al vecchio, riportandolo all'interno del regno di Dio e cancellando la sua originaria nullità, ossia cancellando il divenire. Ma il «mondo “vero”», immutabile e divino si presenta anche nel mondo dell'al di qua, cioè come «forma» (o «genere», o «legge», o «idea», o «scopo», *ibid.*, fr. 9[144]), che è «pregevole» perché è considerata come qualcosa di «durevole». L'«essere» è qualcosa che permane – e che anticipa ciò che sopraggiunge – sia come «essere» divino che trascende il divenire, sia come «essere» mondano che costituisce l'identità o il «tipo» (*loc. cit.*) dei «casi identici». La forma assimila a sé e rende uguali a sé le differenze che sopraggiungono presentando certe somiglianze, nello stesso modo in cui il «mondo “vero”», trascendente e divino assimila e rende uguale ai tratti del proprio regno la totalità del divenire. La volontà che esistano forme e casi identici è, come la volontà che esista un «mondo “vero”» trascendente, «una sistematica *falsificazione* di tutto ciò che avviene», ossia è negazione dell'innegabile evidenza del divenire.

Ora, «la credenza che qualche cosa sia così o così (l'essenza del *giudizio*) è la conseguenza della volontà che le cose *debbano* essere uguali quanto più è possibile» (OFN, VIII, I, fr. 2[90]), e dunque è insieme la conseguenza della volontà «che si diano casi identici». «La volontà di uguaglianza è volontà di potenza» (*loc. cit.*). Propriamente, la «conseguenza» è implicazione reciproca, perché, per assimilare una differenza a qualcosa (per assimilare e identificare una novità – che come tale differisce dal già esistente – al già esistente), bisogna che questo qualcosa abbia un certo significato determinato, ossia che «sia così» piuttosto che in un cert'altro modo – credere che qualcosa sia così o così è l'essenza del giudizio.

Poiché la volontà che si diano casi identici è un aspetto

della volontà che uguaglia il nuovo ai vecchi schemi, il giudizio è una «conseguenza» anche di questo aspetto. E poiché queste due forme di volontà sono una negazione e falsificazione del divenire, anche il giudizio, nella sua essenza, e dunque ogni giudizio, è una forma di volontà che nega e falsifica il divenire. Il contenuto del giudizio non esiste in sé e per sé, ma è qualcosa di prodotto, è «interamente opera» di chi giudica, rappresenta, pensa. La volontà produce il giudizio per sopravvivere e aumentare la propria potenza. Anche il giudizio, come «tutti i nostri organi e sensi volti alla conoscenza», si è sviluppato «soltanto in vista delle condizioni di conservazione e di crescita». Il giudizio è cioè una «valutazione». «Nelle valutazioni si manifestano condizioni di conservazione e di crescita» (OFN, VIII, II, fr. 9[38]). Il giudizio è una condizione con la quale la volontà dell'uomo rende possibile la propria conservazione e la propria crescita.

Ma è un giudizio anche affermare che questo o quello è una «cosa», o che esistono «cose». Anzi, sono giudizi che stanno al fondamento di tutti gli altri. Anche il contenuto del giudizio «Questa è una cosa», o del giudizio «Esistono cose», dunque, non esiste in sé e per sé, ma è una valutazione mediante la quale la volontà si conserva e cresce:

«Il sorgere delle “cose” è interamente opera di chi rappresenta, pensa, vuole, inventa. E così pure lo stesso concetto di “cosa”, nonché tutte le qualità. Perfino il “soggetto” è qualcosa di creato, una “cosa” come tutte le altre: una semplificazione per definire l'energia che pone, inventa, pensa, per distinguerla da ogni singolo porre, inventare, pensare (OFN, VIII, I, fr. 2[152]).

Tuttavia per Nietzsche il *divenire* – e dunque l'energia della volontà che produce le «cose», e dunque la «valutazione» – non è un nulla; non è semplicemente il contenuto di una invenzione, di una valutazione, di una interpretazione. Il divenire è cioè *qualcosa*. In questo senso ampio è una *cosa*. È necessario negare il «mondo “vero”», che è negazione del divenire e che trasforma il di-

venire in un'apparenza, perché il divenire non è il contenuto nullo di una apparenza, ma è qualcosa di positivo, di essente; è un fatto, è cosa. Anzi, è l'unicamente essente, l'unico positivo, «l'unico fatto fondamentale» (OFN, VIII, II, fr. 11[72]), l'unica *cosa*. «Il divenire non è uno stato apparente» (*loc. cit.*).

Nietzsche – come gli accade con le parole «vero» e «verità» – usa cioè la parola «cosa» in un duplice senso. Come «verità» significa, da un lato, ciò che ha solo l'apparenza della verità (il «mondo “vero”») e non è vero, e dall'altro ciò che è autenticamente vero ed è il contenuto della «vera dottrina» di Zarathustra (ed è «calunniato» e trasformato in apparenza dal «mondo “vero”»); così «cosa» significa, da un lato, il contenuto di una «valutazione» – un nulla che nella valutazione acquista l'apparenza dell'essere –, dall'altro lato significa ciò che non è un nulla, e che quindi è una determinazione del divenire. A volte i due significati si presentano, sia pure implicitamente, nello stesso passo. Ad esempio: «Siamo stati noi a creare “la cosa” ... dopo esserci per lunghissimo tempo esercitati nell'atto del rendere uguali, del rendere grossolano e semplice»... che cosa? il disuguale, il sottile, il complesso, ossia *qualcosa* (*ibid.*, fr. 9[144]). Dove è chiaro che il *qualcosa* che è reso uguale, grossolano e semplice è il divenire, il tessuto del divenire; mentre «la cosa» che viene creata dall'operazione di uguagliamento e di semplificazione del divenire è soltanto il contenuto di una «valutazione», il tessuto dell'apparenza con cui il «mondo “vero”» maschera la nullità del proprio contenuto. Ma in un passo come il 9[91] di OFN, VIII, II il testo dice esplicitamente che certi schemi del «mondo “vero”» – come la «costrizione» affermata dal determinismo, o il «soggetto», o l'«autore» – non sono rintracciabili «nelle cose», *in den Dingen*, ma sono introdotti dall'interpretazione «nella cosa», *in die Dinge*.

E nel passo da cui questo paragrafo ha preso le mosse – «La credenza che qualche cosa sia così o così (l'essenza del giudizio) è la conseguenza della volontà che le cose debbano essere uguali quanto più è possibile» – le cose che sono alterate dalla volontà valutante che le uguaglia

non sono contenuti nulli delle valutazioni, ma sono la realtà del divenire, ossia ciò che, rispetto all'ordine imposto dalla volontà e dalle valutazioni, viene anche chiamato, da Nietzsche, «caos» (o «sensazione» – «L'ente va pensato come sensazione, alla cui base non si trova più alcunché di non sensibile», *La volontà di potenza*, trad. it. Bompiani, cit., n. 562).

4. VALUTAZIONI, FINZIONI, CONOSCENZA

Il caos non è un puro indeterminato, un significato *semplice*, cioè privo di determinazioni (tanto che Nietzsche può scrivere che «in origine era il caos delle rappresentazioni», OFN, VII, 1/2, fr. 24[5] e quest'ultima espressione è equivalente a «caos delle cose»): il caos è il divenire reale, che è disordine rispetto all'ordine e all'unità che gli vengono imposti dalla volontà umana. «Ciò che è reale [*wirklich*], ciò che è vero» e qui Nietzsche sta parlando di ciò che è autenticamente vero «non è né unitario, né riducibile all'unità» (OFN, VIII, III, fr. 15[118]), giacché i vecchi schemi assimilano a sé la *molteplicità*, in cui il nuovo si presenta, dandole una forma e unificandola. Il rendere uguale è imporre una unità. La forma o essenza è una prospettiva che impone un ordine alla molteplicità: come l'unità, così «l'«essenza», la «essenzialità» è qualcosa di prospettico e presuppone già una molteplicità» (OFN, VIII, I, fr. 2[149]) – il molteplice, appunto, che costituisce il divenire. «Verità» è la volontà di diventare padroni della molteplicità delle sensazioni» (OFN, VIII, II, fr. 9[89]); la volontà di dominare il caos.

L'imposizione dell'unità e dell'essenza alla molteplicità del divenire non è il «conoscere» che scorge l'inegabile evidenza del divenire – il «conoscere» che appartiene alla «vera dottrina» di Zarathustra –, ma è la «schematizzazione» con cui la volontà dell'uomo regola e pertanto altera il divenire: «Non «conoscere» ma schematiz-

zare, imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme necessarie per soddisfare il nostro bisogno pratico» (OFN, VIII, III, fr. 14[152]).

Tutto questo conferma che per Nietzsche la *cosa* è lo stesso divenire reale, in quanto essa è il molteplice dinamico e non unificato delle sensazioni; mentre, in quanto unificazione imposta dalla volontà umana al molteplice, la «cosa» è una valutazione, il contenuto di una illusione.

Tale volontà appartiene essa stessa alla molteplicità del divenire e del caos, ossia appartiene alla «volontà di potenza» che *include* la volontà dell'uomo (e del superuomo, e di tutto ciò che non è né uomo né superuomo) e che è lo stesso orizzonte trascendentale dell'essere: «L'essenza più intima dell'essere è volontà di potenza» (*das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, ibid.*, fr. 14[80]) – dove l'«essenza» non è, qui, lo schema metafisico-morale, ma è il significato stesso dell'essere; e dove l'«essere» a cui questo testo si riferisce non è l'«essere» eterno, immutabile, divino, del «mondo «vero»», ma è tutto ciò che non è un nulla e che coincide con l'orizzonte stesso del divenire. All'essere, così inteso, appartiene anche la volontà dell'uomo, ossia quel divenire che altera la totalità del divenire sovrapponendogli il «mondo «vero»», eterno, immutabile, permanente, la forma, lo schema, l'unità. («Una specie di divenire deve creare l'illusione dell'Ente», *Täuschung des Seienden*, OFN, VIII, II, fr. 9[89]) – dove l'«Ente» non è l'ente veramente esistente, ma è appunto il contenuto dell'illusione con cui la volontà umana impone un «mondo «vero»» al divenire).

Rispetto alla volontà umana che vuole ordine, regolarità e permanenza, la totalità del divenire (cioè l'essere, la volontà di potenza in quanto tale) è il «caos»; ma la molteplicità dinamica di forze da cui il «caos» è costituito include la volontà umana. Le «cose» e le «essenze» del mondo sono create dalla valutazione prospettica della volontà umana – e dunque sono apparenza e illusione –; ma le valutazioni (cioè le apparenze e le illusioni) sono cose reali, forze o energie reali che producono immagini, cioè valori immaginari, «condizioni di conservazione e di crescita». «Anche l'essenza di una cosa è solo un'o-

pinione sulla "cosa". O meglio, il "vale" è l'"è" vero e proprio, l'unico "è"» (OFN, VIII, I, fr. 2[150]). «Anche» l'essenza della cosa; ma, innanzitutto, *che* qualcosa sia una «cosa» è soltanto un'opinione sulla *cosa* (sulla cosa in quanto divenire). L'opinione sulla cosa, che produce l'esser cosa e l'essenza della cosa, crede, nell'immaginazione, che la cosa (la molteplicità non unificata del divenire, che l'opinione non percepisce come molteplicità ma come unità) abbia un certo valore – e innanzitutto quel valore che consiste nel suo esser «cosa» (molteplicità stabilmente unificata) –; crede che essa *valga* – «vale» –, è valutazione. Ma, nell'*ambito della volontà di potenza dell'uomo*, la valutazione è l'*essere* (l'"è") vero e proprio, è l'unico *essere*. In quell'ambito, l'unico essere è costituito dalle «forze ... in eterna trasformazione» (OFN, VII, III, fr. 38[12]), che valutano, producono, pongono valori immaginari. Se «la "cosalità" è stata creata precisamente da noi», non si deve dire allora che «sia reale solamente ciò che "pone le cose"»? (OFN, VIII, II, fr. 9[106]). «Non ci sono fatti, tutto è fluido, inafferrabile, cedevole; ciò che dura di più sono ancora le nostre opinioni» (OFN, VIII, I, fr. 2[82]). Nei primi giorni del 1820 Leopardi annota: «non v'è altro di reale nè altro di sostanza al mondo che le illusioni», *Zibaldone*, cit., 99).

D'altra parte, per Nietzsche «il divenire non è uno *stato apparente*», non è l'effetto di una «falsificazione». È anzi – quando non gli si sovrappongano gli schemi metafisico-morali, come ad esempio l'essere orientato a uno scopo – «l'unico fatto fondamentale» (*das einzige Grundfaktum*, OFN, VIII, II, fr. 11[72]). Non si tratta di una contraddizione del pensiero di Nietzsche, ma, anche in questo caso, di un diverso uso delle stesse parole. Dicendo che non ci sono «atti» (ossia che quanto nelle «valutazioni» è ritenuto un «fatto» è in verità un prodotto della volontà), ma che «tutto è fluido», Nietzsche afferma che il vero e unico *fatto* è questa fluidità.

In altri termini, come qui sopra si è già rilevato, le valutazioni sono l'unico essere *all'interno del mondo dell'uomo* – o comunque all'interno del mondo, umano e non umano, dove i valori prodotti *contraddicono* l'energia che

li produce. In tale mondo, il divenire della volontà produce, per conservarsi e crescere, le diverse configurazioni dell'«Essere» (ossia della stabilità e dell'unità), da cui il divenire stesso è da ultimo paralizzato e negato. Anche l'ameba, assimilando il materiale di cui si appropria, sebbene in modo inconsapevole lo valuta, lo paragona, rende uguale il nuovo al vecchio, produce ciò che per essa è valore (OFN, VIII, I, fr. 5[65]), ma che, come stabilità è anche il principio che limita e nega la forza da cui è stato prodotto. Nel mondo umano, la valutazione intende imporre al divenire un «carattere» che sia «formulabile», concettualmente esprimibile, uno schema che vuole dunque manifestare e conoscere il divenire, ma che, insieme, ne nega l'evidenza – e quindi non solo è falso, ma è anche «in contraddizione con se stesso»:

«Il carattere del mondo in divenire *non è formulabile*, è "falso", è "in contraddizione con se stesso". [Dal contesto, risulta chiaro che qui le virgolette non intendono sottolineare che il termine in esse racchiuso ha propriamente un significato *opposto*, ma svolgono la più comune funzione di indicare che tale termine è desunto dal corrente linguaggio filosofico]. *Conoscenza e divenire* si escludono. *Quindi* la "conoscenza" deve essere un'altra cosa: deve essere preceduta da una volontà di rendere conoscibile, una specie di divenire deve creare l'*illusione dell'Ente*» (OFN, VIII, II, fr. 9[89]).

Ma *oltre* alle forze che rendono «formulabile» il «carattere» del mondo in divenire – il «carattere» cioè che, in quanto «formulato», è «in contraddizione con se stesso», sì che «*conoscenza e divenire* si escludono» –, *esistono* anche le forze a cui Zarathustra si rivolge quando parla della volontà di potenza del superuomo – le forze in cui tale volontà consiste. Il superuomo *conosce*. E anche – e soprattutto – il suo conoscere è forza, volontà, potenza. È «una volontà di rendere conoscibile» l'esistenza evidente e innegabile del divenire, sottraendola però alla «formulazione» di un suo «carattere» (forma, essenza, schematizzazione), per la quale il conoscere è «in contraddizione con se stesso».

«Voi che conoscete»: così si rivolge Zarathustra, più volte, agli amici che soggiornano sulle «isole Beate». Questo

«conoscere» non è la conoscenza che è incompatibile col divenire, ma è il conoscere che rende al divenire quanto gli spetta, cioè lo libera dal «mondo "vero"» e lo rende «innocente». Subito prima di affermare che se gli dèi esistessero non resterebbe nulla da creare, Zarathustra dice:

«Anche nel conoscere io sento solo la mia volontà che gode di generare e di divenire: e se nella mia conoscenza è innocenza, ciò accade perché in essa è volontà di generare» («Sulle isole Beate»).

La prima parte di questo passo non significa che il conoscere sparisce e non è altro che volontà – quasi che a Zarathustra resti ignota la propria «volontà creatrice». Zarathustra «sente» («nel conoscere io sento»), cioè avverte, percepisce, conosce – e più di chiunque altro. «Anche nel conoscere io sento solo la mia volontà» significa che Zarathustra conosce che anche il suo conoscere è volontà creatrice; volontà di conoscere: volontà di conoscere «la vera dottrina della volontà e della libertà». Qui, la volontà non è una forza che produce «valutazioni» immaginarie e valori apparenti che negano il divenire e quindi il divenire e la creatività della volontà. Qui la volontà produce la conoscenza della «vera dottrina della volontà», produce la conoscenza di ciò che in verità la volontà è, la conoscenza di ciò che in verità il divenire, e pertanto il divenire della volontà, è. Qui la volontà non è «una specie di divenire [che] deve creare l'illusione dell'Ente», ma è una specie di divenire che deve creare la conoscenza della verità del divenire.

Creando questa conoscenza di se stessa, la volontà di Zarathustra non può essere una volontà che vuole negare il proprio divenire – e il divenire in quanto tale –, ma è una volontà che vuole generare e creare – e vuole che il divenire in quanto tale sia generazione e creazione. Solo perché vuole la propria creatività e la creatività del divenire – solo perché respinge ogni «attentato» al divenire –, la conoscenza voluta da Zarathustra è quell'«innocenza» che è preclusa a ogni conoscenza che «schematizza» e «paralizza» il mondo del divenire. È e contiene tale innocenza, perché la volontà di conoscere la «vera dottrina della volontà» appartiene alla volontà così conosciuta.

In quanto volontà di conoscere la «vera dottrina della volontà», la conoscenza è un conoscere che «qualcosa è così e così» – ossia è un «giudizio» (si tenga presente il passo riportato nella seconda parte del precedente paragrafo): il «così e così» è che il divenire non è sovrastato da alcun «mondo "vero"». Ma questo «giudizio» non è un semplice credere o una semplice fede: esprime la verità autentica. Certamente, il divenire è «caos» rispetto alle valutazioni umane. Ma il pensiero di Nietzsche rifiuta in modo perentorio ogni «cosa in sé», ogni inconoscibile che sia posto come separato dal mondo del divenire. Tale rifiuto ripropone la critica idealistica della «cosa in sé». Ma in quanto la «cosa in sé» è uno schema che domina e si pone come punto di riferimento del divenire, la negazione della «cosa in sé» è in Nietzsche un aspetto della negazione della «cosa» e della «verità» in quanto «volontà di diventare padroni della molteplicità delle sensazioni» (OFN, VIII, II, fr. 9[89]) e dunque in quanto negazione del divenire. Il «caos» non è dunque una «cosa in sé», un «inconoscibile» («l'ente va pensato come sensazione, alla cui base non si trova più alcunché di non sensibile», *La volontà di potenza*, trad. it. Bompiani, cit., n. 562 – e il non sensibile che sta alla base della sensazione è un inconoscibile), ma è quella configurazione della fluidità del divenire, che si presenta allo sguardo di chi sa portarsi al di sopra dello sguardo dell'uomo.

Nel pensiero di Nietzsche la dottrina del «giudizio», inteso come semplice «credenza» che scaturisce dalla «volontà che le cose debbano essere uguali quanto più è possibile», non ha dunque un carattere trascendentale. Come non ha un carattere trascendentale la dottrina della «rappresentazione», quale è sviluppata nell'annotazione sulla «certezza fondamentale» (cfr. sopra, cap. I, par. 2). D'accapo, il pensiero di Nietzsche – come l'intero pensiero contemporaneo – non è cioè uno scetticismo ingenuo che sia costretto a riconoscere di non essere altro, a sua volta, che semplice fede e «valutazione» immaginaria. È sul fondamento della conoscenza della verità del divenire che il pensiero di Nietzsche è la distruzione

inevitabile del « mondo “vero” », cioè della volontà di rendere il nuovo uguale al vecchio, e del « giudizio » in quanto « conseguenza » di tale volontà.

« Parmenide ha detto: “ non si pensa ciò che non è ” – noi ci portiamo al capo opposto e diciamo: “ ciò che può venir pensato, deve essere sicuramente una finzione ” » (OFN, VIII, III, fr. 14[148]). Ancora una volta, in questo passo il « pensiero » è inteso non *in quanto esso è tale*, ma in quanto è il pensiero *dell'essere eterno* e immutabile, ossia di ciò che (comunque, cioè anche al di fuori della filosofia di Parmenide) implica la negazione del divenire – e che appunto per questo è « sicuramente una finzione ». Il pensiero che invece – nella filosofia di Nietzsche e dell'Occidente – pensa il divenire (e il caos e il superuomo e tutte le determinazioni che sono connesse al divenire), agli occhi di questa stessa filosofia, *non* è un pensiero che pensa ciò che non è, e dunque non è una finzione. (È, questa considerazione sul significato della parola « pensiero » in Nietzsche, analoga a quella sul significato, nel linguaggio di Nietzsche, di « rappresentazione » e « conoscenza »). Come Parmenide, anche Nietzsche ritiene che ogni pensiero *non* vero sia pensiero di una finzione. Il rovesciamento di Nietzsche rispetto a Parmenide sta nel fatto, scontato, che per Parmenide il pensiero è vero quando pensa che l'essere è eternità, mentre per Nietzsche il pensiero è vero quando pensa che l'essere è divenire (volontà di potenza).

Tale rovesciamento si produce anche in rapporto a ogni pensiero metafisico-morale. Nel *Teeteto* Platone, criticando Protagora, rileva che se « tutte le cose si muovono e fluiscono » (*kineítai kai hreî ... tà pánta*) « compiutamente », integralmente, fino in fondo (*telōs*, 182 c), allora « esse si sottraggono sempre alla parola che le indica » (*aei légontos hypexérchetai*, 182 d), sì che non è possibile dire che « esse sono così e non così » (*hoútō t'échein ... kai mē hoútō*, 183 a): « non si deve dire questo “così” » (*deî d'oudè toúto hoútō légein*), « perché questo esser così non si

muoverebbe, e nemmeno il non esser così » (*oudè gàr àn éti kinoíto hoútō, oud'aú mē hoútō*, 183 a-b).

Posto che tutto sia divenire, dice il testo platonico, se si vuole parlare e pensare « rettamente » (*orthōs*, 182 d) non si può affermare che qualcosa sia « così e non così ». Poiché il parlare e pensare « rettamente » si adegua a ciò che è, ossia dice e pensa la verità, *se* tutto divenisse « compiutamente » il parlare e il pensare (*prosagoreúein*, *loc. cit.*) non avrebbero verità. Poiché tutto diviene, afferma Nietzsche, il pensiero che vuole introdurre al di sopra e all'interno del divenire schemi immutabili, che rendono impossibile il divenire, pensa delle finzioni, pensa ciò che non è. Ma il pensiero che afferma il divenire e lo libera dall'eterno e dall'immutabile *non* rende certamente impossibile il divenire e dunque non è pensiero di una finzione.

La tematica del *Teeteto*, qui sopra richiamata, è presente anche nel *Cratilo*. Se « tutte le cose si muovono e fluiscono sempre » (*ióntōn hapántōn aei kai hreóntōn*, 439 c), allora ciò che è « ci si sottrae sempre » (*aei hypexérchetai*) e anzi non si può nemmeno dire « che esso è e poi che esso è tale » (*hóti ekeinó estin, épeith'hóti toioúton*), ma « è necessario che mentre ne parliamo esso divenga subito altro e ci si sottragga e non sia più così » (*anánekē hám'hēmōn legóntōn állo autò euthys gígnesthai kai hypexiēnai kai mēkéth'hoútōs échein*, 439 d). « E allora come potrà mai essere qualche cosa ciò che non è mai allo stesso modo? » (*Pōs oún àn eíē ti ekeinó, hò mēdépoth'hōsaútōs échei*, 439 e). « Ma allora non potrà essere conosciuto da nessuno. Infatti, nel momento stesso in cui chi lo conosce gli si rivolgesse, esso diventerebbe altro ed estraneo, cosicché non si potrà più conoscere né che cosa è né in che modo è. Nessuna conoscenza, di certo, conosce ciò che essa conosce, se codesto non si mantiene fermo in sé in alcun modo » (*Allà mēn oud'àn gnōstheíē g'hyp'oudenós. Háma gàr àn epióntos toú gnōsoménou állo kai alloíon gígnōito, hóst'ouk àn gnōstheíē éti, hopoíon gé tí estin è pōs échon, gnōsis dè dépou oudemía gígnōskei hò gígnōskei mēdamōs échon*, 439 e-440 a).

È indubbio che, qualora « tutto » divenga, ogni determinazione *particolare* del divenire va incontro alla sorte in-

dicata da questo testo di Platone: di non poter essere nemmeno qualche cosa (*ti*) e di non poter essere in alcun modo conosciuta. D'altra parte, anche Platone, nell'atto in cui esclude che nel divenire di tutte le cose una qualsiasi determinazione particolare possa essere ed essere veramente conoscibile, ammette la conoscibilità del divenire totale: nel senso che egli sa che cos'è il divenire di tutte le cose; ed è perché il senso e la struttura del divenire totale è manifesto che Platone può escludere l'essere e la conoscibilità di ogni determinazione particolare del divenire.

Anche in questo passo del *Teeteto* Platone considera tali determinazioni (per escluderne la conoscibilità), mettendo in opera una conoscenza che, in relazione al divenire di tutto, intende procedere «rettamente» (*orthôs*, 182 d; 439 d) e che considera quella forma di conoscenza di tali determinazioni in un modo che sia altrettanto «retto», cioè *vero*. Platone intende cioè conoscere veramente che cosa ne è della conoscenza dell'essere, se tutto l'essere diviene. E mostra che una siffatta conoscenza dell'essere, a queste condizioni, non può esistere. Nietzsche è completamente *d'accordo*: una conoscenza «retta», vera, del divenire di tutto, che pretenda dire, di una determinazione diveniente, che essa «è», ossia è una «cosa», ed è «così o così» – una conoscenza che dunque riconduca ai vecchi schemi del già esistente la novità che la cosa porta con sé nel suo divenire – una conoscenza siffatta non esiste e non può esistere.

Ma Platone, per non rinunciare a una conoscenza *vera* del divenire – anche per lui il divenire è l'evidenza originaria e assolutamente innegabile –, nega che «tutto» sia divenire, cioè afferma che il divenire è insieme una molteplicità di determinazioni *stabili*, che sono stabili perché, sia pure provvisoriamente, non si allontanano, ossia «non stanno al di fuori della propria idea» (*mēdēn existāmenon tēs hautōū idéas*, 439 e) – e l'«idea» è anche per Nietzsche, come già per Leopardi (cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., parte II), il prototipo di ogni eterno metafisico-morale che anticipa (e quindi vanifica) il di-

venire e costituisce il «così e così» con cui la volontà di potenza vuole dominarlo.

Nietzsche tien ferma invece la tesi che «tutto» è divenire, che l'idea non esiste; appunto perché vede che la negazione di essa implica la negazione e la vanificazione *tout court* del divenire, ossia di ciò che è l'evidenza innegabile e originaria; e in completo accordo con Platone afferma che se – e *poiché!* (il «poiché» che lo differenzia da Platone) – «tutto» è divenire, allora la conoscenza di tutte quelle stabili determinazioni (che Platone ritiene incompatibili con l'affermazione che tutto diviene) è una finzione (inevitabile), ossia è conoscenza di ciò che non è.

Platone: se tutto divenisse, nessuna cosa sarebbe e nessuna sarebbe conoscibile; dunque non tutto diviene; e sarebbe dunque una finzione la conoscenza che, nella situazione ipotetica in cui tutto divenisse, l'uomo crederebbe di avere di qualcosa e della sua conoscibilità. Nietzsche: poiché tutto diviene, nessuna «cosa» «è», e non esiste alcuna «conoscenza vera» di essa; dunque ogni «conoscenza» che l'uomo crede di avere intorno all'esistenza di «cose» e del loro esser «così e così» è una finzione che ha come contenuto ciò che non è (ma che è inevitabile, stante la volontà di potenza dell'uomo).

Tuttavia le finzioni della conoscenza hanno una certa stabilità («ciò che dura di più, sono ancora le nostre opinioni» scrive Nietzsche in OFN, VIII, 1, fr. 2[82]) e sono il corrispettivo delle determinazioni stabili e legate «alla loro idea», che Platone introduce nel divenire. Inoltre, le stesse finzioni costruite dalla volontà di potenza dell'uomo – e dunque le uguaglianze, le identità, l'esser «così e così» delle cose –, per quanto durevoli, *divengono*; e il loro divenire è evidente sia per Nietzsche, sia, secondo Nietzsche, per l'uomo metafisico-morale che non sa che si tratta di finzioni, ma che, come appunto Platone, considera la stabilità delle finzioni come stabilità delle determinazioni che si costituiscono come determinazioni vere del divenire, senza le quali non sarebbe possibile né il divenire né la conoscenza di esso. L'evidenza delle «vere» determinazioni del divenire diventa in

Nietzsche l'evidenza delle finzioni con cui la volontà di potenza dell'uomo metafisico-morale si illude di conoscere il divenire: «volontà di illusione» (*ibid.*, fr. 7[54]).

D'altra parte per Nietzsche l'evidenza del divenire si costituisce anche a uno stato più profondo, e può essere quindi scorta solamente dalla più profonda sapienza del superuomo. Dire che «l'essenza più intima dell'essere è volontà di potenza» (come suona l'annotazione 14[80] di OFN, VIII, III) significa che la natura intima dell'essere è il divenire, nella forma della volontà di potenza, cioè nella forma di una molteplicità di «forze», che anche quando non sono forze conoscitive sopravvivono solo in quanto assimilano e identificano a sé le forze antagoniste e cioè le sussumono all'interno di uno schema che è finzione, alterazione di ciò che le altre forze sono – e a loro volta anche le altre forze sono assimilazioni, schemi, finzioni, alterazioni di ciò che tenta di assimilarle a sé. Ogni forma di volontà di potenza, anche quella non umana, è volontà di illusione, volontà di finzione. L'essere esiste nella forma della finzione.

Ma, anche qui, questa tesi di Nietzsche non intende avere un valore trascendentale, perché in essa non si esprime uno scetticismo ingenuo: per Nietzsche, l'affermazione che la natura intima dell'essere sia il divenire, nella forma della volontà di potenza, e cioè della volontà di illusione e di finzione, è sì a sua volta una forma della volontà di potenza, che però non è volontà di illusione e di finzione, ma è volontà di verità – la volontà di verità del superuomo, cioè la «vera dottrina della volontà e della libertà» insegnata da Zarathustra, che *non* è la volontà che vuole il «mondo "vero"». La volontà di potenza come volontà di illusione è solo una dimensione particolare della volontà di potenza. E questo, ancora una volta, perché anche per Nietzsche l'esistenza del divenire è l'evidenza originaria, la cui affermazione è dovuta a una forma di volontà di potenza che non può essere smentita e vanificata da tutte le forme con cui la volontà di potenza dell'uomo metafisico-morale si illude di dominare il divenire evocando gli eterni e gli immutabili.

III

HEIDEGGER E NIETZSCHE: IL SENSO
DEL DIVENIRE

1. HEIDEGGER, IL PROSPETTIVISMO E L'OBIEZIONE CONTRO LO SCETTICO

- Nonostante la sua imponenza, l'interpretazione heideggeriana del pensiero di Nietzsche perde di vista la distinzione essenziale che Nietzsche stabilisce all'interno della dimensione totale della volontà di potenza, e che è stata messa in luce nel capitolo precedente (e nel cap. 1, par. 2): la distinzione per la quale la volontà e la conoscenza del superuomo sono libere dalla schematizzazione che falsifica il divenire e che è prodotta dalla volontà e dalla conoscenza umane.

Anche nel pensiero di Heidegger, inevitabilmente, il senso che il divenire assume nel pensiero greco si presenta come l'evidenza originaria e assolutamente indiscutibile. Tanto che, come spesso accade lungo la storia del pensiero dell'Occidente, egli non sente nemmeno il bisogno di sottolinearlo. Basta comunque, per rendersi conto di come stiano le cose, richiamare questo passo di *Essere e tempo*:

«Che ci siano delle "verità eterne" potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà stata fornita la prova che l'Esserci [*Dasein*] era, è e sarà per tutta l'eternità. Fin che questa prova non sarà stata fornita, continueremo a muoverci nel campo delle fantasticherie che non accrescono il loro credito per il fatto d'essere generalmente "credu-

te" dai filosofi» (*Sein und Zeit*, 1927; trad. it., UTET, Torino, 1969, par. 44, c).

Qui si dice che la «prova» del carattere metastorico, cioè indiveniente, dell'Esserci è ancora assente. Il che significa, per Heidegger, che l'Esserci (la struttura fondamentale dell'esser-uomo) sta dinanzi al pensiero come ciò di cui *non* si può dire che «era, è e sarà per tutta l'eternità»: non lo si può dire, perché l'Esserci è ciò di cui è necessario affermare che è «fin che è» («C'è» verità solo perché e fin che l'Esserci è»), che «prima» di essere «non era» e che dopo essere stato «non sarà più»: «Prima che l'Esserci, in generale, fosse e dopo che l'Esserci, in generale, non sarà più, non c'era e non ci sarà verità alcuna» (*loc. cit.*). L'Esserci è il luogo in cui il *divenire* – il senso greco del divenire – si mostra in tutta la sua indiscutibile evidenza. L'Esserci è ciò che è stato nulla e tornerà ad esserlo. Che l'Esserci abbia questo carattere non è per Heidegger una semplice «prospettiva», una «valutazione» dovuta alla «volontà di potenza», un'illusione necessaria alla sopravvivenza – anche se il rapporto tra l'Esserci e la «verità» è per Heidegger il modo in cui da ultimo deve assestarsi il rapporto che in Nietzsche unisce la «vita» agli «schemi» con cui essa, fissando il divenire, mantiene e aumenta la propria potenza (cfr. *Nietzsche*, cit., pp. 318 e 475).

Alla fine del corso su Nietzsche del 1939, *La volontà di potenza come conoscenza*, incluso nel suo *Nietzsche* (cit., pp. 393-540), Heidegger prende le distanze dalla diffusa interpretazione per la quale il pensiero di Nietzsche è *semplicemente* quella «negazione» o «superamento» della metafisica, che sostituisce all'«essere», da questa affermato, il «divenire». A tale interpretazione Heidegger replica che nel pensiero di Nietzsche la volontà di potenza è «l'ottenimento del potere della sopraelevazione», ossia è sì l'ottenere il potere di portarsi in alto, al di sopra di ogni «fissazione» morale-metafisica del divenire, ma in modo di pervenire «allo stare e alla stabilità»:

«L'ottenimento porta la sopraelevazione – il divenire – allo stare e alla stabilità. Nel pensiero della volontà di potenza, ciò che in senso sommo e più autentico diviene ed

è mosso – la vita stessa – deve essere pensato nella *sua* stabilità. Certo, Nietzsche vuole il divenire e ciò che diviene come il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme; ma egli vuole il divenire, proprio e prima di tutto, come *ciò che permane* – come l'«ente» in senso vero e proprio; cioè essente nel senso dei pensatori greci» (*ibid.*, p. 538).

L'affermazione del divenire, in Nietzsche, non è cioè un semplice «eraclitismo» o «divenirismo» (a cui tuttavia, aggiungiamo, è legata la prima forma del pensiero di Nietzsche, e che è anche una semplificazione arbitraria dell'autentico pensiero di Eraclito), ma pensa il divenire «come ciò che permane», come «ente» in senso vero e proprio», cioè «nel senso dei pensatori greci», che intendono il divenire come fondato sull'essere. Per quanto riguarda il divenire come ciò che permane, Heidegger fa qui (*loc. cit.*) esplicito riferimento al n. 617 della *Volontà di potenza* (OFN, VIII, I, fr. 7[54]), dove Nietzsche parla dell'eterno ritorno: il divenire permane ritornando eternamente su di sé.

Si tratterà di comprendere che Nietzsche afferma l'eterno ritorno non perché, alla maniera di Eraclito, *intenda* il divenire come ciò che è iscritto in una permanenza, ma perché *esclude* nel modo più radicale ogni permanenza dal divenire (e si tratterà di comprendere la portata del paradosso abissale per cui il divenire in quanto tale implica l'eternità che appartiene all'eterno ritorno). Ma qui intendiamo mettere in rilievo che questo modo di Heidegger di allineare Nietzsche al pensiero dei Greci è profondamente ambiguo. Nel passo qui sopra riportato Heidegger afferma per due volte che Nietzsche «vuole» il divenire. Non afferma che Nietzsche lo *vede*: afferma che lo *vuole*. Heidegger non nega esplicitamente che per Nietzsche il divenire sia un che di visibile e di evidente; e tuttavia egli si limita ad affermare che per Nietzsche il divenire è qualcosa di *volutato*. In questo modo di esprimersi, Heidegger nega in sostanza che per Nietzsche il divenire abbia quel carattere di visibilità e di evidenza che non solo egli stesso attribuisce all'Esserci (che è, non essendo stato, ed essendo per non essere più), ma che appartiene all'essenza del pensiero greco.

Per il pensiero greco – cioè *nelle intenzioni esplicite* del pensiero greco e dell'intero pensiero dell'Occidente – il divenire *non* è qualcosa di *voluto*, ma è il sommamente *veduto*, il sommamente *evidente*.

(Certo, si può, e anzi è *necessario* affermare che il pensiero dell'Occidente *vuole* – ossia *ha fede* – che il divenire, che *non* è affatto un che di visibile, sia il sommamente *veduto* – è necessario affermare che le intenzioni esplicite del pensiero dell'Occidente siano negate dalla sua volontà più profonda –; ma per pensare questa affermazione – a cui si rivolgono costantemente i miei scritti – è necessario che il pensiero si mantenga al di fuori della fede nel (senso greco del) divenire – al di fuori cioè della fede che domina l'intera storia dell'Occidente, e quindi anche il pensiero di Heidegger, e che presenta il proprio contenuto non già come un creduto o un voluto, ma, appunto, come il sommamente veduto).

Quel modo di esprimersi di Heidegger non è casuale. Seguendo il discorso di Nietzsche intorno alla «volontà di potenza come conoscenza», cioè intorno al conoscere che, come «valutazione» e «schematizzazione», è «condizione di conservazione e di crescita», Heidegger non riesce a scorgere che questo discorso – dove il conoscere è ricondotto alla volontà – *non* ha e non può avere un carattere trascendentale, non riguarda cioè la conoscenza dell'ente in quanto ente, ma riguarda la conoscenza dell'«ente» inteso come «mondo "vero"», illusorio, ossia come ente metafisico-morale. E quindi egli, attraverso un ondeggiamento continuo, è portato a ritenere che *anche* la conoscenza del divenire sia per Nietzsche una «valutazione» che fa del divenire un qualcosa di *voluto* e della dottrina dell'eterno ritorno una schematizzazione e una fissazione che, sia pure in forma rovesciata, è riconducibile alla schematizzazione e alla fissazione metafisico-morale del divenire.✕

In rapporto all'affermazione di Nietzsche che «la venerazione della verità è già la *conseguenza* di un'illusione» (*La volontà di potenza*, n. 602; OFN, VII, II, fr. 25[505]), e che dunque la verità è illusione, Heidegger sente il bisogno di discutere e di eliminare l'obiezione che tradizio-

nalmente viene rivolta allo scetticismo ingenuo: l'obiezione che «se Nietzsche vuole essere "coerente" – e non v'è nulla al di sopra della "coerenza" – allora la stessa tesi di Nietzsche sulla verità è una illusione» (*Nietzsche*, cit., p. 415). Ma il contesto di quella affermazione di Nietzsche mostra che egli sta riferendosi non alla verità in quanto tale, cioè ad ogni possibile senso della verità, ma (anche se qui la parola «verità» non è messa tra virgolette, come in altri casi) alla «verità» prospettica che fissa e schematizza il divenire e che peraltro è il prodotto di quella forma di divenire in cui consiste la forza o la volontà di potenza metafisico-morale. Pertanto, aggiunge il testo, «più della verità si deve apprezzare la forza che crea, semplifica, foggia, inventa» (OFN, VII, II, fr. 25[505]) – una forza, questa, la cui esistenza, come quella di ogni forza del divenire, è una *verità* assolutamente evidente e indubitabile, per chi sappia scorgere l'evidenza e l'indubitabilità del divenire, e dunque è affermata all'interno di un discorso che non estende a ogni verità il carattere prospettico e schematizzante della verità metafisico-morale, e dunque non ha nulla a che vedere con lo scetticismo ingenuo, che ponendo come illusione *ogni* verità pone se stesso come illusione. Pertanto la tesi di Nietzsche sul carattere illusorio della verità *non* ha bisogno di essere difesa dall'obiezione contro lo scettico.

Invece Heidegger si sofferma analiticamente sulla struttura di tale obiezione per mostrarne l'inaccettabilità – e dunque per difendere il discorso di Nietzsche da una minaccia dalla quale esso non ha alcun bisogno di essere difeso (e dalla quale non ha bisogno di essere difesa la filosofia contemporanea – e la stessa filosofia di Heidegger –, quando diventa consapevole della propria autentica struttura). Heidegger scrive, a proposito di quell'obiezione:

«L'acume vuoto, che si ammanta di questa sorta di confutazione, desta l'impressione che tutto sia sbrigato. Una cosa, però, dimentica nella sua confutazione della tesi nietzscheana sulla verità come illusione, cioè che se la tesi di Nietzsche è vera, non soltanto questa tesi stessa, in quanto vera, diventa illusione, ma altrettanto necessa-

riamente deve essere una "illusione" anche l'inferenza qui prodotta [«se Nietzsche vuole essere "coerente" – e non v'è nulla al di sopra della "coerenza" – allora la stessa tesi di Nietzsche sulla verità» – e cioè che la verità è un'illusione – «è una illusione»] come confutazione di Nietzsche. Ma il fautore dell'acume, fattosi *ancora* più furbo, replicherà che allora anche la nostra caratterizzazione della sua confutazione come illusione rimane a sua volta illusione. Certo – e questo confutarsi a vicenda potrebbe venire continuato all'infinito, per confermare sempre e soltanto ciò di cui fin dal primo passo si fa uso: cioè che la verità è un'illusione. Questa tesi non soltanto non viene scossa dagli artifici confutatorii del mero acume, ma non ne viene nemmeno sfiorata ... Tali confutazioni hanno le sembianze della più rigorosa coerenza. Ma la coerenza ha subito fine, se deve valere anche per colui che confuta. Si pretende qui, richiamandosi alla logica quale suprema istanza del pensiero, che essa debba valere soltanto per l'avversario» (Nietzsche, cit., pp. 415-16).

Al fondamento di questo discorso di Heidegger c'è il principio che se la tesi di Nietzsche (sul carattere illusorio della verità) è vera, allora non è soltanto essa ad essere illusoria, ma è illusoria *anche* la sua confutazione da parte dell'avversario dello scettico. Con questo discorso Heidegger non intende dunque sbarazzarsi della coerenza, ma intende esibire una coerenza ancora *più radicale* di quella che l'avversario dello scettico riesce a produrre. Sarebbe infatti incoerente se, accettando per ipotesi che *ogni* verità è illusione, si riconoscesse come illusione la tesi di Nietzsche ma non si riconoscesse che è illusione anche la confutazione di questa tesi. Anche la replica di Heidegger è condotta cioè all'insegna della coerenza. La sua affermazione che «la coerenza ha subito fine, se deve valere anche per colui che confuta» la cosiddetta tesi di Nietzsche, non può significare, *simpliciter*, cioè contraddittoriamente, che la *coerenza finisce se essa non finisce* – se cioè essa deve valere *anche* per chi confuta –, ma deve significare che la coerenza finisce *per e nel discorso di chi confuta*, se e poiché essa deve valere anche per lui. *In nome e sul fondamento della coerenza* – e non ponendosi al di sopra

di essa, come sembra voler fare – Heidegger vede che chi crede di possederla nel modo più rigoroso – ossia chi confuta la tesi di Nietzsche – non la possiede affatto.

Senonché Heidegger perde di vista che se, supposta la cosiddetta tesi di Nietzsche che la verità è illusione, *anche* la confutazione di questa tesi di Nietzsche (oltre a questa tesi stessa) è illusione, da ciò *non segue* che tale tesi *non sia più* illusione – come invece Heidegger erroneamente ritiene, affermando, a conclusione del suo discorso, che l'infinito «confutarsi a vicenda» (tra chi tien ferma quella tesi e chi la confuta) non ha altro esito che «confermare sempre e soltanto ciò di cui fin dal primo passo si fa uso: cioè che la verità è un'illusione»; e, affermando che «questa tesi non soltanto non viene scossa dagli artifici confutatorii del mero acume, ma non ne viene nemmeno sfiorata», Heidegger non scorge cioè che se la tesi del carattere illusorio della verità è vera, allora sono illusorie *sia* questa tesi, *sia* la sua confutazione e quindi *non* è possibile affermare che in quell'infinito «confutarsi a vicenda» si finisca col «confermare *sempre e soltanto*» quella tesi. Da essa scaturiscono invece, necessariamente, *due* conseguenze tra loro contraddittorie, che però sono entrambe illusorie, sì che nessuna delle due riesce a prevalere definitivamente sull'altra. Nessuna delle due riesce a prevalere definitivamente sull'altra, perché l'accertamento del carattere illusorio della confutazione della tesi scettica è a sua volta illusorio; ed è a sua volta illusorio il ripristino di tale confutazione (sì che, propriamente, le due conseguenze della tesi scettica sono due serie infinite, tali che le proposizioni dell'una sono contraddittorie rispetto a quelle dell'altra).

Quindi non è vero che la supposta tesi di Nietzsche non venga né scossa né sfiorata dall'argomento contro lo scettico (che, certamente, non è assolutamente definitivo; ma non lo è per motivi diversi da quelli addotti da Heidegger – giacché, una volta stabilito che la tesi scettica nega se stessa, cioè si contraddice, si tratta di vedere perché il pensiero non debba contraddirsi, compito, questo, che l'obbiezione contro lo scettico lascia ineseguito). Certamente, l'obbiezione tradizionale contro la

tesi scettica che la verità è illusione – e cioè che non esiste alcuna verità in senso proprio – mette in rilievo soltanto che questa tesi pone se stessa come illusoria; e non rileva che tale tesi implica anche che quel rilevamento è a sua volta illusorio (e che è illusoria anche l'affermazione dell'illusorietà di quel rilevamento; e così *in indefinitum*). Ma ognuna di queste due conseguenze tra loro antitetiche non può scalzare definitivamente l'altra, anche se ognuna delle due si moltiplica all'infinito per farlo.

Heidegger intende erroneamente come *conferma* della tesi scettica il fatto che si insista nel proposito di continuare a trarre senza fine conseguenze tra loro antitetiche da quella tesi; che, lungi dal non essere scossa dalle proprie conseguenze, ne è invece indefinitamente scossa, è continuamente spinta da una parte e dall'altra (come peraltro è indefinitamente scossa la negazione di quella tesi) – situazione, questa, che può esser fatta rientrare nell'ambito del principio della logica tradizionale, per il quale dal falso scaturisce qualsiasi conseguenza. Inoltre Heidegger – che, come si è rilevato, intende rendere ancora più radicale la «coerenza» dell'obiezione contro la tesi scettica (e non porsi al di sopra di essa) – non vede che, se la coerenza deve valere non solo per l'avversario di chi confuta la tesi scettica, ma anche per chi la confuta, allora la coerenza deve valere *anche* per chi crede, come Heidegger, che la tesi scettica esca «confermata», «non scossa», «nemmeno sfiorata» dall'indefinita reciproca confutazione tra chi confuta la tesi scettica e il suo avversario scettico. In altri termini, che questa indefinita e reciproca confutazione finisca col «confermare sempre e soltanto ciò di cui fin dal primo passo si fa uso: cioè che la verità è un'illusione» è daccapo un'illusione (come è un'illusione rilevarlo).

Propriamente, non è soltanto chi confuta la tesi scettica, e non è soltanto il suo avversario – e dunque non è soltanto quel suo avversario che è il discorso qui sostenuto da Heidegger –, a presupporre di dar vita a quella che si ritiene di volta in volta la forma più rigorosa di coerenza. A voler essere coerente (cioè a concepirsi come inseparabile dalla coerenza) è innanzitutto *la stessa tesi*

scettica che la verità è illusione. Da un lato, perché essa *esclude* che la verità *non* sia illusione; dall'altro lato, perché è sul fondamento della coerenza che essa si lascia sviluppare nell'indefinita e reciproca confutazione tra chi la confuta e il suo avversario. Se la tesi scettica intendesse separare la propria sorte da quella della coerenza, non si assoggetterebbe nemmeno al primo passo del processo indefinito della reciproca confutazione tra la confutazione che la nega e la confutazione di questa confutazione – cioè al passo compiuto da chi, sulla base della coerenza, obietta che se questa tesi è una verità allora essa è illusione. (Cioè escluderebbe questo primo passo *non* invocando quella superiore coerenza che consiste nel riconoscere che anch'esso è illusorio, ma rilevando che dall'affermazione che la verità è illusione *non* segue che quella verità in cui essa stessa consiste sia illusione). E non si assoggetterebbe nemmeno al secondo passo di quel processo indefinito – quello, che pur intende difenderla, che è compiuto da chi, ancora sulla base della coerenza, replica che se la verità è illusione allora è illusione anche la confutazione della tesi scettica.

È dunque la stessa tesi scettica a dover concepire come *non* illusoria la propria coerenza, ossia a doverla concepire come verità *non* illusoria. E dunque è la stessa tesi scettica a costituirsi secondo un significato *diverso* da quello che essa apparentemente presenta. Tenendo fermo sin dall'inizio il carattere non illusorio della propria coerenza è infatti necessario che la tesi scettica non affermi che *la* verità è illusione, ma che illusione è ogni verità *che non sia* la verità della coerenza di tale tesi. Giacché se tale tesi volesse tener fermo il carattere illusorio *di ogni* verità, essa rinunciarebbe alla propria coerenza, e allora non solo si presenterebbe come affermazione che la verità *è e non è* illusione, ma non consentirebbe nemmeno che fossero mossi quei due primi passi del *processus in indefinitum*, che, come si è rilevato, sono fondati sull'affermazione della coerenza.

Heidegger isola astrattamente, *in actu signato*, la tesi scettica dal suo legame con la coerenza – e dunque con la coerenza per la quale tale tesi afferma quello che essa af-

ferma e non l'opposto –; e tuttavia, *in actu exercito*, egli tiene insieme fermo tale legame, trovandosi quindi costretto ad affermare l'illusorietà di ogni conseguenza a cui quella tesi conduce – senza peraltro rendersi conto, come si è detto, che *anche* la sua convinzione che il *progressus in indefinitum* finisca per «confermare sempre e soltanto» quella tesi è a sua volta una conseguenza che, in forza di tale tesi, è una illusione.

Se si opera l'astratto isolamento qui sopra indicato, allora *anche* tutto quanto *da parte nostra* si è rilevato a proposito del discorso di Heidegger intorno alla tesi in questione si presenta a sua volta come una illusione. Ma in quell'isolamento *non* viene eseguito effettivamente (*in actu exercito*, appunto) ciò che (*in actu signato*) si mostra di eseguire: *non può* essere eseguito, perché, come si è detto, separata effettivamente dalla propria coerenza, la tesi scettica è separata da se stessa, cioè non sta più ferma al suo dire che la verità è illusione, ma dice anche l'opposto, e non produce più alcuna *conseguenza*, visto che c'è qualcosa come una «conseguenza» solo là dove c'è *coerenza* alle regole in base alle quali le conseguenze son tratte.

2. DISTRUZIONE «FENOMENOLOGICA» E DISTRUZIONE NIETZSCHIANA DELLA TRADIZIONE

Che la tesi di Nietzsche sul carattere illusorio della verità abbia per Heidegger un senso che rende pensabile l'insorgere contro di essa dell'argomento tradizionale contro lo scettico è confermato dalla frequenza dei rilievi con cui Heidegger afferma che i pensieri di Nietzsche sull'essenza della verità sono «apparentemente sconcertanti e contraddittori» (*Nietzsche*, cit., p. 443) – un'«apparenza», peraltro, che lungo il commento di Heidegger sembra venir meno e lasciare il passo alla convinzione che il pensiero di Nietzsche sulla verità non riesca a li-

berarsi da «una peculiare ambiguità», cioè dalla contraddizione.

A proposito del passo n. 493 della *Volontà di potenza*, dove si dice che «*la verità è una specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere*» (OFN, VII, III, fr. 34[253]) – e dove dunque la «verità» di cui qui si parla è quella del «mondo "vero"», ossia è la fissazione che addossa al divenire forme di stabilità che lo negano –, Heidegger osserva in modo appropriato che l'errore *in cui la verità consiste* può essere pensato solo in riferimento alla verità (cioè alla verità in quanto differenziandosi dalla verità che è errore) e che la verità accanto alla quale l'errore passa «senza vederla», e dunque *da cui l'errore devia*, è pensata da Nietzsche come «accordo con la realtà» (*Nietzsche*, cit., p. 509), ossia come «accordo con ciò che diviene» (*ibid.*, p. 510), come manifestazione dell'ente, φύσις (*ibid.*, pp. 418-19). E aggiunge giustamente che «solo sulla base di questa essenza della verità come accordo la verità come stabilità può essere un errore» (*ibid.*, p. 509). Sulla base – diciamo noi – della *verità*, intesa come ciò che si manifesta nell'evidenza del divenire, Nietzsche mostra che la «verità», intesa come «stabilità» e «fissazione» del divenire, è una «*specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere*». E questo discorso non solo non presenta alcuna ambiguità e alcuna contraddizione, ma indica addirittura l'essenza di quella distruzione della tradizione metafisico-morale che il pensiero di Nietzsche porta a compimento in modo inevitabile e necessario.

Heidegger ha tra le mani questa inevitabilità e necessità del discorso di Nietzsche – e non è l'unica volta che gli capita –, e invece non solo sembra che non se ne accorga – e, data la sua posizione di fondo in questi anni, *non può* accorgersene (come ora chiariremo) –, ma addirittura vede in quel discorso «una ambiguità essenziale» (*loc. cit.*), un pensiero «ingarbugliato» (*ibid.*, p. 510) e in sostanza una vera e propria contraddizione: se la verità è errore, e se l'errore è un «mancare la verità, deviare dalla verità», allora «la verità come errore è un mancare la

verità. La *verità* è mancare la *verità*. Nella inequivocabile definizione dell'essenza della verità come errore la verità viene inevitabilmente pensata due volte e ogni volta in modo diverso, dunque ambigualmente: una volta come fissazione di ciò che è stabile, l'altra come accordo con la realtà» (*ibid.*, p. 509) – dove è da rilevare che *proprio perché* nell'affermazione che «la *verità* è mancare la *verità*» la verità viene pensata due volte e ogni volta *in modo diverso* (sì che è fuori luogo evidenziare nello stesso modo, come appunto fa Heidegger, le due occorrenze della parola «verità»), *proprio per questo* quell'affermazione non è né ambigua né contraddittoria.

Ma il rilievo fondamentale che deve essere espresso a proposito dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche è che lo Heidegger dei corsi su Nietzsche degli anni dal 1936 al 1940 non può scorgere la *necessità* e l'*inevitabilità* della negazione nietzschiana della tradizione metafisico-morale. Heidegger, infatti, va incontro a Nietzsche con la convinzione che i conti con quella tradizione non siano affatto definitivamente chiusi e che dunque non esista, o non esista ancora, una *distruzione* incontrovertibile di essa. La «distruzione fenomenologica» dell'ontologia e della teologia tradizionale avviata da Heidegger in *Essere e tempo* non ha nulla a che vedere con la negazione nietzschiana di ogni ente stabile, eterno, immutabile e dunque con una chiusura definitiva dei conti con la tradizione. Infatti la «distruzione» heideggeriana non intende sradicare la pianta della tradizione metafisica, ma portarsi alle sue radici nascoste, e al di sotto di essa, per scoprire lo spazio all'interno del quale è possibile pensare autenticamente il Sacro, Dio, l'«al di là».

Ancora nel 1947, nella *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger respinge l'accusa di «ateismo» richiamando che «fin dal 1929, in *Vom Wesen des Grundes* si può leggere quanto segue: «Con l'interpretazione ontologica dell'esserci come essere-nel-mondo non si è ancora deciso nulla, né in senso positivo, né in senso negativo, circa la possibilità di un essere in rapporto con Dio. È soltanto attraverso la chiarificazione della trascendenza [intesa come tratto essenziale dell'esserci] che si raggiunge un *concetto sufficien-*

te dell'esserci; in riferimento a tale ente è poi possibile *porre il problema* di come stiano ontologicamente le cose circa il rapporto dell'esserci con Dio»» (*Wegmarken*, 1976; trad. it. *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 302-303). E, appena prima, il testo della *Lettera* aveva detto: «La tesi che l'essenza dell'uomo poggia sull'essere-nel-mondo non contiene nemmeno una decisione in merito alla questione se l'uomo, in senso teologico-metafisico, sia un essere che appartiene all'al di qua o all'al di là.

«Con la determinazione esistenziale dell'essenza dell'uomo, nulla è ancora deciso circa l'«esserci di Dio» o il suo «non essere» e così pure sulla possibilità o l'impossibilità degli dèi. Perciò non solo è affrettato, ma è già sbagliato nel suo procedere, affermare che sia ateismo l'interpretazione dell'essenza dell'uomo a partire dal riferimento di questa essenza alla verità dell'essere» (*ibid.*, p. 302). Solo in ciò che Heidegger chiama «vicinanza dell'essere» «si compie, se mai si compie, la decisione se e come Dio e gli dèi si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dèi. Ma il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, giunge ad apparire solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a diradarsi ed è esperito nella sua verità» (*ibid.*, p. 291).

Con queste convinzioni di fondo – che è difficile stabilire se a un certo punto scompaiano dalla meditazione di Heidegger (cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, 1950; nuova edizione Adelphi, Milano, 1994, Avvertenza) – egli non solo non può scorgere il carattere incontrovertibile della distruzione nietzschiana della tradizione occidentale, ma è anzi portato a vedere anche nel pensiero di Nietzsche un percorso che pur costituendo il «compimento» della metafisica si muove verso possibilità speculative ancora inesplorate che Heidegger si accinge a raccogliere e ad esplorare tentando di congiungerle con le tematiche di *Essere e tempo* (cfr. ad esempio *Nietzsche*, cit., p. 475).

Si consideri ora un altro esempio del mancato sfruttamento, da parte di Heidegger, della potenza della distruzione nietzschiana della tradizione metafisico-morale. Dopo aver richiamato che in Nietzsche «il rappresentare qualcosa come essente, nel senso di ciò che è stabile e fisso, è una posizione di valore», ossia è operato dall'atteggiamento metafisico-morale per rendere possibile la vita e la crescita della sua potenza, Heidegger aggiunge:

«Se ora, però, il mondo dovesse essere un mondo continuamente mutevole e transeunte, se dovesse avere la sua essenza nel carattere più transeunte di ciò che è fugace e instabile, allora la verità nel senso di ciò che è stabile e fisso sarebbe una mera fissazione e un mero consolidamento di ciò che è in sé diveniente, e questa fissazione sarebbe, commisurata a ciò che diviene, a esso inadeguata e ne sarebbe soltanto la deformazione» (*ibid.*, p. 451).

Ancora una volta Heidegger si trova in presenza della sostanza della distruzione nietzschiana della tradizione: l'affermazione che esiste qualcosa di «stabile, eterno e immutabile» implica la negazione del divenire, ossia di ciò che anche per Nietzsche è la stessa evidenza suprema. Questa affermazione è «inadeguata» al divenire perché ne è la «deformazione». Ma, quando ci si rende effettivamente conto dell'evidenza e dell'innegabilità del divenire, non si può considerare l'esistenza del divenire come un'ipotesi o una supposizione. E, invece, è appunto come supposizione e come ipotesi che il divenire viene presentato nel passo qui sopra riportato: «Se ora, però, il mondo dovesse essere un mondo continuamente mutevole...», «se dovesse avere la sua essenza nel carattere più transeunte...» (corsivi miei). E anche poco dopo il testo ripete: «Se il mondo non "è" un mondo che è, ma un mondo "che diviene"...» (*loc. cit.*, corsivo mio): un altro «se». Heidegger non può certo voler sostenere che per Nietzsche rimanga aperta la possibilità che ogni ente sia eterno – eterno non di quell'eternità che compete al divenire in quanto eterno ritorno, ma eterno in quanto esso è un ente –, e che *per questo* l'affermazione dell'esistenza del divenire sia una supposizione. E nemmeno Heidegger stesso può pensare che ogni ente sia

eterno in questo senso. Egli si mantiene sempre all'interno della «fenomenologia»; e «fenomenologia» significa «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso» (*Essere e tempo*, cit., par. 7, C); e se è vero che per Heidegger il contenuto autentico della fenomenologia non è semplicemente l'ente manifesto, ma l'essere dell'ente, tuttavia l'Esserci (*Da-sein*) è «l'ente privilegiato» da cui muove l'analisi fenomenologica e che precondiziona la natura di ogni altro ente; e per Heidegger – si è ricordato – l'Esserci non è certamente un ente eterno.

Il testo delle lezioni della *Volontà di potenza come conoscenza*, comunque, non lascia dubbi sul carattere di *supposizione* dell'affermazione nietzschiana dell'esistenza del divenire, perché subito dopo si chiede, a proposito del mondo:

«È esso – in verità – un mondo diveniente? Nietzsche dà effettivamente una risposta affermativa e dice: il mondo è – “in verità”! – un mondo “diveniente”. Non c'è niente di “essente”. Ma egli non solo afferma il mondo come un mondo del “divenire”, egli sa pure che questa affermazione e interpretazione del mondo è altresì una posizione di valori» (*Nietzsche*, cit., p. 452).

Che l'affermazione del divenire sia «interpretazione» e «posizione di valori» significa che tale affermazione è qualcosa di *voluta* dalla volontà di potenza; è «interpretazione», e appunto per questo è un che di voluto – e il volere è a sua volta un interpretare il mondo in rapporto a ciò che la volontà vuole realizzare. Un pensiero che, come quello di Heidegger, non intende identificarsi alla volontà di potenza deve quindi considerare come *supposizione* ciò che è voluto da essa. La volontà di potenza metafisico-morale non afferma infatti verità incontrovertibili, ma quelle «verità» del «mondo “vero”», che sono le illusioni e gli errori senza di cui essa non potrebbe sopravvivere ed accrescersi. Resta però ancora aperta la domanda relativa al modo in cui un pensiero come quello di Heidegger – cioè di un pensatore dell'Occidente – possa considerare come «supposizione» (e «illusione» ed «errore») l'affermazione del divenire.

Si può rispondere – ma è difficile prospettare un tipo diverso di risposta – che la fenomenologia di Heidegger si ritiene autentica in quanto, come si è detto, non è semplicemente una fenomenologia dell'ente, ma dell'essere dell'ente; sì che ogni fenomenologia che si rivolga soltanto all'ente, dimenticando l'essere – come appunto accade alla fenomenologia del pensiero metafisico e quindi del pensiero di Nietzsche, che è per Heidegger il «compimento» del pensiero metafisico –, ha sì l'intenzione di «lasciar vedere» ciò che «si manifesta da se stesso», e dunque il divenire dell'ente (e innanzitutto dell'Esserci), ma propriamente non lo lascia vedere, e piuttosto, nascondendone l'essere, nasconde il significato autentico dell'ente e del suo divenire; e dunque è soltanto un *supporre*, un «interpretare» che altera ciò che si manifesta: una «posizione di valori» che è anch'essa, come la volontà di potenza metafisico-morale, «illusione» ed «errore».

Se questo è il senso del discorso di Heidegger, va replicato che, lungo la sua storia, il pensiero occidentale è sì la permanenza continua della fede nell'evidenza del senso greco del divenire, ma è anche una *rettifica* continua del modo in cui, nelle precedenti posizioni di pensiero, quel senso è stato inteso e, propriamente, *ubicato*. Ad esempio, per il pensiero moderno l'unità di essere e non essere, in cui il senso greco del divenire consiste, è l'evidenza originaria e suprema non in quanto tale unità sia qualcosa di esterno e di indipendente dalla coscienza, come avviene nella filosofia greca, ma in quanto è *objectum mentis*, «fenomeno», o come poi dirà l'idealismo, «pensiero». E per Nietzsche il divenire è volontà di potenza. A sua volta, Heidegger ritiene che l'evidenza originaria e suprema competa al divenire dell'ente solo in quanto esso è posto in relazione alla «comprensione dell'essere» (Nietzsche, cit., p. 475). Ma tutto questo non toglie che per l'intero pensiero occidentale, e dunque e soprattutto per Nietzsche, il senso greco del divenire – qualsiasi la sua *ubicazione* (e indipendentemente dalla coscienza che si tratti di tale senso) – è l'evidenza originaria e suprema, e non una supposizione o una «posizione di valori». (Questo, anche se – ripetiamo ancora

una volta – si tratta di rendersi conto che ogni forma del pensiero occidentale è soltanto una *fede* nell'esistenza del divenire, non una effettiva visione di esso – cfr., in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., «Ritornare a Parmenide» e «Poscritto», e il tema è ripreso anche negli scritti successivi –, e dunque è soltanto la *volontà* che il divenire esista, dove questa volontà è la forma originaria della *volontà di potenza*, essenzialmente più radicale della «volontà di potenza» a cui si rivolgono Nietzsche e Heidegger – ed essenzialmente inaccessibile a ogni forma del pensiero dell'Occidente. La forma autenticamente originaria della *volontà di potenza* è la *fede* nell'esistenza del divenire; ma questa fede è, *in ognuna* delle sue forme – tra di loro contrapposte relativamente all'indicazione dell'ubicazione adeguata del divenire –, la convinzione che il proprio contenuto sia non già fede, ma l'evidenza originaria e suprema. E questa convinzione è presente anche nella forma di fede nel divenire, che è propria del pensiero di Nietzsche e di Heidegger).

Si può dire dunque che Heidegger – constatando che in Nietzsche il divenire è inadeguatamente ubicato, perché non è e non può essere, in quanto pensiero metafisico, in relazione alla «comprensione dell'essere» – trae l'errata conclusione che in Nietzsche l'affermazione del divenire è soltanto una «posizione di valori» che è in contrasto, ma è anche sullo stesso piano della «posizione di valori» in cui consiste la volontà di potenza in quanto affermazione dell'ente stabile, eterno, immutabile. A questa errata conclusione Heidegger è spinto anche dal fatto che il discorso da lui sviluppato in queste lezioni del 1939 continua a restare legato alla convinzione che la tesi di Nietzsche che la verità è illusione abbia un carattere universale, trascendentale, e quindi si risolva da ultimo in una contraddizione (sia pure non banale ma «speculativa», e sia pure capace di resistere all'obiezione contro lo scettico). Infatti, affermando, a proposito del mondo del divenire di cui parla Nietzsche: «È esso – in verità – un mondo diveniente? Nietzsche dà effettivamente una risposta affermativa e dice: il mondo è – “in verità”! – un mondo “diveniente”»; affermando questo,

Heidegger sta infatti affermando che, poiché per Nietzsche ogni verità è illusione – l'illusione in cui consiste la «posizione di valori» operata dalla volontà di potenza –, dunque anche la tesi nietzschiana che il mondo è «in verità» un mondo diveniente è una «posizione di valori» operata dalla volontà di potenza in quanto volontà di illusione. Ancora una volta, cioè, Heidegger non vede la differenza che Nietzsche stabilisce tra la «verità» in quanto «posizione di valori» operata dalla volontà di potenza metafisico-morale, e la verità in quanto «dottrina vera» che è prodotta dalla volontà di potenza di Zarathustra, ma che insieme è prodotta come manifestazione dell'evidenza incontrovertibile del divenire.

Ma in tal modo Heidegger, riducendo questa evidenza a una «posizione di valori» che si scontra con la «posizione di valori» metafisico-morale, perde completamente di vista la potenza della distruzione nietzschiana della tradizione occidentale. Lo scontro tra le due posizioni di valori è infatti deciso dal semplice arbitrio della forza che riesce a prevalere, non dall'impossibilità che esista l'ente eterno, stabile, immutabile, l'ente che, qualora esistesse, renderebbe impossibile ciò che non può essere impossibile perché è l'evidenza incontrovertibile del divenire. Heidegger vede certamente che per Nietzsche l'ente eterno della metafisica è «fissazione» e «consolidamento», che sono «inadeguati» al divenire perché ne sono la deformazione, ma questa inadeguatezza e deformazione è un non adeguarsi a qualcosa che, in quanto «posizione di valori», non implica necessariamente che ci si adegui ad esso; ed è un deformare qualcosa che, daccapo, non implica la necessità di non restare deformato. Si comprende quindi il motivo della deformazione che Heidegger compie del pensiero di Nietzsche, ponendolo come *supposizione* che il divenire esista («Se il mondo dovesse essere un mondo continuamente mutevole...»).

L'intera questione resta comunque tagliata alla radice se ci si rende conto che per Nietzsche il divenire non è qualcosa di esterno e di indipendente dalla «posizione di valori» – cioè dalla volontà di potenza –, ma vi si identifica. «Questo mio mondo *dionisiaco* che si crea eterna-

mente, che distrugge eternamente se stesso ... *questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!*» (OFN, VII, III, fr. 38[12]). Non solo il mondo vegetale e animale, ma anche il mondo inorganico è un insieme di «forze» che volendo imporsi sulle altre le orientano verso di sé, ne saggiavano la consistenza e in qualche modo le valutano. Ma se il divenire è volontà di potenza, ossia è lo stesso porre valori, ne viene che esso non può essere nemmeno un semplice valore che è posto da e in tale posizione. Anche quando la posizione di valori pone l'«Essere», cioè l'eterno, lo stabile, l'immutabile, è il divenire evidente della volontà di potenza a creare il valore dell'«Essere». «Una specie di divenire deve creare l'*illusione dell'Essere*». Ciò significa che il divenire non è un «valore» che «si oppone» al «valore» dell'essere: ogni opposizione di valori e di interpretazioni è *interna* alla posizione di valori, in cui il divenire consiste.

La «trasvalutazione di tutti i valori» (*Umwertung aller Werthe*) a cui Nietzsche perviene non conserva il senso del valore metafisico-morale, ma gli contrappone il valore che consiste nel riconoscimento della evidenza a verità innegabile del divenire: il valore che non è più illusione – tanto che si può anche fare a meno di chiamarlo «valore» («*il divenire non ha valore alcuno*», OFN, VIII, II, fr. 11[72]).

3. IL VALORE DEL DIVENIRE

Sostenendo la tesi che il divenire è un «valore» che si scontra col «valore» dell'eterno, Heidegger crede (Nietzsche, cit., p. 452) di avere dalla sua il testo di Nietzsche, e precisamente il n. 577 della *Volontà di potenza*:

«– Contro il *valore* di ciò che rimane eternamente uguale ... c'è il valore di ciò che è più breve e transeunte, il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente *vita* –» (OFN, VIII, II, fr. 9[26]).

Il serpente è la «vita», il divenire; e Nietzsche, osserva

Heidegger, «oppone all'“essere” il “divenire” come valore superiore» (Nietzsche, cit., p. 452). Ma è difficile affermare che «il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente *vita*» coincida senz'altro con il «serpente *vita*». È più plausibile interpretare questo passo come se dicesse che tale scintillio, come seduzione di «ciò che è più breve e transeunte», è il fascino di ciò il cui pregio si presenta nell'evento «più breve», nell'ultima ora della festa, negli ultimi istanti di felicità, in ciò che è più fuggevole e caduco *relativamente* ad altri ritmi e tempi del divenire (che, tutti fuggevoli e caduchi in assoluto, possono però esserlo *di meno* rispetto a questi altri «più brevi»). Nel testo di Nietzsche, così inteso, non si tratta dunque del valore del divenire in quanto tale, ma del valore che, anche all'interno dell'atteggiamento metafisico-morale, può essere assunto da una certa specie del divenire – «il valore di ciò che è più breve e transeunte», che si oppone al valore dell'eternamente uguale e gli può essere preferito.

Non ogni forma di affermazione del divenire, infatti, è estranea all'atteggiamento metafisico-morale: in primo luogo perché quest'ultimo finisce sì col cancellare il divenire, ma ne è innanzitutto il *riconoscimento*; e il «divenire» che la metafisica riconosce e controlla è la deformazione del divenire autentico (ossia della sua «innocenza» e libertà); e pertanto è a sua volta una «categoria» metafisica, e non il divenire quale si presenta agli occhi di chi vede l'impossibilità di ogni stabilità, eternità, immutabilità. In un'annotazione stesa fra il 1886 e il 1887, insieme alla «sostanza», al «soggetto», all'«oggetto», all'«essere», Nietzsche include anche il «divenire» nel novero delle «categorie» metafisiche prodotte dal «bisogno di sicurezza» (OFN, VIII, I, fr. 6[11]).

Secondo un diverso criterio di distinzione, che nella *Gaia scienza* è chiamato la «distinzione fondamentale» (*Hauptunterscheidung*), la forza creatrice del divenire (la «causa della creazione») può essere o la «sovrabbondanza», oppure l'«impoverimento della vita» – la «fame» – che non appartiene all'«innocenza» del divenire dionisiaco, ma è «l'odio della creatura mal riuscita, indigente, fallita, che distrugge, *deve* distruggere, perché

quel che sussiste, anzi ogni sussistere, ogni essere stesso rimescola il suo sdegno, e aizza la sua ferocia» (n. 370). Anche in questo caso, dunque, vien posto, da parte della forza creatrice, il valore di una certa forma di divenire, che però, in quanto esclusivamente rivolta alla distruzione, è negazione del divenire autentico – che peraltro si esprime in *ogni* «forza» o «causa» creatrice, e dunque anche nella forza creatrice in cui consiste l'impoverimento e la fame e che è a sua volta una forma di illusione (sì che anche in questo caso una specie di divenire crea l'illusione in cui consiste il divenire in quanto odio e pura distruzione).

Per confermare la sua tesi che «Nietzsche oppone all'“essere” il “divenire” come valore superiore», Heidegger rinvia (Nietzsche, cit., p. 452) – senza commentarlo – anche al n. 708 della *Volontà di potenza* che è stato intitolato «Del valore del “divenire”», ma che ha l'intento di mostrare che «*il divenire non ha valore alcuno*, poiché manca qualcosa su cui lo si possa misurare e in rapporto a cui la parola “valore” abbia senso» (OFN, VIII, II, fr. 11[72]).

Quasi all'inizio, il testo indica la base di questa affermazione dicendo che «l'unico fatto fondamentale» (corsivo mio) è che «il movimento del mondo ... non ha alcuna meta», ossia (aggiunge poi) che «il divenire non ha uno *stato finale*, non sfocia in un “Essere.”» (e nelle annotazioni dell'ultimo periodo Nietzsche esclude anche che lo «stato finale» del divenire possa essere il Nulla). Nietzsche usa qui la parola «fatto» per nominare ciò che sta dinanzi manifesto con indiscutibile evidenza. Tutti i «fatti» in cui l'uomo metafisico-morale crede non sono *fatti* nel senso che Nietzsche attribuisce qui alla parola «fatto», ma sono fatti o stati apparenti, cioè sono «valori» – così radicati da sembrare fatti. Il «fatto fondamentale» è appunto ciò che *non può essere un «valore»*. Il valore è qualcosa di «posto», di puramente voluto; cioè non è un fatto, tanto meno «l'unico fatto fondamentale». L'«unico fatto fondamentale» – ossia l'unico ambito che sta dinanzi manifesto con evidenza incontrovertibile e non come stato apparente – è il divenire, «il movimento del mondo», che include la *posizione* dei valori, cioè la volontà di potenza dell'uo-

mo. «Il divenire» dice questo testo, quasi in chiusura «non è uno *stato apparente*, piuttosto [*vielleicht*; ma forse, invece di *vielleicht* si deve leggere *vielmehr*] il mondo *che è un'apparenza*» (il secondo corsivo è mio) – il mondo *che è*, ossia (anche secondo l'uso linguistico di Platone, cfr. ad esempio *La Repubblica*, 479 c) il mondo stabile, immutabile, eterno. Inoltre, «l'unico fatto fondamentale» è «fondamentale» non nel senso che esso fonda altri fatti che stanno al di fuori di esso, ma nel senso che esso è l'ambito, l'«unico» ambito di ogni vera fattualità.

Tutto questo significa che, proprio perché l'«unico fatto fondamentale» è il non avere alcuna meta, *da parte del divenire*, proprio per questo l'unico fatto fondamentale non può essere un ambito che includa l'assenza di ogni meta, da parte del divenire, ma non includa il divenire stesso. Anzi, se il «fatto» è il contenuto dell'evidenza immediata, l'autentico «fatto fondamentale» è il divenire in quanto tale, e non il divenire in quanto privo di scopi. L'assenza di scopi, nel divenire, è infatti già qualcosa di mediato, cioè di fondato sul fatto fondamentale, perché lo scopo del divenire è un immutabile che anticipa e predetermina lo sviluppo del divenire, rendendolo apparente; sì che la negazione che il divenire abbia uno scopo è un aspetto della distruzione degli immutabili, è un aspetto della «morte di Dio».

Dicendo che «il divenire non è uno *stato apparente*», il testo dice appunto che *il divenire è l'unico fatto fondamentale* – e, certo, il divenire è l'unico fatto fondamentale nel suo esser ciò che non ha alcuna meta. L'aver «una certa meta» è uno dei tratti essenziali del valore metafisico-morale; mentre il divenire, non avendo «alcuna meta», non avendo «uno *stato finale*», non può essere valore in questo senso.

Verso la metà del suo sviluppo, il testo di Nietzsche afferma:

«Più rigorosamente [*Strenger*]: *non si deve ammettere alcun ente in generale* – poiché, se lo si ammette, il divenire *perde il proprio valore* [*seinen Werth verliert*] e appunto perciò appare come privo di senso e superfluo» (il secondo corsivo è mio).

Il testo intende a questo punto esporre in modo «più rigoroso» quanto precede: non solo per il *modo* in cui lo espone, ma anche perché *allarga* il discorso e non si limita a escludere ogni «meta» del divenire – ossia *quel tipo* di ente eterno che è la meta rispetto al divenire che le è coordinato –, ma esclude «ogni ente in generale», ossia esclude *ogni* ente stabile, eterno, immutabile. Questo passo (nella sua relazione al contesto) è uno dei luoghi in cui la distruzione nietzschiana del mondo metafisico-morale raggiunge la sua forma più perentoria. Ma in questo passo Nietzsche afferma anche che se si ammette un qualsiasi ente eterno «il divenire *perde il proprio valore*» (corsivo mio) – e dunque afferma che *il divenire è un «valore»*. (E Heidegger sostiene appunto la tesi, che stiamo respingendo, per la quale in Nietzsche l'affermazione del divenire è anch'essa una «posizione di valori»). Ma che cosa può significare questa affermazione, se il testo che stiamo considerando afferma insieme che il divenire è «l'unico fatto fondamentale», ossia *non è un valore*, e conclude dicendo appunto in modo esplicito che «*il divenire non ha valore alcuno*» (*es hat gar keinen Werth*)? Dobbiamo dire che Nietzsche non sa ragionare e si contraddice nel giro di poche righe, o, più semplicemente, che in questo testo anche la parola «valore» è usata (come nel linguaggio di Nietzsche accade anche ad altre parole decisive) in *due* significati differenti?

In effetti, affermare – subito dopo aver sostenuto che il divenire, nel suo non aver «alcuna meta», è «l'unico fatto fondamentale», cioè *non è un valore metafisico-morale* – che con l'ammissione di un qualsiasi ente eterno «il divenire perde il proprio valore» significa affermare che con tale ammissione il divenire perde quel «valore» *che consiste nel suo essere «l'unico fatto fondamentale»* e dunque nel suo non essere uno «stato apparente». Qui, «valore» non significa quella «verità» del «mondo «vero»», che pur essendo illusione è «condizione di conservazione e di crescita» (OFN, VIII, II, fr. 9[38]); ma significa la *verità* della «vera dottrina della volontà e della libertà», insegnata da Zarathustra, ossia la verità del divenire, in quanto si manifesta con evidenza incontestabile.

Se si ammette un ente eterno, «il divenire perde il proprio valore e appunto perciò appare come privo di senso e superfluo». La sequenza in cui, «più rigorosamente», il testo opera la distruzione dell'eterno, si ferma qui: ha trovato qui il suo fondamento. Non ha bisogno di procedere oltre, perché il divenire, per la sua verità evidente, non può perdere il proprio valore (che consiste nella sua evidenza e immediatezza, ossia nell'assoluta assenza di valori metafisico-morali) e apparire «come privo di senso e superfluo». È appunto perché questa perdita di valore e di senso e questo diventare superfluo non possono accadere che «non si deve ammettere alcun ente in generale». E il «senso» di cui il divenire non può esser privo è appunto il suo essere «l'unico fatto fondamentale», ossia è il «senso» consistente nel non aver alcun senso perché non si ha alcuna meta.

Se il divenire fosse un «valore» nel senso delle «condizioni di conservazione e di crescita» che si manifestano nelle «valutazioni» metafisico-morali – se dunque si verificasse quella «opposizione» tra il valore dell'«essere» e il valore del «divenire», che secondo Heidegger è sostenuta da Nietzsche –, il discorso di Nietzsche potrebbe essere rovesciato, cioè si potrebbe dire che non si deve ammettere alcun divenire in generale, perché altrimenti l'ente eterno perderebbe il proprio valore, apparirebbe privo di senso e superfluo; e per chi ha fede nell'eterno tutto questo non può essere concesso. Ma il pensiero di Nietzsche non consente questo rovesciamento – che sottintende l'equivalenza dei due contrapposti valori – e qualifica come «illusione» soltanto la fede nell'ente eterno, cioè soltanto ciò che è valore nel senso metafisico-morale. Appunto per questo Nietzsche, alla fine del testo che stiamo considerando, afferma che «il divenire non ha valore alcuno, poiché manca qualcosa su cui lo si possa misurare e in rapporto a cui la parola "valore" abbia senso» – cioè manca l'altro dal divenire: manca ogni ente eterno, e dunque anche quell'ente eterno che è lo «stato finale», la «meta» del divenire, soltanto rispetto alla quale il «valore» del divenire potrebbe essere misurato. E poiché il divenire non ha al di sopra di sé alcun ente eterno,

alcuna meta, in rapporto ai quali lo si possa misurare, non può esserci un momento del divenire che valga più o meno di un altro: «il divenire ha in ogni momento lo stesso valore ... in altri termini: il divenire non ha valore alcuno...» (*ibid.*, fr. 11[72]) – (non ha il «valore» che si costituisce quando l'uomo metafisico-morale crede, illudendosi, che i suoi desideri di eternità siano dei «predicati dell'essere in generale», *ibid.*, fr. 9[38]).

Heidegger afferma (*Nietzsche*, cit., p. 452) che Nietzsche «oppone all'«essere» il «divenire» come un valore superiore» (corsivo mio). Ma quando il valore è l'oggetto di una «valutazione», un valore è «superiore» a un altro quando riesce a far sì che sia esso, e non l'altro, ad essere prodotto nel processo di produzione dei valori. Ma tale processo è appunto il divenire – la volontà di potenza –, che dunque non è un valore, sia pure superiore, contrapposto al valore dell'«essere», ma è l'ambito stesso della produzione dei valori, e dunque è l'ambito all'interno del quale i valori si contrappongono. È un divenire anche la produzione dei valori metafisico-morali, dunque anche la produzione della «conoscenza», in quanto «schematizzazione», «formulazione», fissazione del divenire e del suo «carattere», cioè in quanto conoscenza illusoria dell'ente stabile ed eterno: in questo caso il divenire è produzione e creazione di ciò da cui è negato, è «in contraddizione con se stesso» (OFN, VIII, II, fr. 9[89]).

Il «mondo apparente» è il mondo del divenire; e, certamente, Nietzsche afferma che l'antitesi tra «il mondo vero e il mondo apparente» è da lui «ricondata a rapporti di valore» (*ibid.*, fr. 9 [38]). Tuttavia, il «mondo apparente» è sì il mondo del divenire, ma è tale mondo considerato non in quanto tale, ma in quanto commisurato al «mondo vero» metafisico-morale; e appunto in quanto così commisurato esso è un valore. In quanto tale, «il divenire non ha valore alcuno» – ossia non ha altro «valore» che il suo essere l'unico fatto evidente. «Il mondo apparente» è apparente in relazione al «mondo vero» (come il «fenomeno» kantiano è tale in relazione alla «cosa in sé»), ma poiché è necessario abolire il «mondo vero», «con il mondo vero abbiamo abolito anche quello apparente»

(*Crepuscolo degli idoli*, «Come il “mondo vero” finì per diventare favola», 6), cioè resta abolito non già il divenire, ma la sua apparenza; ossia rimane il divenire nella sua evidenza incontrovertibile. (Analogamente l'idealismo, negando la «cosa in sé», non nega il contenuto del «fenomeno», ma il suo carattere fenomenico). Appunto per questo «l'antitesi fra mondo apparente e mondo vero si riduce all'antitesi fra “mondo” e “nulla”» (OFN, VIII, III, fr. 14[184]). Il «mondo vero» della realtà eterna ed eguale a sé, identificando ed eguagliando a sé tutto ciò che sovrappiunge nel divenire, anticipa tutto ciò che nel divenire sorge dal nulla, ossia non consente al nulla di essere nulla e quindi rende nulla il divenire, cioè lo rende apparente; sì che il divenire, che è l'evidenza innegabile e non annullabile, ossia non è «uno stato apparente», implica necessariamente che sia il «mondo vero» ad essere nulla.

4. SCHEMATIZZAZIONE, DIVENIRE, CAOS

Heidegger tende dunque a evitare di riconoscere che nel pensiero di Nietzsche il divenire è presente come contenuto originariamente manifesto, ossia come evidenza immediata e innegabile. Sottolineando che la filosofia di Nietzsche è ancora legata al concetto tradizionale di verità come «adeguatezza all'ente» (*Nietzsche*, cit., p. 441 e *passim*) – e pur riconoscendo che in Nietzsche tale concetto non è legato alla concezione ingenua dell'adeguatezza, che la intende come concordanza tra rappresentazioni psichiche e cose esterne –, egli sembra ignorare il carattere fenomenologico dell'affermazione nietzschiana del divenire. La distruzione nietzschiana dell'eterno e del «mondo “vero”», proprio perché operata in base al principio che la dimensione fenomenologica non possa essere negata, è operata in base al principio che il pensiero debba «adeguarsi» a tale dimensione; ma questa adeguazione ha lo stesso carattere di quella praticata da Heidegger nelle analisi di *Essere e tempo*.

Una conferma di questo modo di procedere di Heidegger è data dal modo in cui egli intende il rapporto, in Nietzsche, tra lo «schematizzare» e il «caos». Nietzsche scrive:

«Non “conoscere” ma schematizzare, – imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme sufficienti al nostro bisogno pratico» (OFN, VIII, III, fr. 14[152]).

Il caos è il divenire, considerato – cioè *conosciuto* – nella sua *differenza* da ogni schema; e, si è visto, il «conoscere» schematizzante è il conoscere dell'uomo metafisico-morale: non è il conoscere *in quanto tale*. Affinché si possa dire che il conoscere schematizzante è un imporre regolarità al caos, è infatti necessario che il caos appaia come caos, e non come schema, cioè come contenuto falsificato. Heidegger riconosce che il discorso sullo schematizzare presuppone che si sappia «risalire, oltre lo stato del comportamento conoscitivo, a uno stato dal quale soltanto, e non prima, il conoscere scaturisce» (*Nietzsche*, cit., p. 460); e che quindi si tratta di «risalire, conoscendo, dietro il conoscere» (*ibid.*, p. 461). Ma quest'ultima espressione non è una contraddizione in termini – conoscere lasciandosi alle spalle il conoscere; conoscere senza conoscere –, solo se il conoscere che ci si lascia dietro, cioè il conoscere schematizzante, *non* è il conoscere che lo oltrepassa e che è, appunto, la conoscenza *non* schematizzante del caos, ossia ne è l'apparire, la manifestazione immediata. In Nietzsche la concezione del conoscere schematizzante non è, non può e non intende essere una dottrina trascendentale della conoscenza.

Heidegger – seguendo peraltro l'indicazione esplicita di Nietzsche – connette il caos al concetto kantiano di «molteplicità delle sensazioni»; e quindi al corpo umano, che per Nietzsche è la dimensione in cui «s'incarna e rivive il più remoto e il più vicino passato di tutto il divenire organico, attraverso il quale, sul quale e dal quale sembra fluire un prodigioso, inaudito fiume» (OFN, VII, III, fr. 36[35]) – il fiume in cui il caos appunto consiste. Il corpo, commenta Heidegger, «non è che *un ritaglio* del grande caos che è il “mondo” stesso» (*Nietzsche*, cit., p. 466). Un discorso, questo, che sembrerebbe vedere

nell'affermazione nietzschiana del divenire il riconoscimento della manifestazione evidente del divenire e che dunque sembrerebbe non aver nulla della riduzione del divenire a «valore», secondo quanto il testo di Heidegger pure ha sostenuto alcune pagine prima.

Tuttavia il testo di Heidegger, poco dopo, incomincia a definire il caos come «un peculiare progetto preventivo del mondo nel suo insieme» (*loc. cit.*), cioè dell'«ente nel suo insieme» (*ibid.*, p. 467) – e un «progetto preventivo» è l'opposto della manifestazione evidente, appunto perché è preventivo rispetto ad essa; e in qualche modo è sinonimo di «valutazione». Sì che – riferendosi all'«arte» in senso lato (ossia come «esperienza creatrice di ciò che diviene»), la quale a un certo momento è per Nietzsche il «valore supremo» perché «è più vicino e più conforme all'ente vero e proprio, ossia a ciò che diviene» (*loc. cit.*) – il testo di Heidegger concepisce l'«ente vero e proprio» come il «progetto», ossia come il valore originario a cui si commisurano tutti i valori, compreso quello «supremo». Ed è pertanto chiaro che, anche quando parlava del rapporto tra il caos e il corpo, Heidegger intendeva riferirsi al contenuto del «progetto preventivo». Egli dice infatti: «“Caos”, il mondo come caos, vuol dire: l'ente nel suo insieme *progettato* in relazione al corpo» (*loc. cit.*, corsivo mio).

Intendo dire che, essendo il «progetto» e la «valutazione» riportabili alla schematizzazione – cioè essendoci identità tra il progettato, il valore e lo schema –, ne viene che la conoscenza del caos – cioè dell'«ente vero e proprio»: del «divenire» – è a sua volta una conoscenza schematizzante; sì che quello che sarebbe il tentativo di Nietzsche di risalire al caos come stato originario che sta alla radice del conoscere, il tentativo cioè di «risalire, conoscendo, dietro il conoscere» schematizzante, si risolve in una contraddizione – come in sostanza si risolve in una contraddizione quello che secondo Heidegger dovrebbe essere il concetto nietzschiano della verità.

E ancora una volta – riferendosi al più ampio significato dell'«arte» e al caos – Heidegger, senza avvedersene, passa accanto alla potenza della distruzione nietzschiana

della tradizione occidentale: «l'esperienza creatrice» dell'«arte» – scrive – «vale di più della verità; ciò vuol dire: essa si avvicina al reale, al diveniente, alla “vita” più del vero, di ciò che è fissato e immobilizzato» (*Nietzsche*, cit., p. 468). Nietzsche – noi diciamo – vede che la creatività dell'«arte» non contraddice la creatività del caos: a differenza della verità metafisico-morale, che lo fissa, lo schematizza e lo immobilizza; e che quindi deve essere negata perché la creatività del caos *non* è il contenuto di un «progetto preventivo», ma del conoscere non schematizzante, cioè della «vera dottrina». Heidegger, invece, togliendo ogni forza a questa sequenza concettuale, crede che per Nietzsche l'«arte», che è un «valore superiore» perché «si avvicina al reale ... più del vero», si avvicini *a un altro valore*, che è sì quello originario, ma che è pur sempre il contenuto di una decisione, di una presa di posizione che può essere evitata o messa da parte, e alla quale si può altrettanto legittimamente preferire l'immobilizzazione e fissazione metafisico-morale del divenire.

«Caos», «vita», «divenire» sono termini equivalenti e, in quanto non sono un nulla assoluto, sono giustamente posti, da Heidegger, come equivalenti all'«essere» – inteso come ciò che per Nietzsche è l'«ente vero e proprio» del divenire, cioè l'ente diveniente –; sì che in Nietzsche – e qui interviene l'interpretazione alterante di Heidegger – l'ente in quanto ente, che coincide con l'ente diveniente, sarebbe non ciò che si manifesta immediatamente, ma il contenuto di un «progetto preventivo».

Ancora giustamente, Heidegger rileva che il caos, in Nietzsche, non è un semplice processo di annientamento, ma è l'annientamento, appunto, dell'«essere», ossia di ciò che, possedendo una certa stabilità, fa resistenza agli impulsi annientanti del caos: «Solo ciò che sta può cadere» (*ibid.*, p. 470). Heidegger non ricorda tuttavia che questo è il concetto che l'intero pensiero occidentale possiede del divenire: il divenire non è un puro annientamento, ma è annientamento *dell'essere*. Se non esistesse una certa stabilità che resiste in un modo e in un tempo *finiti* all'annientamento, non potrebbe esistere alcun annientamento, perché l'annientamento precipite-

rebbe immediatamente nel *niente*, cioè il niente non sarebbe il risultato del divenire, ma starebbe già all'inizio di esso, e dunque non esisterebbe divenire.

Ora, la stabilità relativa dell'*essere* senza il quale *non potrebbe esistere divenire* non può esser identificata alla stabilità dell'«essere» metafisico-morale che *rende impossibile il divenire*. Heidegger compie invece questa identificazione (*ibid.*, pp. 470 sgg.). Per lui lo «schematizzare» di cui parla Nietzsche (OFN, VIII, III, fr. 14[152]), cioè l'«imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme sufficienti al nostro bisogno pratico», coincide con la stabilità dell'essere senza di cui non potrebbe esistere annientamento. L'essere che viene travolto dall'annientamento è il contenuto di uno schema. Questa schematizzazione del caos, che per Heidegger starebbe alla radice di ogni schematizzazione, è il contenuto di ciò che a suo avviso Nietzsche pensa come «progetto preventivo del mondo nel suo insieme».

Ora, la schematizzazione, che ha come contenuto qualcosa di inesistente, non è qualcosa di inesistente e di nullo; e dunque non è, essa, a sua volta, il contenuto di una schematizzazione, e quindi non è nemmeno il contenuto di un «progetto preventivo». La schematizzazione è *essere*, ma in senso diverso da come è *essere* il contenuto della schematizzazione. Essa è *essere* perché è un essere diveniente; ma essa produce un *essere* che è la negazione del divenire (e quindi esiste solo come immagine illusoria). È appunto quanto Nietzsche ha chiarito a proposito del rapporto tra la «rappresentazione» (che in quanto rappresentazione metafisico-morale è la stessa schematizzazione) e il suo contenuto (cfr. sopra, cap. I, par. 2). La rappresentazione metafisico-morale «afferma esattamente il contrario dell'essere» diveniente (OFN, V, II, fr. 11[330]) in cui la rappresentazione consiste: afferma l'essere immutabile e identico a se stesso.

In quanto la schematizzazione non è a sua volta il contenuto di una schematizzazione e di un «progetto preventivo», essa è un essere diveniente che è immediatamente manifesto e la cui esistenza è una verità evidente (cioè *non* metafisico-morale).

A proposito della necessità che il divenire sia qualcosa in cui «solo ciò che sta può cadere», Heidegger rileva che «lo stabile e l'impulso che a esso spinge non sono ... qualcosa di estraneo, di *contraddicente* l'impulso vitale [cioè il divenire della vita], ma *corrispondono* all'essenza della vita che è corpo vivente» (Nietzsche, cit., p. 470); e tuttavia subito dopo riconduce questa stabilità alla schematizzazione metafisico-morale del caos, che per Nietzsche è sì richiesta dal «nostro bisogno pratico», ma che *ciononostante* non è qualcosa di «corrispondente» bensì di «contraddicente» il divenire della vita che in tale bisogno si esprime (giacché la volontà di potenza metafisico-morale pone, per mantenersi e per crescere, schemi e forme che sono negazione del divenire in cui essa stessa consiste). Sì che in questo modo il divenire a cui Nietzsche si rivolge vien fatto diventare da Heidegger qualcosa che è richiesto dal «nostro bisogno pratico».

Questa conclusione è congruente con la riduzione – che egli crede di scorgere in Nietzsche – del divenire a «valore» (e quindi tale conclusione soggiace alla critica che abbiamo rivolto a quella riduzione); ma ora va aggiunto che se Heidegger riconosce, come si è visto, che il caos che coincide con la nostra vita corporea «non è che *un ritaglio* del grande caos che è il “mondo” stesso» (*ibid.*, p. 466), egli viene a sostenere la tesi ovviamente inaccettabile – in se stessa e dalla stessa interpretazione heideggeriana – che per Nietzsche «il grande caos che è il “mondo” stesso» è qualcosa di richiesto dal «nostro bisogno pratico». Ma se Heidegger non può non rifiutare questa sua tesi, è costretto a riconoscere che «il grande caos» non è un prodotto dei nostri bisogni pratici e che quindi il divenire del caos si estende oltre la dimensione della corporeità umana – e dei bisogni pratici che le sono connessi –, la quale è solo «un ritaglio» del caos; ed è costretto dunque a riconoscere che, non esistendo divenire senza la stabilità che nel divenire resta annientata, questa stabilità, questo «essere» del divenire, *non* è per Nietzsche uno schema imposto al caos dalla prassi dell'uomo. Il divenire oltrepassa, per Nietzsche, il regno della schematizzazione metafisico-morale di esso; sì che

l'unità di essere (stabilità) e di annientamento, in cui il divenire consiste, è per Nietzsche ciò che *si manifesta* nella sua assoluta e innegabile evidenza.

Tutto questo *non* significa che per Nietzsche il divenire sia *soltanto* annientamento (o produzione) dell'essere senza di cui il divenire non può esistere. (Come esempio di questo *essere* si pensi alla sapienza di Zarathustra. Essa nasce e perisce con lui; ed è un *essere* che *non* è una schematizzazione; ma è l'essere senza di cui non ci sarebbe il suo nascere e il suo perire). Per Nietzsche il divenire è *anche* annientamento (o produzione) degli schemi e delle forme metafisico-morali, a cominciare dal tipo di schema che è espresso dal «così è». Anzi, l'evidenza del divenire si presenta *innanzitutto* come produzione e annientamento della stabilità di quegli schemi e valori e interpretazioni metafisico-morali che sono le «cose» del mondo e il loro «esser così». Per l'uomo metafisico-morale questa forma di produzione e di annientamento è la stessa *totalità* del contenuto evidente del divenire. Per l'uomo nichilista, che è la conseguenza inevitabile dell'uomo metafisico-morale – e che vede la svalutazione dei valori supremi, dell'«al di là», dell'«in sé» delle cose, del «divino» e del «mondo "vero"» –, l'evidenza del divenire include anche l'evidenza dell'annientamento di tutto ciò che in tale svalutazione è svalutato – cioè l'evidenza del divenire in cui consiste la «morte di Dio».

Nietzsche *allarga* i confini dell'evidenza del divenire, e oltre all'evidenza che è affermata anche dall'uomo metafisico-morale e nichilista, afferma l'evidenza – che può essere colta solo dal *superuomo* – sia del divenire di cui le «cose» del mondo sono la schematizzazione e la fissazione, sia del divenire che si stende, immenso, al di là del divenire dell'*uomo*. (E per Nietzsche non c'è «uomo» che in qualche modo non sia uomo metafisico-morale – giacché, si è rilevato, egli rende retroattiva la presenza delle categorie ontologiche, che invece compaiono solo con il pensiero greco – o uomo nichilista). E al culmine di questo allargamento dei confini dell'evidenza del divenire si trova, per Nietzsche, l'evidenza di quella forma di divenire che consiste nella stessa distruzione *necessaria e incontrovertibile* di

ogni eterno della tradizione metafisico-morale – dove è appunto questa necessità e incontrovertibilità a distinguere tale distruzione, in quanto vissuta dal nichilista europeo (e dal nichilista orientale), da tale distruzione in quanto è vissuta da chi si porta oltre l'uomo e dunque oltre il nichilismo. Nietzsche afferma di essere «il primo nichilista compiuto d'Europa, che ha già vissuto in sé il nichilismo sino alla fine – e ha il nichilismo *dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé*» (*La volontà di potenza*, trad. it. Bompiani, cit., pp. 3-4), perché, vedendo l'inevitabilità della «morte di Dio», vede l'inevitabilità della dottrina dell'eterno ritorno.

Ma, appunto, Nietzsche *allarga* i confini dell'evidenza del divenire: non abolisce l'evidenza del divenire, che è tale anche per l'uomo. Per quanto riguarda questa evidenza, che lungo la storia è la prima – cioè l'evidenza dell'annientamento delle diverse forme di schema in cui si esprime l'atteggiamento metafisico-morale; ossia dell'annientamento che è insieme «il superamento di interpretazioni più ristrette» da parte di altre interpretazioni (OFN, VIII, I, fr. 2[108]) –, il divenire è per Nietzsche l'annientamento di una *doppia* stabilità, perché lo schema annientato possiede sia la stabilità *illusoria* dell'atteggiamento metafisico-morale, nel quale si crede che lo schema sia una «cosa»; sia la stabilità *non illusoria* che è necessario che esista affinché possa essere annientata. Come si è rilevato, la *stabilità*, che è illusoria *rispetto* all'evidenza del divenire, è l'«essere» non illusorio che in questa forma di divenire resta annientato. In altri termini, se «*il mondo che ci concerne* [ossia il mondo che la volontà di potenza produce per aumentare la propria potenza] è falso, cioè non è un fatto, ma un'immaginazione, l'arrotondamento di una magra somma di osservazioni» (*loc. cit.*), tuttavia questa «immaginazione» – il cui contenuto non è un «fatto» – è un «fatto», ossia è un contenuto evidente, che si manifesta da sé: non è il risultato di un'inferenza, o un'ipotesi, o una «valutazione»; di esso Nietzsche scrive: ve lo posso «mostrare nel mio specchio» (OFN, VII, III, fr. 38[12]). Ciò che è mostrato nello specchio del pensatore che cancella il carattere illusorio degli specchi è ciò che si mostra nella sua evidenza innegabile.

Volendo evitare questa conclusione, Heidegger concepisce il «bisogno pratico» – che per Nietzsche impone al caos gli schemi – come un «mirare a qualcosa che fissi e quindi delimiti», cioè a un «orizzonte» (Nietzsche, cit., p. 471), che però «non è una parete che rinchiuda ermeticamente l'uomo, ma è *trasparente*, rinvia come tale oltre, rinvia a ciò che non è fissato, rinvia a ciò che diviene», e in quanto «vede attraverso» è «prospettiva», uno «scorcio» sul divenire, sul caos, da cui soltanto può emergere un «possibile» in grado di modificare la schematizzazione esistente (*ibid.*, p. 472). Per Heidegger Nietzsche «equipara orizzonte e prospettiva», e non riesce a giungere al loro «fondamento», cioè all'«esserci» (*ibid.*, pp. 472-73); e ciò significa per Heidegger che, essendo l'«esserci» il contenuto fenomenologico privilegiato, Nietzsche non riesce a toccare l'autentica dimensione fenomenologica, sebbene percorra fino in fondo la strada aperta da Kant, per il quale la «ragione» – ossia l'unità di «orizzonte» e «prospettiva» con cui il vivente assicura la propria sussistenza – è essenzialmente «ragione pratica» (*ibid.*, p. 473).

Ma ormai l'interpretazione heideggeriana è costretta a rimanere nell'ambiguità. In quanto l'«orizzonte» è insieme «prospettiva», l'«orizzonte» fissa e stabilizza il caos, «ma fa anche apparire, solo attraverso la sua trasparente stabilità, il caos *in quanto* caos»; sì che «qualcosa di stabile diventa percepibile *in quanto* tale soltanto nella prospettiva di qualcosa che diviene, e qualcosa che diviene si svela *in quanto* tale soltanto sul fondamento trasparente di qualcosa di stabile» (*loc. cit.*).

Relativamente alla *prima* parte di quest'ultima frase, e cioè all'affermazione che qualcosa di stabile diventa percepibile soltanto nella prospettiva di qualcosa che diviene, va osservato che se il caos in quanto caos, cioè in quanto divenire, appare nella prospettiva – e poiché il divenire è necessariamente la creazione o l'annientamento di una stabilità, sì che il divenire può apparire solo se questa stabilità appare –, allora esiste una forma di stabilità che è diversa e sta al fondamento del «qualcosa di stabile» che «diventa percepibile *in quanto* tale soltanto

nella prospettiva di qualcosa che diviene». Questa seconda forma di stabilità (il «qualcosa di stabile») è innanzitutto la stabilità metafisico-morale, che è costruita ed è percepibile a partire dalla stabilità che, appartenendo all'essenza del divenire, appartiene a ciò che appare e si manifesta con assoluta e innegabile evidenza. E la stabilità di cui si sta parlando è, per Nietzsche, anche quella che si produce in «tutti i nostri *sensi e organi di conoscenza*» (OFN, VIII, II, fr. 9[38]), i quali sono a loro volta schematizzazioni e fissazioni del divenire – ossia è anche la stabilità che dal punto di vista metafisico-morale è invece considerata come la stabilità che appartiene all'essenza del divenire e che costituisce le «cose» reali.

La differenza tra quelle due forme di stabilità non è data dal loro contenuto, ma dal fatto che esiste una stabilità (come quella metafisico-morale o quella dei sensi e degli organi di conoscenza) che è «percepibile» sul fondamento di una stabilità che non è percepibile sul fondamento di una più originaria stabilità, ma è manifesta e appare per se stessa, immediatamente, ed è appunto ciò che nel divenire resta creato e annientato, ossia è ciò che appartiene all'essenza del divenire. Non è di fatto manifesto, di fatto non appare un contenuto stabile che sia di per se stesso manifesto *perché è quel certo contenuto che è*; ma appare di fatto un contenuto stabile che appare ed è manifesto per se stesso, e non sul fondamento dell'apparire di un altro contenuto.

Pertanto, un contenuto che appare per se stesso, nel suo essere la stabilità che appartiene all'essenza del divenire, può successivamente manifestarsi come uno schema o una interpretazione che rinvia a un più originario divenire – e dunque a una più originaria stabilità – su cui tale contenuto si fonda e che si manifesta per se stesso. Un divenire può cioè trasformare un cert'altro divenire, in modo che quest'ultimo divenga, da qualcosa che è manifesto per se stesso, qualcosa che è manifesto sul fondamento di un più profondo divenire.

La stabilità che appartiene all'essenza di un certo divenire può presentarsi a sua volta come un orizzonte, uno schema, che non è manifesto per se stesso, ma è «perce-

pibile» nella «prospettiva» di un più profondo divenire; ed è possibile che tale schema non rinvii semplicemente a un divenire più profondo, ma a una stratificazione di schemi. Tuttavia, se «qualcosa di stabile» (orizzonte, schema) «diventa percepibile *in quanto* tale soltanto nella prospettiva di qualcosa che diviene», è necessario che quella stratificazione non costituisca un rinvio *in indefinitum*, perché altrimenti anche la percepibilità del «qualcosa di stabile» sarebbe differita *in indefinitum*, e cioè il «qualcosa di stabile» non potrebbe essere qualcosa di «percepibile». Ma se tale stratificazione non è infinita, è necessario che da ultimo appaia «qualcosa che diviene», che non ha la stabilità dello schema, dell'orizzonte (la quale appare sul fondamento di altro), ma quella diversa forma di stabilità, appartenente all'essenza del divenire, che è manifesta per se stessa, immediatamente, e quindi incontrovertibilmente evidente. Poiché il mondo del divenire appare, è cioè necessario che un divenire di fondo appaia per se stesso e non rinvii attualmente (di fatto) a un più profondo divenire: è necessario che la stabilità dello schema, il cui apparire si fonda su altro, differisca dalla stabilità che, manifestandosi per se stessa, è la stabilità che appartiene attualmente all'essenza del livello più profondo del divenire che appare. Ma la configurazione più profonda del divenire è sempre provvisoria.

Per Nietzsche non esistono elementi ultimi, semplici, atomici, dell'esperienza, che non possano a loro volta presentarsi come schemi. («Tutto ciò che è semplice è puramente immaginario», OFN, VIII, III, fr. 15[118]). L'«essere» che è immediatamente evidente ed è «la nostra unica certezza» originaria – scrive Nietzsche – è «l'essere che ha rappresentazioni»: l'essere della «rappresentazione»: la «rappresentazione» (cioè la volontà di potenza); «il problema» è «ciò che esso rappresenta» (OFN, V, II, fr. 11[325]), ossia ciò che esso *da ultimo* rappresenta: se ciò che esso rappresenta sia sempre, a sua volta, una rappresentazione, oppure se da ultimo la rappresentazione (l'essere) arrivi a qualcosa che non è a sua volta rappresentazione: «Che l'essere abbia rappresenta-

zioni non è un problema, è *il fatto*; SE in generale vi sia un essere diverso da quello che ha rappresentazioni [cioè un essere che non sia rappresentazione], se il rappresentare sia una *qualità* dell'essere, questo è un problema» (*loc. cit.*). È un problema se la rappresentazione, da ultimo, giunga a un essere che non sia a sua volta rappresentazione.

Non è comunque alla configurazione ultima del contenuto della rappresentazione – e dunque del divenire – e della *stabilità* che appartiene all'essenza del divenire che si riferisce Nietzsche quando vuole «mostrare» il *divenire* del «mondo»: «Devo mostrarvelo nel mio specchio?». «Dappertutto pieno di forze, un gioco di forze, di onde di energia ... che qui si accumulano e là diminuiscono, un mare di forze che fluiscono e si agitano in se stesse, in eterna trasformazione, che scorrono in eterno a ritroso, un mondo che ritorna in anni incalcolabili ... il perpetuo fluttuare delle sue forme, in evoluzione dalle più semplici alle più complesse», il «mondo *dionisiaco* che si crea eternamente, che distrugge eternamente se stesso» e che è la stessa «volontà di potenza» (OFN, VII, III, fr. 38[12]). Le «forze» e le «forme» «più semplici» non costituiscono le stabilità ultime del divenire, ma sono le più semplici *relativamente* a quelle più complesse. Inoltre, se ogni «forza» «si agita in se stessa», non può essere un elemento ultimo e assolutamente semplice. («Tutto ciò che è semplice è puramente immaginario»). Le forze sono appunto le forme più o meno consapevoli di rappresentazione, di volontà di potenza. E «il problema» è sapere a che cosa esse da ultimo rinviano. Infine, l'eterno ritorno delle cose del mondo non può essere un contenuto fenomenologico. Lo «specchio» di Nietzsche non mostra soltanto il contenuto fenomenologico, ma l'intero volume speculativo del pensiero che si porta oltre l'uomo.

Per quanto poi riguarda la *seconda* parte della frase di Heidegger sopra riportata – «e qualcosa che diviene si svela *in quanto* tale soltanto sul fondamento trasparente di qualcosa di stabile» –, va rilevato che se il qualcosa di stabile è qualificato come un «fondamento trasparente»

perché è lo schema, l'orizzonte, che insieme è sempre una «prospettiva», ossia qualcosa che consente di «vedere attraverso», e che dunque è «trasparente», ciò significa che il divenire si svela in quanto tale solo all'interno di uno schema – e lo schema, come fondamento dello svelarsi del divenire, non può essere il divenire (non è formalmente identico ad esso). Ma il divenire può essere e svelarsi solo se è la creazione o l'annientamento di una stabilità – cioè della stabilità che appartiene all'essenza del divenire e che non può coincidere con la stabilità dello schema –, la quale, per Heidegger, è il fondamento stabile dell'apparire della creazione e dell'annientamento, e dunque non è creata e annientata dal divenire di cui essa è schema.

Se non si ammette la stabilità che appartiene all'essenza del divenire e che non coincide con la stabilità dello schema, il divenire non può né esistere né svelarsi. E da parte sua lo schema (sul cui trasparente fondamento qualcosa che diviene dovrebbe svelarsi) non è più una prospettiva, giacché essa – non potendo il divenire né esistere né svelarsi – non può essere un «vedere attraverso»: appunto perché non può vedere nulla; sì che lo schema, privato del suo valore di prospettiva, mantiene soltanto il suo valore alterante di fissazione e di immobilizzazione del divenire; e quindi lo schema non può essere il fondamento trasparente su cui «qualcosa che diviene» si svela.

Ma se si ammette la stabilità che appartiene all'essenza del divenire, e che non coincide con la stabilità in cui consiste lo schema, è innanzitutto sul fondamento di essa (e non sul fondamento della stabilità dello schema) che qualcosa che diviene può svelarsi (tale «qualcosa» essendo appunto la stessa stabilità che appartiene all'essenza del divenire, che non può essere mai un puro divenire che non sia, appunto, divenire *di qualcosa*). La stabilità che appartiene all'essenza del divenire (ossia all'essenza del qualcosa che diviene) è un fondamento di fatto *non trasparente*, perché la trasparenza è il rinvio a qualcosa che diviene, e dunque, in questo caso, a un più profondo divenire e a una più profonda stabilità, che di fatto non

appare. Qualcosa che diviene e che attualmente (di fatto) non rinvia a un più profondo divenire, si svela per se stessa, per la sua evidenza immediata, sul fondamento di se stessa (cioè sul fondamento della sua stabilità relativa e del movimento che la pone e la toglie – e lo svelarsi è la stessa trasparenza assoluta): non si svela sul fondamento della stabilità che costituisce lo schema.

Affermando che «qualcosa di stabile diventa percepibile *in quanto* tale soltanto nella prospettiva di qualcosa che diviene, e qualcosa che diviene si svela *in quanto* tale soltanto sul fondamento trasparente di qualcosa di stabile», Heidegger intende estromettere dalla dimensione fenomenologica il divenire a cui si rivolge il pensiero di Nietzsche. Intende, come si è visto, fare del divenire un «valore». E questo è il passo indispensabile che Heidegger deve compiere per togliere alla distruzione nietzschiana della tradizione metafisico-morale la forza incontrovertibile che pur le compete – la forza che scorge l'implicazione tra l'affermazione di un eterno e la negazione del divenire, e che nega ogni eterno perché scorge nel divenire ciò che per la sua evidenza, per il suo carattere fenomenologico, *non può* essere negato.

IV
NIETZSCHE
E IL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE

I. LA CONTRAPPOSIZIONE DI ESSERE E NULLA

Da quanto si è detto nel precedente capitolo risulta inevitabile che Heidegger interpreti la critica di Nietzsche al principio di non contraddizione come una negazione trascendentale o incondizionata di esso. Abbiamo già indicato (si veda sopra, cap. II, par. 3) per quali motivi tale critica non può avere questo carattere; ma ora il tema deve essere considerato più da vicino.

In un'annotazione della primavera 1888, dopo aver affermato che «non c'è un Essere "altro"» dal mondo, Nietzsche aggiunge: «la contrapposizione [*der Gegensatz*] fra mondo apparente e mondo vero si riduce alla contrapposizione fra "mondo" e "nulla"» (OFN, VIII, III, fr. 14[184]). Quando ci si avvede che l'Essere immutabile rende impossibile il mondo del divenire – il divenire del mondo –, che per la sua evidenza non può essere negato, allora è necessario affermare che un Essere (immutabile) non esiste, ossia è *nulla*; e che il mondo del divenire («il mondo che diviene», *eine werdende Welt*, OFN, VIII, II, fr. 9[62]) – che il pensiero metafisico-morale «calunnia» e riduce ad apparenza – è invece proprio la dimensione che sta in contrapposizione al nulla e quindi è la dimensione del vero *essere*. In questa contrapposizione il nulla è da intendersi sia in quanto esso è tale, sia in

quanto, in relazione alla pretesa dell'Essere immutabile di valere come il vero essere, esso si manifesta come ciò che quell'Essere in verità è. (L'annotazione 38[12] di OFN, VII, III aveva espresso questo concetto affermando che il mondo è una « quantità di energia ... circondata dal nulla »).

Ciò significa che *nel e per* il pensiero di Nietzsche la contrapposizione tra *essere* (« mondo ») e *nulla* non è parziale, relativa, condizionata, provvisoria, ipotetica, ma è completa, assoluta, incondizionata, definitiva, incontrovertibile. *Non* può esistere alcuna situazione in cui il divenire (l'essere, il non-nulla in cui esso consiste) *non* si contrapponga all'immutabile (cioè in cui l'immutabile si costituisca come un che di autenticamente essente), perché *non* può esistere alcuna situazione in cui il *nulla* *non* si contrapponga all'*essere*.

Per Nietzsche, inoltre, l'essere si contrappone al nulla sia in quanto esso è totalità dell'essere (« mondo »), sia in quanto è un certo essere (o un certo ente – Nietzsche usa « essere » e « ente » come sinonimi; anche se nel suo discorso « essere » può significare, oltre che « ente », anche ciò per cui l'ente è ente). E si è già rilevato (si veda sopra, cap. II, par. 3) che anche per Nietzsche il divenire può esistere – può costituirsi come un essere, e anzi come l'essere, come la totalità stessa dell'essere –, solo se esso si costituisce come una struttura in cui il nulla, nel quale l'ente si trova (prima di essere e dopo essere stato), è contrapposto all'essere, cioè all'ente in quanto attualmente è. La contrapposizione tra « mondo » del divenire (come totalità e come parte dell'essere) e « nulla » implica cioè necessariamente la contrapposizione di essere e nulla per la quale il nulla di ciò che ancora non è e di ciò che non è più si contrappone a ciò che è (all'ente). E viceversa. Inoltre, la contrapposizione tra essere e nulla è insieme la contrapposizione tra un certo essere (che esce e ritorna nel nulla) e il nulla, e tra un certo essere e un cert'altro essere (cioè tra un certo divenire e un cert'altro divenire) – giacché il « gioco di forze » che costituisce il mondo può essere « insieme uno e molteplice » (*loc. cit.*) solo in quanto ognuna delle molteplici

forze, ogni ente, si contrappone alle altre. Il senso concreto della contrapposizione tra essere e nulla richiede questo insieme di implicazioni originarie.

Ma il modo in cui Nietzsche intende la contrapposizione di essere e nulla appartiene alla dimensione essenziale in cui il pensiero greco e poi la tradizione filosofica dell'Occidente si sono consapevolmente accostati al principio di non contraddizione. La contraddizione è l'identificazione degli opposti; e quindi la diversificazione o opposizione degli opposti (il pensarli come diversi e opposti) è la non contraddizione. Proprio perché pensa la contrapposizione di quegli opposti supremi che sono l'essere e il nulla, Nietzsche pensa la contrapposizione – cioè la non contraddizione – come tratto dell'essere in quanto essere e non semplicemente come contenuto di un principio logico; sì che verso la contrapposizione egli mantiene (come anche Heidegger rileva) lo stesso atteggiamento di Aristotele e innanzitutto di Platone e di Parmenide.

Se la contrapposizione di essere e nulla è intesa in questo modo, allora essa è la condizione *dell'esistenza e dell'affermazione del divenire*. Ma quando il pensiero metafisico-morale intende la contrapposizione di essere e nulla come quella contrapposizione di « Essere » e « non essere », dove l'« Essere » è l'Essere immutabile, e il nulla è il non essere del divenire – che è sempre un non essere dell'essere, perché è un divenir non essere (nulla) e un divenire dal non essere, da parte dell'essere –, allora la contrapposizione di « Essere » e « non essere » è la condizione *della negazione e dell'annichilazione del divenire*: « La negazione logica del mondo, la sua annichilazione, è dovuta al fatto che noi siamo costretti a contrapporre l'Essere al non essere, e che il concetto di "divenire" viene negato » (OFN, VIII, II, fr. 9[62]; ma il testo rimane sospeso) – dove la « negazione logica » del mondo è appunto la negazione perpetrata dal pensiero metafisico, e l'annichilazione del mondo è l'insieme degli effetti che tale negazione determina nel comportamento pratico e mentale dell'uomo.

Di tutto questo non ci si può dimenticare quando si considera la critica di Nietzsche al « principio di non

contraddizione», contenuta soprattutto nelle annotazioni 9[97] di OFN, VIII, II e 14[152] di OFN, VIII, III, rispettivamente dell'autunno 1887 e della primavera 1888. Il significato e la portata di questa critica *non possono smentire* cioè il principio nietzschiano che il mondo del divenire è l'essere che, nel senso qui sopra richiamato, si contrappone al nulla (e che tale essere è la dimensione che è «circondata dal "nulla"»). Si tratta di comprendere che tale critica riguarda il «principio di non contraddizione» non in quanto contrapposizione di essere e nulla, cioè non in quanto *affermazione della non contraddizione*, ma in quanto «principio logico», ossia in quanto condizione fondamentale del «mondo "vero"» – così come la critica di Hegel al «principio di non contraddizione» riguarda l'opposizione di essere (ente) e nulla, non in quanto essa è tale ed è condizione del divenire, ma in quanto pensata dall'intelletto astratto, che, appunto, costruisce a sua volta un «mondo "vero"» al di sopra e in contrasto col movimento concreto del «concetto», cioè al di sopra e in contrasto col divenire.

2. II. «PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE» E IL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE

Il centro della prima delle due annotazioni qui sopra richiamate (OFN, VIII, II, fr. 9[97]) è costituito dall'intreccio tra l'affermazione, da un lato, che la logica è «un imperativo che comanda *non* di procedere verso [ein Imperativ, nicht zur...] la conoscenza del vero [Erkenntnis des Wahren], ma di stabilire e ordinare un mondo *che per noi deve chiamarsi vero*», e, dall'altro lato, l'affermazione che «la nostra fede nelle cose è il presupposto della fede nella logica» – e il «principio di non contraddizione» è considerato anche in questo testo come il più fondamentale degli «assiomi logici», quello che «ha in sé il principio di tutti gli altri assiomi». Con questo carattere esso sarebbe presente, per Nietzsche (*loc. cit.*), nel pensiero di Aristotele.

Certamente, egli non vede che Aristotele pensa la non contraddizione – la contrapposizione di essere e nulla, nell'insieme delle sue implicazioni originarie – come tratto essenziale dell'ente in quanto ente, e pertanto come quella contrapposizione senza di cui, sia per Nietzsche sia per Aristotele, il divenire non potrebbe esistere né essere pensato.

Ma ciò non toglie che la critica di Nietzsche non è rivolta alla contrapposizione tra essere e nulla così intesa, bensì è rivolta al «principio di non contraddizione», considerato non solo come principio logico, ma come principio logico *separato* dal «vero essere», cioè dal divenire – e come invece legato alla «cosa», in quanto essa è la determinazione generale che esprime sia il regno dell'assolutamente Immutabile che sta al di là del divenire (l'«Essere» immutabile del «mondo "vero"»), sia gli immutabili relativi (le «cose» del mondo) che per il pensiero metafisico rispecchiano l'al di là nell'al di qua.

La «cosa» e il fatto «che qualche cosa sia così o così» sono «la conseguenza della volontà che le cose *debbano essere uguali quanto più è possibile*» (OFN, VIII, I, fr. 2[90]); è il risultato della volontà di «rendere uguale il nuovo» (OFN, VII, III, fr. 41[11]), ossia di rendere uguale il diseguale (cfr. sopra, cap. II, par. 3). Rendere uguale il diseguale, «supporre che si diano casi identici» (*ibid.*, fr. 40[13]) là dove i casi sono differenti (la «funzione che ... livella e rende simili tra loro casi differenti», *ibid.*, fr. 40[15]) è per Nietzsche «una sistematica *falsificazione* di tutto ciò che avviene» (*ibid.*, fr. 40[13]). Falsificazione è rendere identico il differente. (Il «nuovo» è il differente, in quanto sorpassa nel divenire). Ma si vuol proprio evitare di riconoscere quel che peraltro si impone, e cioè che Nietzsche può escludere la falsificazione che identifica i differenti, solo in quanto egli pensa che i differenti sono identici a se stessi – ossia che ogni differente è identico a se stesso e differente da ciò da cui esso differisce?

Ma anche per Platone, come per Nietzsche, la suprema falsificazione dell'ente è appunto rendere identico il differente, pensare «che una cosa sia l'altro da sé» (*tò héteron héterón estin, Teeteto*, 190 c). E l'identificazione del

differente e la differenziazione dell'identico è appunto la contraddizione che Aristotele intende escludere col *principium firmissimum* (che poi sarà chiamato « principio di non contraddizione »). Per Aristotele, infatti, « è nel vero chi pensa esser diviso ciò che è diviso [*tò diērēménon ... diērēsthai*], e unito ciò che è unito [*kai tò synkeímenon synkeísthai*], ed è nel falso chi invece pensa che è diviso ciò che è unito e che è unito ciò che è diviso » (*Metafisica*, 1051 b 3-5). Che il differente sia identico (rendere cioè identico il differente, rendere uguale il nuovo) è, in questa prospettiva, uno dei casi in cui si pensa come unito ciò che è diviso.

La tesi di Nietzsche che « supporre che si diano casi identici » (là dove i casi sono differenti) è una « falsificazione di tutto ciò che avviene » è la stessa tesi con la quale Platone e Aristotele negano il contraddirsi dell'ente. Nietzsche negherebbe questa loro tesi se affermasse che l'identificazione dei differenti non è una falsificazione. Il contrasto tra Nietzsche e Platone e Aristotele non sta nel principio che l'identificazione di tali differenti è una falsificazione dell'essere, ma sta nell'interpretazione dei casi: Platone e Aristotele interpretano come identici casi che per Nietzsche sono invece differenti: credono di vedere « cose » – un albero (lo stesso albero), una casa, una stella – là dove Nietzsche, in ognuna di tali « cose », vede delle differenze e dei processi di differenziazione. Ma affermando che « la nostra fede nelle cose », ossia nelle molteplici identificazioni di differenti, « è il presupposto della fede nella logica » e quindi nel « principio di non contraddizione » (che è « il principio di tutti gli altri assiomi » della logica), Nietzsche afferma che la contraddizione (ossia l'identificazione dei differenti) è il presupposto del « principio di non contraddizione », ed esclude tale principio perché esclude la contraddizione. Sì che tale principio, proprio perché è un « imperativo » che comanda di stabilire un mondo che a noi appaia vero (ossia che « per noi deve chiamarsi vero ») ma che non è vero, proprio per questo è un imperativo che comanda la « falsificazione di tutto ciò che avviene », cioè comanda la contraddizione.

È dunque per escludere la contraddizione (cioè la « falsificazione » di ciò che accade) che Nietzsche respinge la pretesa del « principio di non contraddizione » di essere « conoscenza del vero », e lo considera un « imperativo » che comanda la costruzione di un mondo falso – cioè di un mondo che appare come « vero » all'interno dell'imperativo e dell'obbedienza ad esso, ma che in verità è falso, ossia è soltanto l'esperienza soggettiva in cui si costituisce qualcosa come « soggetto » e « uomo ».

Tuttavia non è questo principio a costruire, stabilire e ordinare il mondo che all'uomo sembra « vero »: tale principio non è la radice, ma il culmine di una « funzione che deve essere molto più antica, che deve lavorare già da molto tempo, che livella e rende simili tra loro casi differenti ... che rende uguali le sensazioni, che le « considera » uguali » e che è « il processo dell'assimilazione », in quanto « attività intellettuale che non cade nella coscienza ». « Prima che si giudichi, deve essere già compiuto il processo dell'assimilazione » (*ibid.*, fr. 40[15]), ossia il processo in cui, per conservare e accrescere la propria potenza, l'uomo rende uguale al già esistente la novità del divenire. L'esser uomo si costituisce come tale in e con questo processo. Anche nelle sue forme di esistenza più antiche l'uomo ha potenza sulle cose solo se esse non gli si presentano come novità, cioè come irriducibili all'ambito che l'uomo riesce a controllare, ma come riducibili, assimilabili a quell'ambito, uguagliabili ai suoi tratti.

Poiché il « principio di non contraddizione » è il principio di ogni giudizio, e dunque è innanzitutto esso ad avere « prima » di sé il « processo dell'assimilazione », nell'annotazione dell'autunno 1887, che stiamo considerando, Nietzsche afferma che se tale principio è « il più certo di tutti i principi », cioè di tutti i giudizi, « l'ultimo e il più profondo », allora « tanto più rigorosamente si deve considerare quali capisaldi [*Behauptungen*] esso, nel suo fondo, già presuppone ». I « capisaldi », o « affermazioni » di fondo, « che non cadono nella coscienza, sono appunto il « processo dell'assimilazione ». Il « principio

di non contraddizione» è l'esplicitazione, la formulazione, la formalizzazione della «sistematica falsificazione di tutto ciò che avviene», compiuta dal «processo dell'assimilazione». Tale processo costituisce «l'infinita empiria» (*die unendliche Empirie*), cioè «l'impressione» (*Eindruck*) che «sembra confermare continuamente» quel principio, perché appunto in essa viene creato quell'esser «la stessa e identica cosa», che il «principio di non contraddizione» pone poi come ciò che «noi non riusciamo ad affermare e negare» nello stesso tempo. Quest'ultima è «una proposizione di esperienza soggettiva, in cui non si esprime alcuna "necessità", ma soltanto un'incapacità [*Nicht-vermögen*]» (OFN, VIII, II, fr. 9[97]). Alla fine del passo 14[152] di OFN, VIII, III, Nietzsche scrive che «il non poter contraddirsi [*das Nicht-Widersprechen-können*] dimostra una incapacità [*Unvermögen*] non una "verità"»: l'incapacità di scorgere la differenza che giace – e che per chi sa guardare *si mostra* – al di sotto della «stessa e identica cosa».

Heidegger ritiene che parlare di «incapacità» sia equivoco, perché qui non si tratta del «venire meno di un certo comportamento», ma all'opposto di un «non-potere-non», di un «necessario comportarsi» in un certo modo. Poiché per Nietzsche, secondo Heidegger, il «principio di non contraddizione» «non è una *adaequatio intellectus et rei*, non è una verità nel senso tradizionale – è la posizione di un parametro», ossia non è un «mero riprodurre che copia qualcosa di lì presente», ma è «posizione», «invenzione», «comando», ne viene che «incapacità» significa qui che «l'incontraddittorietà e l'attenersi a essa non scaturiscono dalla rappresentazione dell'assenza di cose che si contraddicono ma da una necessaria capacità di comandare e dal non-potere-non in essa riposto» (Nietzsche, cit., p. 503). E, certamente, se l'uomo vuol vivere *non può non* attenersi e anzi non può non essere questo comando; ossia è «necessario» che egli abbia e che sia questa capacità di comandare l'identificazione dei differenti, che si fonda sulla semplificazione della realtà, sull'assimilazione che rende uguale al già esistente la novità che irrompe col divenire.

Ma con questa interpretazione Heidegger trascura quello che Nietzsche intende propriamente dire quando afferma che il non poter contraddirsi non è una «necessità» e una «verità», ma un'«incapacità». Come si è detto qui sopra, Nietzsche intende propriamente parlare dell'incapacità di scorgere la differenza o le differenze che giacciono e si mostrano al di sotto della «stessa e identica cosa», e che costituiscono un'«empiria» ancora più infinita e profonda di quella che «sembra confermare continuamente» il «principio di non contraddizione» – costituita, quest'ultima, delle «cose» o sensazioni che risultano dall'identificazione delle differenze. Nel «principio di non contraddizione» tale identificazione è un comando che è sì «necessario» alla conservazione e alla crescita della volontà di potenza (non ci si può non attenere ad esso *se* si vuol vivere – «la volontà di uguaglianza è volontà di potenza», OFN, VIII, I, fr. 2[90]), ma che non è la «necessità» assoluta e la «verità» a cui intende riferirsi la tradizione filosofica – e che peraltro scaturisce dall'incapacità di reggere la vista delle differenze che si agitano al di sotto dell'«identico». Dirigersi oltre l'uomo significa anche dirigersi oltre questa incapacità.

Il «comando» in cui consiste il «principio di non contraddizione» si fonda sul comando in cui consiste il «processo dell'assimilazione». Nietzsche esclude che il principio, essendo un tale comando, sia una *adaequatio intellectus et rei*, intesa come un «mero riprodurre che copia qualcosa di lì presente». Ma, insieme, egli intende tener fermo che tale comando appare: non solo nel senso che quel principio appare, ma anche nel senso che appaiono il «processo dell'assimilazione» e l'«infinita empiria» che da esso risulta e che «sembra» (*scheint*) confermare continuamente quel principio. Questo «sembrare» richiede che essa *appaia*. Sembra che una nube riproduca i tratti di un volto umano, solo se la nube appare. Che l'uomo si trovi «sotto l'impressione» (*unter dem Eindruck*) di tale empiria, quando egli formula quel principio, significa per Nietzsche che tale empiria *appare*. Intendo dire che anche in questo caso l'interpretazione di Heidegger non riconosce nel discorso di Nietzsche

la presenza della dimensione fenomenologica (o dimensione dell'apparire) e considera soltanto la contrapposizione tra la verità come *adaequatio*, da un lato, e il comando, dall'altro; concludendo che quest'ultimo si trova al culmine del percorso che si sviluppa dal concetto kantiano della «ragione pratica» e della «libertà» – e stabilendo così una pericolosa vicinanza tra questo concetto e la «falsificazione» di cui, per Nietzsche, il «principio di non contraddizione» è portatore e espressione.

Per Nietzsche non solo appare all'uomo la «cosa», cioè l'identità che risulta dall'identificazione delle differenze (e che è il contenuto dell'«empiria» da cui tale principio sembra confermato); ma appare anche, quando ci si muove verso l'oltrepassamento dell'uomo, il caos delle differenze. Nietzsche contrappone frequentemente la percezione grossolana alla percezione affinata del divenire. «L'organo grossolano vede molta uguaglianza apparente» (*loc. cit.*, corsivo mio). L'uguaglianza e identità apparente, che uguaglia il disuguale e identifica il differente, appare all'uomo (sia pure non apparendogli come uguaglianza del disuguale e come identificazione dei differenti). Chi si dirige oltre l'uomo conosce l'apparenza di questa uguaglianza perché al di sotto dell'uguaglianza vede la disuguaglianza. «Le cose diventano per noi calcolabili e maneggiabili, quando noi le vediamo [*wenn wir ... die Dinge sehen*] nel loro esser rese uguali e grossolane [*grob und gleich gemacht*]» (OFN, VIII, III, fr. 14[152]) – dove, daccapo, questo vederle è il loro apparire; ed è possibile sapere che esse sono vedute nel loro esser rese uguali e grossolane solo in quanto si è capaci di vederle nella loro autenticità, cioè come disuguaglianze e differenze fluenti.

La negazione nietzschiana del «principio di non contraddizione» (come principio logico-metafisico) è inevitabile, perché è la conseguenza inevitabile, necessaria, dell'apparire del divenire. Sul fondamento dell'evidenza che compete all'apparire delle differenze divenienti, è necessario affermare che l'identificazione delle differenze, che culmina nel «principio di non contraddizione», è falsificazione e negazione del divenire, ossia di ciò che

per la sua evidenza è impossibile pensare come falsificabile e negabile. Proprio perché è conseguenza inevitabile dell'apparire del divenire, la negazione nietzschiana del «principio di non contraddizione» è conseguenza inevitabile della volontà che i differenti non siano identici, ossia della volontà che, a partire dal pensiero greco, si esprime come quel principio originario dell'ente in quanto ente che è il *principio di non contraddizione*.

3. «... WAS SCHLECHTERDINGS NICHT DER FALL IST»

Se non si tiene presente il rapporto del «principio di non contraddizione» all'*apparire del divenire*, che sta al di sotto degli stessi «presupposti» di tale principio che vengono considerati nell'annotazione 9[97] di OFN, VIII, II, il testo di quest'ultima diviene difficilmente comprensibile e induce a credere, come appunto accade a Heidegger, che in esso tutto venga giocato sul piano dell'*alternativa* tra *adaequatio* e «imperativo» (comando).

Nel suo aspetto più visibile questo testo è interamente proiettato verso lo smascheramento dei presupposti del supremo principio logico e della logica. Ma il modo in cui viene risolta quell'alternativa, prospettata nella seconda parte del secondo capoverso e risolta nel terzo, lascia perplessi, se non si tiene presente che l'annotazione di cui si sta parlando è dell'autunno 1887, e dunque è preceduta dall'insieme di annotazioni che, come la 40[15] di OFN, VII, III, mostrano come il «processo dell'assimilazione», che sta alla base di ogni forma di giudizio, sia quella «falsificazione» (*ibid.*, fr. 40[13]) del divenire che identifica – contraddittoriamente! – le differenze prodotte dall'innovazione in cui il divenire consiste, e innanzitutto la differenza tra l'essere (che in ogni sua parte è una novità) e il nulla – la differenza senza di cui non sarebbe possibile la loro «unità» nel divenire.

Nella seconda metà del secondo capoverso il testo del frammento 9[97] di OFN, VIII, II rileva l'alternativa qui

sopra richiamata, cioè che col « principio di non contraddizione » o si afferma qualcosa « riguardo al reale, all'ente » (*in Betreff des Wirklichen, Seienden*), come se tale principio « conoscesse già per altre vie » l'ente e il reale (*wie als ob er dasselbe anderswoher bereits kennte*), e cioè che all'ente « non possono [*nicht ... können*] essere attribuiti predicati opposti »; oppure quel principio è un « imperativo », cioè il comando che all'ente « non devono [*nicht ... sollen*] essere attribuiti predicati opposti ». All'inizio del terzo capoverso il testo riassume brevemente l'alternativa: « gli assiomi logici sono adeguati [*adäquat*] al reale o sono dei criteri e dei mezzi per creare anzitutto per noi il reale, il concetto di "realtà"? ». La risposta suona così:

« Per poter affermare il primo corno, si dovrebbe, come abbiamo detto, conoscere già l'ente; e questo non è assolutamente il caso [*was schlechterdings nicht der Fall ist*]. Quindi [*also*] la proposizione [cioè il « principio di non contraddizione »] non contiene alcun *criterio della verità*, ma un *imperativo* intorno a ciò che DEVE valere come vero ». Il principio non è « adeguato » al reale – e dunque è un imperativo – perché non si dà assolutamente il caso in cui il principio – aggiunge il testo – « conosca già per altra via » la non contraddittorietà dell'ente.

Ora, perché – nell'ipotesi che tale principio affermi qualcosa « riguardo al reale », e cioè sia « adeguato » al reale – deve essere *diversa, altra* (come dice il testo), la via, la provenienza o direzione (*anderswoher*), a partire dalla quale o lungo la quale il « principio di non contraddizione » potrebbe conoscere l'ente? Perché, rispondiamo, con l'espressione « principio di non contraddizione » Nietzsche intende un principio *logico*; e per lui un principio siffatto (e l'intero ambito logico) è per definizione *separato* dall'ente. È per questa *preliminare caratterizzazione* del principio che esso, per conoscere l'ente, dovrebbe percorrere una via o direzione *diversa*, o giungere in una dimensione diversa da quella nella quale esso si muove o si trova. E allora è chiaro che, in quanto separato dall'ente, ciò che esso afferma non manifesta l'ente, ma esprime una volontà, la volontà che l'ente non sia contraddittorio; è un « imperativo ».

Questo significa che l'alternativa, proposta nel testo che stiamo considerando, *non* intende essere una *dimostrazione* in cui si giunge a stabilire che il « principio di non contraddizione » è un principio logico separato dall'ente e che dunque è un imperativo in cui viene creato il « mondo "vero" ». Se così fosse, l'affermazione che « non si dà assolutamente il caso » in cui tale principio sia « adeguato » all'ente – l'affermazione che sta *al fondamento* della presunta dimostrazione – sarebbe una *petitio principii* del tutto gratuita.

Tale affermazione, invece, *non è* una *petitio principii* quando la si intenda nella sua funzione autentica, cioè come indicazione del fondamento autentico dell'intero discorso di Nietzsche: *l'apparire, l'evidenza incontrovertibile del divenire*. L'unico, infatti, di cui il pensiero di Nietzsche afferma che « non si dà assolutamente il caso » che possa esistere, è il non divenire dell'ente: l'unico assoluto innegabile è il divenire – ossia l'esser diveniente da parte dell'ente in quanto ente. Ma il « principio di non contraddizione » è principio logico (ossia Nietzsche con l'espressione « principio di non contraddizione » intende riferirsi a un principio « logico », anzi al principio della logica); cioè sta al culmine e rende esplicito il « processo dell'assimilazione » che produce il « mondo "vero" », il « mondo metafisico » (*loc. cit.*), ossia la negazione del divenire dell'ente. Dunque « non si dà assolutamente il caso » in cui tale principio sia adeguato all'ente, perché in tale principio l'impossibilità di attribuire all'ente predicati opposti è il risultato del « processo dell'assimilazione » che nega il divenire, cioè l'evidenza delle differenze innovanti e non assimilabili: e se tale principio fosse adeguato all'ente l'ente in quanto ente non sarebbe divenire.

Con queste considerazioni non si sta sovrapponendo al testo un senso che non gli appartiene: basta lasciare che esso sviluppi il *proprio* senso. Si incominci anzitutto a richiamare quanto è stato accertato.

Il testo del frammento 9[97] dice che il principio logico non è adeguato all'ente, cioè non afferma qualcosa, ri-

guardo all'ente, al reale, quasi che per altra via tale principio conoscesse già che all'ente non si possono attribuire predicati opposti. E il testo dice questo, mentre sta smascherando quali atteggiamenti conoscitivi (*Behauptungen*), più o meno distanti dalla coscienza, tale principio «nel proprio fondo già presuppone». (E lo smascheramento avviene: nonostante l'improprietà delle traduzioni italiane del modo in cui il testo ripropone l'alternativa: *die Frage steht offen* – che non può certo significare che l'alternativa rimane aperta, rimane un problema, ma significa che sta dinanzi nei termini che il testo indica, e che viene risolta subito dopo, smascherando appunto quei presupposti). Nel quarto capoverso il testo dice che il presupposto, l'«autentico sostrato» (*das eigentliche Substrat*) dello «A identico a sé» (*ein solches Sich-selbst-identisches A*), che appartiene al significato essenziale del «principio di non contraddizione», è «un mondo semplicemente apparente», ossia è il mondo delle «cose». La «cosa» è l'identificazione dei differenti, che si produce all'interno della «nostra fede nelle cose» (*unser Glaube an Dinge*). Tale identificazione costringe i differenti a perdere la loro differenza: e questa indifferenza, questa «parvenza» di A (*das A ... eine Scheinbarkeit*), in cui la «cosa» consiste, è il «sostrato» e il «presupposto» (*Voraussetzung*) dello «A identico a sé» espresso dal principio. Il «mondo apparente» delle «cose» (che ai propri occhi e agli occhi della logica è il «mondo vero») è l'«infinita empiria che sembra confermare [*bestätigen*] continuamente» il principio. Noi crediamo al principio «sotto l'impressione» (*unter dem Eindruck*) di tale empiria.

Ora, se il principio, come il testo dapprima rileva, non è «adeguato» all'«ente» e al «reale», tuttavia – osserviamo – il principio è adeguato al mondo apparente delle «cose» e all'infinita empiria da cui il principio sembra continuamente confermato. Che la «cosa» sia il «presupposto» e il «sostrato» del principio significa che quest'ultimo ha nella «cosa» il modello a cui attenersi e adeguarsi. Che un'infinita empiria sembri «confermare continuamente» il principio significa che in essa sembra presente ciò che il principio afferma, e dunque significa

che il principio è adeguato ad essa. Che la formulazione del principio sia operata «sotto l'impressione» di tale empiria significa che quest'ultima si imprime nel principio come il modello si imprime in ciò che su di esso si modella, e dunque, d'accapo, significa che il principio è ad essa adeguato. Il principio è adeguato a un mondo (apparente) in cui il divenire dell'ente è irrigidito e negato nelle «cose». (E tale mondo apparente deve apparire, affinché il principio possa adeguarvisi).

Ciò posto, a che ente e a che realtà si riferisce il testo, quando dice che il principio non è adeguato all'«ente» e al «reale», e cioè che il principio non afferma alcunché dell'«ente» e del «reale» quando esso afferma che alle cose non si possono attribuire predicati opposti? Che cosa è questo «ente» e questo «reale» a cui il principio non è adeguato? Non può certamente essere la «cosa» del «mondo apparente» e dell'«infinita empiria», a cui invece il principio è adeguato.

Il testo di Nietzsche, nominando l'«ente» e il «reale» a cui il principio non è adeguato, sta dunque riferendosi al divenire, all'ente e al reale che diviene. Ed è dunque all'evidenza innegabile e immediata dell'ente diveniente che il testo si riferisce quando afferma, in modo apparentemente arbitrario, che «non si dà assolutamente il caso» in cui il «principio di non contraddizione» sia conoscenza dell'«ente»: «non si dà assolutamente il caso» (*was schlechterdings nicht der Fall ist*); ossia è assolutamente evidente che l'ente in quanto ente è divenire, e che dunque non è la «cosa» a cui non si possono attribuire (secondo il «principio di non contraddizione») predicati opposti. Originariamente, questa impossibilità è la «cosa» stessa, come risultato del «processo dell'assimilazione» che cancella la differenza innovante in cui il divenire consiste.

Il pensiero che si porta oltre l'uomo sa che invece alla «cosa» si possono attribuire predicati opposti, perché essi si riferiscono alle dimensioni differenti di cui la «cosa» è identificazione e uguagliamento. E d'altra parte il senso che la stessa tradizione filosofica attribuisce alla non contraddizione esige che ai differenti – agli opposti – si attribuiscono predicati opposti, e innanzitutto quei predicati

opposti che sono gli stessi differenti; ed esige dunque che dello A che ha come sostrato la «cosa» (ossia che è la «cosa» stessa nel suo essere A) si affermi che *non è A*, non è «identico a sé». Affermando che la «cosa» e il «principio di non contraddizione» cancellano la differenza, Nietzsche intende pertanto tener ferma la differenza dei differenti, ossia il *contenuto* di ciò che per Platone e Aristotele è il *principium firmissimum*, cioè il *principio di non contraddizione*, in quanto principio dell'ente in quanto ente.

Come già nel pensiero di Hegel (cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958; nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano, 1981, cap. IX; *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma, 1978, cap. II, par. I; *Tautotēs*, cit., capp. III-VI), anche nel pensiero di Nietzsche la critica rivolta al «principio di non contraddizione» è la difesa più radicale del senso autentico che tale principio possiede nel pensiero occidentale (il senso per il quale tale principio esprime innanzitutto la stessa struttura essenziale *del divenire*). Per Hegel, la determinazione (A), in quanto isolata dal suo opposto, a cui è necessariamente legata nel divenire, si contraddice, e passa con ciò nel suo opposto; e la contraddizione è tolta ponendo l'unità della determinazione e del suo opposto – l'unità che è tale solo in quanto la determinazione è tenuta ferma nel suo differire da ciò a cui essa è unita. In ciò consiste l'essenza del «metodo dialettico». Per Nietzsche, l'«assimilazione» che rende uguale alla determinazione già esistente (A) il nuovo – cioè l'opposto della determinazione – che sopraggiunge nel divenire e col divenire della determinazione esistente, è l'isolamento della determinazione dal suo opposto (e dal suo divenire). L'assimilazione, cancellando l'opposto della determinazione, è lo stesso isolamento di quest'ultima, che, così isolata, è la «cosa». Ma tale cancellazione è «apparente» (Hegel dice che è «astratta»); cioè la determinazione (la «cosa») si contraddice, si manifesta come ciò a cui possono e anzi debbono essere attribuiti predicati opposti. La contraddizione della «cosa» è tolta, ponendo la differenza – l'opposizione – che è sottesa all'identità apparente della «cosa» e cioè ponendo l'unità della cosa e del suo oppo-

sto. Per Hegel porre l'unità degli opposti significa andare oltre l'intelletto astratto isolante; per Nietzsche porre l'unità degli opposti significa andare oltre l'uomo metafisico-morale. Intelletto astratto e uomo metafisico-morale appartengono alla stessa dimensione.

Poiché non è adeguato all'ente che diviene, il «principio di non contraddizione» è dunque un imperativo che comanda di «rendere il mondo formulabile e calcolabile da noi», cioè un mondo di «*verità fittizie, che siamo stati noi a creare*», che sembra vero all'uomo, ma non è vero, perché è da lui creato per sopravvivere (OFN, VIII, II, fr. 9[97]). La «schematizzazione» originaria, che per il «nostro bisogno pratico» impone regolarità e forme al caos del divenire (ossia al divenire, che rispetto allo schema è caos), culmina, attraverso il «processo della assimilazione» (OFN, VIII, III, fr. 14[152]) in cui si formano innanzitutto i sensi, nella «ragione» e nel «principio di non contraddizione». In quanto il «tenere-per-vero» è la convinzione di raggiungere la verità conoscendo gli schemi dell'ente creati da noi, e in quanto il criterio essenziale del tenere-per-vero è il «principio di non contraddizione», il nostro bisogno pratico, cioè la volontà di potenza, è il comando di tenere-per-vero qualcosa, ossia la «cosa».

Il comando di tenere-per-vero qualcosa presuppone «la fede che *per noi esiste la conoscenza e che il giudicare può realmente raggiungere la verità*» (OFN, VIII, II, fr. 9[97]). Una fede senza verità. Ancora una volta, questa affermazione non ha nulla a che vedere con lo scetticismo ingenuo, perché il «conoscere» e il «giudicare» che non possono raggiungere la verità sono quelli che, in tale fede, si crede che abbiano la capacità di raggiungerla riferendosi a quelli che in verità sono gli schemi dell'ente. Il pensiero autentico, che sta al di là di questa fede, *raggiunge* la verità scorgendo, al di là degli schemi, il caos del divenire. Pensando il divenire dell'ente, il conoscere è «adeguato» all'ente e al reale; e la verità è appunto tale adeguazione. L'*adaequatio*, in questo caso,

non è il «mero riprodurre che copia qualcosa di lì presente», a cui si riferisce Heidegger quando afferma che se il principio di non contraddizione, per Nietzsche, non è *adaequatio*, intesa in questo senso, allora tale principio è un comando (Nietzsche, cit., p. 503). Il pensiero che, al di là degli schemi dell'ente, afferma il divenire è adeguato all'ente e coglie la verità, perché è lo stesso apparire del divenire. (Ma nemmeno il «principio di non contraddizione» – in quanto principio logico che, si è visto, è «adeguato» agli schemi del «processo dell'assimilazione» – è un «mero riprodurre che copia qualcosa di lì presente», bensì esprime, formula l'apparire della schematizzazione del divenire. Il principio logico è un comando, perché altera e non manifesta il divenire; ma è il comando di riconoscere ciò che appare nel mondo apparente della schematizzazione – la quale è a sua volta il comando originario in cui consiste la volontà di potenza).

Per Heidegger, nel pensiero di Nietzsche la non contraddizione è *soltanto* qualcosa di comandato; e il comando va ricondotto al «senso semplice e profondo» in cui Kant ha pensato l'essenza della libertà: «il fondare senza fondamenti un fondamento» (*ibid.*, p. 502). Il fondamento di tutto il sapere, in cui consiste il principio – la «legge» – della non contraddizione, non riposa su alcun fondamento. L'intento di Heidegger è di spingere la critica di Nietzsche al «principio di non contraddizione» verso la dimensione di *Essere e tempo*; ma proprio perché ritiene che in Nietzsche tale principio sia soltanto un comando, proprio per questo Heidegger ritiene che in Nietzsche sia presente una critica trascendentale, assoluta, di tale principio in quanto principio dell'ente in quanto ente. In questo modo Heidegger perde completamente di vista la *non* contraddizione che appartiene all'essenza del divenire, e per la quale diventa incontrovertibile la negazione nietzschiana di ogni immutabile – cioè di ogni «schema» – e di quell'immutabile supremo che è la non contraddittorietà dell'ente, intesa come «assimilazione» delle differenze del divenire nell'identità della «cosa».

Heidegger lascia quindi da parte anche il punto cruciale che nel terzo capoverso della annotazione 9[97] di OFN, VIII, II rinvia al divenire, mediante l'affermazione – implicita ma trasparente, come si è rilevato sopra – che «non si dà assolutamente il caso» in cui il divenire possa essere negato. Infatti, egli commenta così questo capoverso, che peraltro anche a suo avviso è «decisivo» (Nietzsche, cit., p. 498):

«Con questo Nietzsche afferma, sì, la possibilità di una posizione che stabilisca come l'ente vada concepito nella sua essenza. Ma questa posizione non poggia sul fatto che il rappresentare e il pensare si commisurano all'ente, per desumerne quale sia l'essenza dell'ente. Per farlo dovremmo già sapere in che cosa consiste l'essenza dell'ente, e la successiva commisurazione e constatazione diventerebbero superflue. Il principio di non contraddizione ... suggerisce che cosa l'ente è e che cosa può unicamente valere come essente, ossia ciò *che-non-si-contraddice* ... è un imperativo» (*ibid.*, p. 499).

Il principio di non contraddizione è cioè una «posizione» che stabilisce l'essenza dell'ente; ma questa «posizione» non è un commisurarsi (adeguarsi) all'ente, bensì un imperativo. Indicando il motivo per il quale la «posizione» non è commisurazione all'ente, Heidegger apparentemente *sviluppa*, con l'intento di chiarirlo, il testo di Nietzsche; ma in effetti lo porta fuori strada e ne perde il senso centrale. Infatti, da un lato non vede che l'«ente» e il «reale», a cui il principio non è commisurato o adeguato, è il divenire; dall'altro lato (sviluppando – e alterando – il testo) ritiene che il motivo per il quale il principio non è così commisurato è che, se lo fosse, «dovremmo già sapere in che cosa consiste l'essenza dell'ente, e la successiva commisurazione e constatazione diventerebbero superflue» (*loc. cit.*). Il testo di Nietzsche afferma invece, per quanto riguarda questo secondo lato, che se il principio fosse adeguato all'ente (o reale) «occorrerebbe però, come si è detto, conoscere già l'ente [*müsste man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen*]; il che assolutamente non è [*was schlechterdings nicht der Fall ist* – «il qual caso assolutamente non si dà»]. Nel capo-

verso precedente il testo aveva infatti prospettata, per poi escluderla, la possibilità che il principio affermi qualcosa rispetto all'ente, «corre se esso [er, il principio] conoscesse già l'ente per altra via» (*wie als ob er dasselbe – cioè l'ente – anderswoher bereits kennte*); e quindi l'espressione: «occorrerebbe però, come si è detto, conoscere già l'ente», che compare nel terzo capoverso, significa che, se tale principio fosse adeguato all'ente, *con tale principio* occorrerebbe conoscere già l'ente. Ma che questo sia impossibile (*was schlechterdings nicht der Fall ist*) non dipende per Nietzsche dal fatto, indicato da Heidegger, che in questo caso «dovremmo già sapere in che cosa consiste l'essenza dell'ente, e la successiva commisurazione e constatazione diventerebbero superflue» – motivazione, questa, di cui il testo di Nietzsche non fa parola, sebbene non sia incongruente rispetto al suo pensiero –, ma dal fatto che il «principio di non contraddizione», come schema logico che identifica e dunque nega la differenza del divenire, non può essere conoscenza dell'«ente» (o «reale»), ossia dell'*ente diveniente* – e dunque è un «imperativo».

Tale principio *non intende* essere un «imperativo» concernente l'ente in quanto ente (non intende essere «ragione pratica»), *ma intende* essere, illudendosi, la «conoscenza» dell'essenza dell'ente in quanto ente (intende essere, illudendosi, «ragion pura»); ed è solo al di là del suo illudersi e delle sue intenzioni che esso appare per quello che in verità è, cioè come un «imperativo» che, in vista della conservazione e dell'accrescimento della potenza dell'uomo, comanda di tenere-per-vera la non contraddittorietà dell'ente.

Nietzsche, per Heidegger, «si è avvicinato più direttamente all'essenza della greicità e più di ogni altro pensatore metafisico prima di lui»; ma il suo confronto con il pensiero greco rimane per Heidegger «un mero rovesciamento del pensiero greco. Con il rovesciamento Nietzsche si involupa in modo ancora più definitivo in ciò che è rovesciato. Non si arriva a un confronto, alla fondazione di una posizione di fondo che *fuoriesca* da quella iniziale in modo tale da non gettarla via, ma da la-

sciare che si erga nella sua unicità e vincolanza, per sollevarsi *attenendosi a essa*» (*ibid.*, p. 497, trad. it. modificata). Il pensiero di Heidegger intende essere appunto questa forma di fuoriuscita.

Ma Heidegger non scorge che il pensiero di Nietzsche si involupa ancora più definitivamente in ciò che esso rovescia, perché raggiunge (dopo il pensiero di Leopardi) la *fedeltà* estrema al senso greco del divenire, sul fondamento del quale esso vede la necessità della distruzione di ogni immutabile e di ogni dio. Heidegger non scorge questa necessità e ritiene che sia possibile uscire dal pensiero greco restando insieme vincolati ad esso. Ma se questa possibilità significa l'apertura di una dimensione in cui il sacro e il divino – l'altro dal divenire – possano di nuovo farsi innanzi, la proposta di Heidegger segna un *passo indietro* rispetto a Nietzsche – analogo a quello che in Italia è stato compiuto rispetto a Gentile dai suoi scolari (cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., cap. III, par. 1; *Oltre il linguaggio*, cit., parte II, cap. I). La fuoriuscita di Heidegger dalla fede nel senso greco del divenire è apparente. Quello di Nietzsche è indubbiamente un «mero rovesciamento» del pensiero metafisico, ma è un rovesciamento inevitabile.

4. IL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE E L'ETERNO RITORNO

Lo stesso concetto di «eterno ritorno *dell'uguale*» (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*) è la conferma più vistosa del fatto che la critica di Nietzsche al «principio di non contraddizione» ha un carattere analogo alla critica hegeliana di tale principio *in quanto esso è principio dell'intelletto astratto*; ossia del fatto che è una critica a quell'identificazione («assimilazione») dei differenti in cui resta contraddittoriamente negato il differenziarsi del divenire. Una critica, dunque, che tien ferma la differenza dei differenti, ossia la loro identità con sé e il loro non esser

l'altro da sé (tien ferma l'essenza autentica di ciò che l'Occidente pensa quando pensa il « principio di non contraddizione »). L'aggettivo *gleich* significa « uguale », « lo stesso ». Ciò che ritorna, ritorna « *così come esso è stato ed è* » (*so wie es war und ist, Al di là del bene e del male*, n. 56), cioè nel suo essere identico a ciò che esso è stato, e nel suo non essere l'altro da ciò che esso è stato.

Il tema della *fondazione* della dottrina dell'eterno ritorno sarà affrontato nei capitoli seguenti. Ma il *significato* di ciò che in tale fondazione resta fondato è già di per se stesso senza ambiguità, in modo relativamente indipendente dall'esito della sua fondazione. Nella coscienza di chi scorge l'innegabilità del divenire (e innanzitutto nella coscienza del superuomo) appare la necessità e si produce la volontà che tutto il contenuto di tale coscienza, e questa coscienza stessa, ritornino eternamente *uguali*. Non si tratta dell'uguaglianza tra due cose diverse, ma dell'uguaglianza che lo stesso ha con se stesso, ossia dell'identità con sé e del non esser l'altro da sé. (Può farsi avanti un « demone » e dire:) « Questa [*Dieses*] 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 [*nichts Neues*], 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 [*in der selben*] sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso » (*La gaia scienza*, n. 341). « Questa vita » e « ogni cosa » di « questa vita » e questo attimo sono già stati infinite altre volte ed è necessario che ritornino infinite volte. Ma qualcosa può *ritornare* ed essere *se stesso* nel suo ritornare, può ritornare identico a sé e non altro da sé, solo se innanzitutto esso è identico a sé e non altro da sé. Il problema non è se Nietzsche neghi il principio di non contraddizione, ma come possa tener fermo quell'*infinito potenziamento* di tale principio che consiste nell'affermazione dell'assoluta identità con sé di ciò che, essendo stato e ritornando infinite volte, *si ripete* infinite volte. Come è possibile che la ripetizione sia *identità*, se e poiché la ri-

petizione implica una *differenza* tra la cosa e la sua ripetizione? A questa domanda bisogna certo rispondere (cfr. sotto, cap. VII, par. 3) – e Nietzsche lascia implicita la risposta –, ma intanto è indubbio che Nietzsche non solo afferma che ogni cosa è identica a sé e altro dal proprio altro, ma afferma anche che il ripetersi dello stesso è a sua volta un essere identico a sé e altro dal proprio altro.

L'« uguaglianza » che è *richiesta* dall'eterno ritorno dell'uguale non va dunque confusa (ed è verosimile che tale confusione agisca alla radice dell'interpretazione heideggeriana dell'eterno ritorno) con l'« uguaglianza » che, in quanto « assimilazione » e identificazione in cui è negato il differenziarsi del divenire, viene esclusa da Nietzsche.

Ad esempio Nietzsche rileva che capita spesso di credere che « si raggiunge la stessa forma » (*dieselbe Form erreicht wird*); ma che « ciò non significa che *sia la stessa* » (*dass es dieselbe Form ist*, OFN, VIII, II, fr. 9[144]). Questo raggiungere « la stessa forma », che Nietzsche esclude, non è il raggiungere « la stessa forma », che si ripete all'infinito nell'eterno ritorno, ma è il contenuto del modo di pensare che non si rende conto che, nell'apparente raggiungimento della stessa forma, in effetti « appare sempre qualcosa di nuovo », cioè la novità della differenza che la volontà di potenza cancella per « allestire un mondo in cui sia resa possibile la *nostra esistenza* » (*loc. cit.*). D'altra parte, i diversi modi in cui si configura la fede illusoria di raggiungere « la stessa forma » ritornano anch'essi eternamente « così come essi sono stati », ossia nel loro essere *quello stesso* che essi sono stati e che saranno. E nell'eterno ritorno « non ci sarà mai niente di nuovo » nelle « sequenze » e « successioni » del divenire, nelle quali, contrariamente a ciò che l'uomo ritiene, « appare sempre qualcosa di nuovo ».

Analogamente, anche il « ritorno di casi identici » (*die Wiederkehr identischer Fälle*), di cui si parla nell'annotazione 14[98] di OFN, VIII, III, non ha nulla a che vedere con l'eterno ritorno dell'identico, ma è il « calcolo » mediante il quale la « paura dell'insolito » (ossia della differenza che non si lascia assimilare) assimila la differenza e riconduce l'ignoto al noto. (E, anche qui, le diverse

forme della fede illusoria che esistano «casi identici», e la stessa storia di questa fede, ritornano identiche nella circolazione infinita dell'eterno ritorno).

Ancora: in un passo dell'annotazione 9[91] di OFN, VIII, II, tra i più significativi per quanto riguarda la tesi che stiamo sostenendo, si afferma che «la vita è fondata sul presupposto di una fede in qualcosa che duri e ritorni regolarmente» (*eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes*); ma con questa affermazione il testo non si riferisce alla dottrina dell'eterno ritorno, la quale *non* è una fede, ma intende dire che quella fede (su cui si fonda la vita) nel ritorno regolare delle cose è «un allontanarsi dagli occhi» il «carattere *falso*» del mondo, cioè la falsità che la vita si è creata per tutelarsi – e la dottrina dell'eterno ritorno *non* è un chiudere gli occhi davanti alla falsità del mondo. (La giustificazione adeguata di quanto è stato ora affermato sarà data più avanti, perché richiede lo sviluppo adeguato dell'interpretazione della dottrina dell'eterno ritorno).

V

LA POTENZA DELLA VOLONTÀ SUL PASSATO
COME FONDAIMENTO DELL'ETERNO RITORNO

1. LA REDENZIONE DEL PASSATO

Verso la fine della seconda parte dell'opera, nel capitolo intitolato «Della redenzione» (*Von der Erlösung*), Zarathustra dice:

«Volontà – è il nome di ciò che libera e procura la gioia: così io vi ho insegnato, amici miei! Ma adesso imparate ancor questo: la volontà, di per sé, è ancora imprigionata [*der Wille selber ist noch ein Gefangener*]».

Sulle isole Beate egli ha già insegnato la «vera dottrina della volontà e della libertà» (cfr. sopra, cap. II). La «volontà creatrice» libera dall'Uno immoto, pieno e imperituro – da ogni dio. Libera, quando Zarathustra – il pensiero che va oltre il pensiero dell'uomo – conosce la sua capacità di liberare. Già a proposito di questo primo passo si deve dire che, «di per sé», quando ancora *non* entra nella luce della «vera dottrina», la volontà *non* libera. Anzi, lega e nega il divenire, cioè se stessa: ogni schema immutabile, che è negazione del divenire, è creato dalla volontà dell'uomo, la quale è dunque un divenire che nega se stesso. Se «il carattere del mondo in divenire» (OFN, VIII, II, fr. 9[89]) è lo schema metafisico-morale, che è «falso», allora – scriverà più tardi Nietzsche – il carattere-schema prodotto dalla volontà dell'uomo «è in contraddizione con se stesso» (*sich-widersprechend*), e dunque la

stessa volontà dell'uomo è in contraddizione con se stessa. Tale volontà è «una specie di divenire [che] deve [muss] creare l'illusione dell'Ente» (*loc. cit.*), ossia è necessario che crei ciò che è negazione del divenire.

Ma ora Zarathustra vuol far muovere ai suoi «amici» un passo ulteriore: devono imparare, appunto, che «la volontà, di per sé, è ancora imprigionata». Anche dopo che – nella luce della «vera dottrina», e andando *oltre* la volontà dell'uomo che nega se stesso – la volontà libera e si libera dagli dèi immutabili, essa, «di per sé», è ancora imprigionata. Sulle isole Beate, con la liberazione dagli dèi, si è già compiuta «la grande redenzione dalla sofferenza» provocata dalla loro esistenza. («Creare – questa è la grande redenzione dalla sofferenza, e il divenir lieve della vita», «Sulle isole Beate»); ma ora si tratta di spingersi verso il compimento della «redenzione».

«Volere libera: ma come si chiama ciò che getta in catene anche il liberatore?».

Ora si tratta di catene nuove rispetto a quelle con cui gli dèi stringono l'uomo. Nuove, ma della stessa natura; perché non è qualcosa d'altro, ma è pur sempre la «redenzione», la liberazione dagli immutabili, quel che si tratta di portare a compimento. Zarathustra indica così la catena che ora è necessario spezzare:

«'Così fu' [*es war*] – così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato» (*ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer*, «Della redenzione»).

Ciò che getta in catene la volontà liberatrice è il suo sentirsi impotente di fronte allo spettacolo del passato. Per l'intera tradizione metafisico-morale, la volontà non ha alcuna potenza sul passato. «È impossibile che ciò che è già fatto divenga qualcosa di non fatto» (*factum infectum fieri nequit*). Se in questo principio non si vede la semplice negazione che l'accaduto sia un non accaduto (nel qual caso tale principio è una formulazione del principio di non contraddizione – e il *fieri* tende ad essere una metafora che sta per *esse*), ma si vede la negazione che l'accaduto si trasformi in un non accaduto (dove dunque il *fieri* non ten-

de ad essere una metafora), allora questo principio, affermando che è impossibile che una volontà faccia diventare un non mai accaduto ciò che è accaduto, afferma insieme che è impossibile che ciò che è già accaduto divenga comunque qualcosa rispetto a cui la volontà possa ancora prendere posizione e decidere. «Così fu» – e rispetto a ciò che fu non c'è più nulla da decidere e da fare. Ma che esista il «così fu» è appunto ciò che ancora incatena la volontà liberatrice.

Essa è impotente contro il già fatto, e «di per sé» è ancora imprigionata, non perché la sua natura sia assegnata all'impotenza, ma perché essa, ancora, è *persuasa* di essere impotente – e si trova confermata in questa sua persuasione dal modo in cui si sente interpretata dal pensiero metafisico-morale.

Rispetto alla duplice impossibilità affermata dal secondo dei due modi di intendere il *factum infectum fieri nequit* qui sopra indicati, il pensiero di Nietzsche mostra che è necessario negare la seconda impossibilità – cioè l'impossibilità che ciò che è accaduto divenga qualcosa rispetto a cui la volontà possa ancora decidere e tenerlo in suo potere –, ma che tale negazione non implica l'assurdo della trasformazione di ciò che è accaduto in qualcosa che non è mai accaduto.

Ci si porta verso il compimento della «redenzione» quando si infrangono le catene dell'impotenza che la volontà attribuisce a se stessa. Ma, intanto, il testo dello Zarathustra sta suggerendo che il cammino che porta verso il compimento della redenzione è lo stesso cammino che porta verso il compimento della «morte di Dio». – E ci si deve preparare a scorgere nella dottrina dell'eterno ritorno il *compimento* di questo cammino –. Il testo sta dunque suggerendo che l'*inevitabilità* della distruzione di Dio è la stessa *inevitabilità* della distruzione dello «spettacolo del passato» che sta piantato dinanzi alla volontà metafisico-morale. Si tratta di portare in piena luce questa dilatazione dell'inevitabile; di comprendere cioè che l'evidenza del divenire richiede inevitabilmente non solo la «morte di Dio», ma anche la morte dell'impotenza della volontà rispetto al passato. È sul fondamento di

questa inevitabilità che ci si porta verso il compimento della redenzione della volontà.

Anche il linguaggio di Nietzsche è sintomatico: il «così fu» dello *Zarathustra* è il potenziamento infinito della stabilità metafisico-morale del «così è» delle annotazioni non pubblicate – visto che il «così è» esprime nel mondo lo stesso atteggiamento che fa affermare l'esistenza di Dio, immutabile al di là del mondo (e il «così fu» è il potenziamento infinito del «così è», perché quest'ultimo, a differenza del «così fu», rimane sotto il dominio della volontà). «L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso» aveva detto Zarathustra nel «Prologo» (4). Egli, sul cavo, va muovendosi verso il superuomo. Dice: «E come potrei sopportare di essere uomo, se l'uomo non fosse anche poeta e solutore di enigmi e redentore della casualità!» («Della redenzione»). Nell'espressione «come potrei sopportare [*wie ertrüge ich*] di essere uomo, se...» si riaffaccia il «se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare [*wie hielte ich's aus*] di non essere dio!» di «Sulle isole Beate». Dove compare anche questo stilema: «Via da [*Hinweg von...*] Dio e dagli dèi mi ha allettato questa volontà», che ora («Della redenzione») si presenta così: «Via da [*Weg ... von*] tutte queste filastrocche, io vi condussi quando vi insegnai: “la volontà è qualcosa che crea”» – l'insegnamento delle isole Beate. Già in «Sulle isole Beate» Zarathustra aveva detto che la «grande redenzione» (*die grosse Erlösung*) è il «creare» che esige l'inesistenza di ogni Dio. Ora l'*Erlösung* deve giungere al suo compimento.

Le «filastrocche» (*Fabellieder* – occupano buona parte del testo «Della redenzione») sono le forme assunte dalla convinzione che la volontà sia impotente verso il passato, che il «ciò che fu» sia «il macigno che la volontà non può smuovere». Ora il testo parla nel modo più esplicito: ci si è allontanati da tutte le filastrocche in cui si esprime la convinzione che la volontà sia impotente verso il passato, quando si è capito che la volontà è creatrice e che il suo divenire richiede inevitabilmente l'inesistenza di ogni Dio: «Via da tutte queste filastrocche, io

vi condussi quando vi insegnai: “la volontà è qualcosa che crea”». Appunto per questo sono le «filastrocche della demenza» (*Fabellieder des Wahnsinns*, «Della redenzione»). Anche il discorso della fede in un Dio eterno e immutabile è una «filastrocca della demenza».

Questo significa che il «ciò che fu» (*das was war*) – il «così fu», «il macigno che la volontà non può smuovere» – è a sua volta qualcosa di immutabile e di eterno; è un modo in cui l'immutabile e l'eterno si contrappongono al divenire della volontà. Pochi mesi dopo la composizione dell'ultima parte dello *Zarathustra* Nietzsche annota (OFN, VII, III, fr. 38[12]) che la volontà di potenza non è soltanto volontà dell'uomo (o del superuomo), ma è presente in ogni divenire. L'impotenza della volontà rispetto al passato appare in tal modo come l'impotenza del divenire in quanto tale: il passato, «ciò che è già fatto», non può essere modificato da alcun divenire. Il divenire in quanto tale è impotente di fronte all'immodificabilità, immutabilità, eternità del passato.

Dunque il passato è un fondo smisurato (e sempre crescente) che il divenire non può evitare e di cui è costretto a tener conto; il passato lega a sé il divenire, ne anticipa le mosse, lo assimila a sé, ne soffoca la novità, riconduce la novità a «ciò che è già fatto», distrugge la differenza in cui la novità consiste, identifica il non identico – è negazione del divenire, «attentato», «calunnia» del divenire: nega l'evidenza innegabile del divenire. La volontà e il divenire in generale sono frenati, immobilizzati, uccisi dalla loro impotenza. Il passato rispetto a cui la volontà si sente impotente è dunque qualcosa di impossibile, un gigantesco e illusorio «schema» dell'Essere, creato dall'uomo per il suo originario bisogno di stabilità, creato da quella forma di volontà di potenza – la volontà dell'uomo metafisico-morale – che produce ciò da cui essa stessa è negata e per il quale essa è «in contraddizione con se stessa». (E se l'indipendenza del passato dalla volontà è prodotta dal bisogno di stabilità, la volontà avverte poi il peso di questa sua impotenza – sente il passato come un «macigno» – come avverte il peso dell'esistenza di Dio).

La negazione dell'immodificabilità del passato e dell'impotenza della volontà è inevitabile. È inevitabile che la fede nel «così fu» sia una «filastrocca della demenza». Quando Nietzsche scrive lo *Zarathustra* non ha ancora steso le annotazioni relative al «processo dell'assimilazione», che qui sopra abbiamo introdotto, ma esse sono già tutte all'opera nell'unificazione, compiuta dal testo dello *Zarathustra*, della fede in Dio e della fede nell'immodificabilità e irreversibilità del passato.

2. LO «SPIRITO DI VENDETTA»

La «redenzione», dunque, a questo punto, è innanzitutto la negazione dell'impotenza della volontà di fronte al passato: la coscienza che il sentimento di impotenza è falso, è l'effetto di un grande «schema» dell'«Essere immutabile», e che quindi la volontà può liberarsi totalmente dall'eterno, volendo essere potente anche sul passato, volendo anche il passato.

Ma in che modo? La dottrina dell'eterno ritorno risponderà a questa domanda.

Intanto, il testo «Della redenzione» rende ancora più esplicita la connessione tra l'eterno metafisico-morale e il «così fu» del passato irrevocabile. E dopo aver mostrato le forme di sfiducia nella redenzione, da parte della volontà che si sente impotente verso il passato, contrappone la «redenzione» autentica alla forma di redenzione che la volontà «imprigionata» riesce ad escogitare.

La «filastrocca della demenza» vede così l'impossibilità della redenzione dal passato:

«Può darsi redenzione, se v'è un diritto eterno [*ein ewiges Recht*]? Ahimè, il macigno 'così fu' non si lascia smuovere: eterne debbono essere [anche] tutte le punizioni ... Non v'è azione [, infatti,] che possa essere annullata: come potrebbe l'azione diventare non compiuta ad opera della punizione! Questa, questa è l'eternità della punizione che si chiama 'esistenza': che l'esistenza, a

sua volta, non possa non essere eternamente se non azione e colpa!».

Questo passo dice: il macigno del «così fu» non si lascia smuovere, si presenta come ciò che ha diritto all'eternità: come un «diritto eterno»; quindi non c'è redenzione dal passato. Il macigno del passato non può essere smosso perché l'azione compiuta non può diventare non compiuta (*factum infectum fieri nequit*), e in questo senso non può essere annullata. Ma per la forma della «demenza» che parla in questo passo l'azione in quanto azione è colpa, dunque è una colpa che non potrà mai cessare di esser tale, non potrà mai essere annullata, è eterna; quindi deve essere eterna anche la punizione, perché nessuna punizione può far sì che l'azione non sia stata compiuta. In altri termini: la redenzione dal «così fu» dell'azione è impossibile; dunque la colpa dell'azione è eterna; dunque la punizione è eterna; dunque è impossibile la redenzione dalla colpa. L'esistenza non può non essere che azione, colpa, punizione eterne.

Diventando un passato, l'azione presente è certamente annullata. Anche per la «demenza» il divenire è evidente. Essa dice infatti, come Zarathustra ricorda: «Tutto perisce, perciò tutto è degno di perire ... E la giustizia stessa consiste in quella legge del tempo, per cui il tempo non può non divorare i propri figli». Il perire è l'annullamento del presente; i figli del tempo sono da lui divorati perché sono annullati. Che tutto ciò che perisce – e quindi che soffre – sia degno di perire, e che in questo consista la «giustizia», il «diritto eterno», significa: è necessario che quel che perisce divenga definitivamente qualcosa che non è più, un nulla. Ma se l'azione presente è annullata in quanto presente, non è tuttavia annullato il suo *essere stata* presente, ossia non è annullato il suo *non esser più* presente: il suo *essere stata* presente è *presente* (non annullato, appunto), ed è un presente che non potrà mai venir meno, è eterno; ossia il suo *non esser più* presente è presente, ed è un presente eterno. È per sempre impossibile che l'azione compiuta divenga un'azione che non è stata compiuta; e quindi il suo essere stata compiuta *non* può essere annullato. L'«esistenza» è

pertanto azione, colpa e punizione eterne. La «giustizia» del tempo è il «diritto eterno» delle azioni a restare nel passato, definitivamente sottratte al potere della volontà. «La voracità del tempo» è appunto l'annullamento definitivo del presente, dove però il non esser più del presente si accumula indefinitamente, diventando eterno, nel ventre eterno del tempo. Dal tempo e dal flusso delle cose così intesi, cioè come intreccio di annullamento definitivo e di eternità del passato, non c'è redenzione. Invece di liberare, la volontà della demenza perseguita. Anche come eternità del passato l'eterno produce sofferenza. «Oh, dov'è la redenzione dal flusso delle cose e dalla punizione che si chiama 'esistenza'?».

La «demenza» afferma l'eternità del «così fu» (perché può sentirsi impotente rispetto ad esso solo in quanto lo riconosce come eterno e immodificabile), ma iscrive questa affermazione in un ordinamento morale, che rende possibile la comparsa delle categorie del «diritto», della «giustizia», della «colpa», della «punizione». («Le cose» dice «la demenza» «sono ordinate moralmente in base al diritto e alla punizione»). Tuttavia il carattere morale dell'ordinamento del mondo è la maschera della «vendetta» della volontà contro il macigno del «così fu». «La volontà non riesce a volere a ritroso [*zurück ... wollen*]; non potere infrangere il tempo e la voracità del tempo, – questa è per la volontà la sua mestizia più solitaria ... Che il tempo non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello» e «digrignar di denti». Allora «si vendica su tutto quanto non provi il suo stesso rovello e malumore». Si trova sola, senza aiuti (forse per questo Zarathustra dice che il sentimento di impotenza della volontà è «la sua mestizia più solitaria»), e sentendosi impotente trova nella vendetta il sostituto di ciò che essa non riesce a ottenere: «invece di liberare, infligge sofferenza: si vendica, per non poter volere a ritroso, su tutto quanto è capace di soffrire». Invece di liberare dall'eternità del passato, fa soffrire il presente, che è l'erede del passato ed è capace di sofferenza.

«Lo spirito della vendetta», tuttavia, si nasconde agli occhi altrui e ai propri, convincendosi che «dov'era sof-

ferenza, sempre doveva essere una punizione»; e che pertanto il proprio far soffrire chi è capace di soffrire è la «punizione» che costui merita, ossia è «giustizia». («'Punizione', infatti, chiama la vendetta se stessa: con una parola bugiarda, si dà ipocritamente una buona coscienza» – la coscienza morale). E lo «spirito di vendetta» si convince che la sofferenza è punizione perché innanzitutto si convince che l'azione stessa, l'esistenza stessa, la vita come tale, è colpa – sì che la sofferenza è la punizione della colpa di vivere.

Propriamente, per la volontà impotente di fronte al passato il colpevole è il «così fu»: colpevole di non lasciarsi trasformare e dominare. La vendetta è appunto «l'avversione della volontà contro il tempo e il suo 'così fu'». Ma, volendosi mascherare, la vendetta non parla della colpa del «così fu», consistente nel suo non lasciarsi trasformare e dominare dalla volontà, ma parla della colpa dell'azione, che annullandosi diventa un «così fu» e che ha il suo erede nel presente, capace di sofferenza. Non potendosi vendicare sul «così fu», la volontà impotente si vendica su ciò che è capace di soffrire e che essa sa far soffrire.

L'intera esistenza è colpa e punizione, perché capace di sofferenza non è solamente «tutto quanto non provi lo stesso rovello e malumore» della volontà impotente, ma anche questa volontà stessa, giacché essa soffre di non poter volere a ritroso, e quindi come azione è colpa, come azione sofferente è punizione. («E poiché in colui che vuole è la sofferenza di non poter volere a ritroso, – così il volere stesso e la vita in tutto e per tutto dovrebbero essere – punizione!»).

Alla radice della morale agisce lo «spirito di vendetta» contro l'impossibilità di far camminare il tempo a ritroso. Si tratta dell'intera tradizione morale, che Nietzsche considera sì nella lettura di essa compiuta da Schopenhauer, ma che per Nietzsche include questa stessa lettura. Citando il versetto di Calderón de la Barca – *Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido* («Perché il delitto maggiore / dell'uomo è di essere nato»: l'esistenza è colpa) –, Schopenhauer dichiara che con queste parole,

al cui senso egli aderisce incondizionatamente, Calderón non fa che esprimere «il dogma cristiano del peccato originale», e che a sua volta il cristianesimo rinvia alla maggior profondità del brahmanesimo e del buddismo (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, par. 63 e cap. 48 dei «Supplementi»). Zarathustra scorge che le radici dell'intera tradizione metafisico-morale sono inseparabili dalla convinzione che il passato sia una eternità immodificabile. Nella misura in cui si è potenti e non ci si scontra con una potenza superiore e invincibile – e infine divina – non ci si sente colpevoli.

È prevedibile che chi afferma l'eternità del divino affermi anche l'eterna immodificabilità del passato. Se il divino è ciò che non può essere dominato dalla volontà dell'uomo, l'immodificabilità del passato appartiene all'essenza del divino. Ma anche quando abbandona la metafisica il pensiero le rimane legato, quando rimane legato – come accade a Schopenhauer – alla volontà che, «di per sé, è ancora imprigionata» perché crede in quella immodificabilità. È Schopenhauer, infatti, a parlare della «giustizia eterna» che punisce la colpa dell'esistenza, e ad affermare che la «redenzione» è impossibile, *a meno che* non si giunga alla «negazione della volontà», al Nirvana: «A meno che la volontà non redima se stessa e il volere diventi non volere» («Della redenzione»). Zarathustra aggiunge subito: «ma, fratelli, la conoscete già, la filastrocca della demenza!». Si tratta infatti della redenzione inautentica, che la volontà ancora imprigionata nella fede nell'eternità del passato tenta di fabbricarsi: «Ahimè, ogni carcerato va fuor di senno! E, nell'insensatezza, la volontà imprigionata redime se stessa».

3. L'ETERNO RITORNO E LA PREVISIONE

Zarathustra scorge nell'eternità del passato un eterno che non sta visibilmente al di sopra del divenire e della creatività del volere, ma si è insinuato, altrettanto arbi-

trariamente, nell'evidenza stessa del divenire. Per salvare il divenire è necessario purificare la sua evidenza e liberarla dalla falsa evidenza della immodificabilità del passato e dalla impossibilità che il tempo cammini a ritroso e la volontà possa volere a ritroso. Una falsa evidenza del divenire, perché in essa viene affermato un eterno, e dunque viene negato il divenire. L'esistenza, qui, si presenta come un'eternità («l'eternità della punizione» implica che «l'esistenza, a sua volta, non possa non essere eternamente se non azione e colpa»), perché è essenzialmente legata all'eternità del passato.

Ma, al di là della falsa redenzione *dalla* volontà, Zarathustra mostra la «redenzione» che appartiene alla «vera dottrina della volontà e della libertà»: la redenzione *della* volontà che, nonostante la distruzione dell'eternità del divino, «di per sé, è ancora imprigionata» nell'eternità del passato.

Se per la «demenza» «non v'è azione che possa essere annullata», perché nessuna punizione può rendere l'azione qualcosa di non compiuto, la «vera dottrina» mostra dunque la necessità di annullare l'illusione dell'eterno «così fu» di ogni azione, così come ha mostrato la necessità di annullare l'illusione della fede nel Dio eterno.

Se per la «demenza» la volontà non riesce a volere a ritroso e il tempo non può camminare a ritroso, la «vera dottrina» mostra dunque la necessità che la volontà abbia la potenza di volere a ritroso e che il tempo possa camminare a ritroso. La «vera dottrina» della redenzione è già indicata da Zarathustra sulle isole Beate: «Creare – questa è la grande redenzione dalla sofferenza, e il divenir lieve della vita». Implicando la negazione di ogni eterno, la creazione implica infatti necessariamente l'inesistenza di quel passato eterno, per vendicarsi del quale la «demenza» della volontà fa soffrire tutto ciò che è capace di soffrire. La sofferenza non è colpevolezza. Il divenire è «innocente».

La «vera dottrina» della volontà e della redenzione mostra la necessità di qualcosa che dal punto di vista metafisico-morale è impossibile e paradossale. Mostra una *necessità*, perché la negazione di ciò che è mostrato da ta-

le dottrina implica l'affermazione dell'eterno, cioè la negazione dell'evidenza del divenire.

Ma proprio perché sono una *necessità*, il volere a ritroso e il camminare a ritroso del tempo non sono una evidenza fenomenologica, un semplice «atto» di cui si constata l'esserci (ma di cui si ammette che possa non esserci più).

Anzi, l'«a ritroso» della volontà e del tempo *non* è un fatto perché *ciò che appare* – il «fatto» – è un divenire che *non* torna indietro.

Dicendo questo, tuttavia, *non* si deve nemmeno ritrattare quanto si è affermato qui sopra, cioè che la fede nell'irreversibilità del tempo è una falsa evidenza. Questa fede, infatti, guarda sì ciò che appare, l'effettuale non tornar indietro del divenire, ma estende questo fatto alla totalità del futuro, che non appare, cioè trasforma la non reversione in una irreversibilità, il fatto in una necessità. Anche per questo (oltre che per il suo essere affermazione dell'eternità del passato) l'evidenza a cui tale persuasione si appella è una falsa evidenza.

La necessità dell'«a ritroso» della volontà e del tempo è una evidenza diversa dall'evidenza fenomenologica: è l'evidenza della «non contraddizione» – l'evidenza di ciò che la tradizione occidentale chiama «principio di non contraddizione» e che Nietzsche *tien ferma*, differenziandola dalla falsità e illusorietà del «principio di non contraddizione», considerato come schema metafisico che impone ordine al caos e come culmine del «processo dell'assimilazione». Il pensiero di Nietzsche (come quello di Leopardi e di Gentile) non è semplice fenomenologia. Il distacco del pensiero filosofico contemporaneo dalla tradizione metafisico-teologico-morale non può essere operato in base a una semplice fenomenologia (o a ciò che Nietzsche chiama «obbiezione storica decisiva»): la fenomenologia non ha alcun carattere decisivo; è la semplice constatazione che le cose stanno in un certo modo. Non è nemmeno in grado di tener ferma *se stessa*. Se la fenomenologia esaurisse la «vera dottrina» del divenire, tale dottrina non potrebbe nemmeno affermare che il divenire è divenire, o che il divenire è differenza tra l'essere e il nul-

la: potrebbe affermare che solo *di fatto* il divenire è divenire, e che solo *di fatto* il divenire è differenza tra l'essere e il nulla; non potrebbe escludere che il divenire possa costituirsi come l'indiveniente (e che esista solo l'indiveniente, o che il divenire sia, in quanto divenire, l'indiveniente, o che il nulla possa costituirsi come essere, e che l'essere in quanto essere sia nulla, o che esista solo l'essere).

Per non negare il divenire, è necessario affermare che la volontà e il tempo hanno la potenza di volere e di andare a ritroso. Altrimenti l'eterno, che è implicato dalla direzione «in avanti» del tempo e della volontà (la direzione che lascia la volontà nell'impotenza rispetto al passato), implicherebbe l'inesistenza del divenire. E, certamente, l'evidenza del divenire non può essere negata – la dimensione del fenomenologico è innegabile –; ma non può essere negata, perché il divenire non può essere, insieme, divenire e non divenire (ossia perché è *necessario* che il divenire sia se stesso); sì che l'impossibilità di negare il divenire è data dall'*unione* dell'evidenza fenomenologica e dell'evidenza della non contraddizione. Se infatti il divenire fosse, insieme, non divenire, ne verrebbe che l'affermazione dell'eterno, riducendo il divenire al non divenire – assimilando il divenire all'indiveniente –, non sarebbe negazione del divenire; cioè sarebbe e non sarebbe negazione del divenire, e pertanto non sarebbe negazione del divenire – quella negazione che, essendo se stessa, non tollera di essere insieme non negazione.

Affermando invece che l'«a ritroso» della volontà e del tempo è una *necessità*, Zarathustra non nega che attualmente il divenire *si manifesti* come diretto «in avanti», ma afferma che è necessario *pensare* che la direzione in avanti del divenire non esaurisce il senso del divenire, ma appartiene a un senso totale e definitivo del divenire, dove la direzione in avanti del divenire è *insieme* una direzione a ritroso.

Ma questo pensiero non è a sua volta contraddittorio *solo se* la direzione essenziale del divenire è *circolare*. Nel percorso circolare l'andare «in avanti» è insieme un tornare sui propri passi. A questo punto il primo tratto del pensiero dell'eterno ritorno – cioè il carattere circolare

del divenire – si è fatto innanzi da solo, senza attendere la formulazione che Zarathustra effettivamente gli dà, e che peraltro consiste nel lasciare che esso si faccia innanzi e si imponga. Si può aggiungere qui – anticipando in modo sommario la configurazione complessiva di tale pensiero nelle parole di Zarathustra – che il circolo del divenire non può essere percorso solo una volta o un numero finito di volte, perché, se così fosse, il punto a cui il divenire si arresterebbe definitivamente sarebbe un eterno: sia che tale punto fosse il nulla, sia che fosse un ente. Sarebbe cioè lo scopo immutabile della totalità del divenire, a cui il divenire sarebbe da sempre orientato e da cui sarebbe quindi da sempre predeterminato. È questo uno dei temi centrali di Nietzsche – e presente quindi anche nello *Zarathustra*. Se il divenire finisse, avrebbe un fine, uno scopo. E ciò che predetermina e vanifica il divenire non è il suo avere un certo scopo piuttosto che un altro, ma l'averne uno scopo in generale, l'essere immesso in un processo teleologico, dove l'esistenza del fine è, daccapo, l'esistenza di un eterno che implica la negazione del divenire. L'averne un certo scopo non produce, ma *aggrava* la vanificazione del divenire. (Inoltre, se il divenire si arrestasse – in un essere o nel nulla –, il circolo del divenire resterebbe, daccapo, un «ciò che fu», un eterno passato imm modificabile; rimarrebbe eternamente vero che il circolo è stato ciò che è stato, e non solo non potrebbero più intervenire alcun divenire e alcuna volontà che, in un nuovo circolo, annullassero l'eternità del circolo passato, ma il divenire *attuale* della volontà sarebbe impotente di fronte a un passato che, nella misura in cui il divenire fosse destinato a uno scopo, sarebbe già da sempre consegnato alla sua imm modificabilità e eternità).

È necessario dunque che il circolo del divenire sia un eterno ritorno di tutto ciò che va via via manifestandosi. Proprio perché è la negazione più radicale di ogni eterno, il divenire è l'«eterno ritorno dell'uguale». Il divenire è sempre ed essenzialmente annientamento dell'essere; ma per escludere l'eternità del passato è necessario pensare che l'annientamento non è definitivo, e cioè che l'essere ritorna indefinitamente *dal* nulla e *nel* nulla.

Sapendo che, necessariamente, la direzione «in avanti» è insieme direzione «a ritroso», la volontà creatrice ha la *visione* – nel senso concreto dell'*evidenza*, qui sopra esplicitato – di ciò che necessariamente si farà avanti nel divenire: ha la visione del senso essenziale del divenire, e solo per questa visione tale volontà può essere ciò che essa è. Senza questa visione, dovrebbe credere nell'eternità del passato; e «che cosa mai resterebbe da creare, se l'eternità del passato – esistesse!» («che cosa mai resterebbe da creare, se gli dèi – esistessero!» aveva detto Zarathustra sulle isole Beate).

Senza questa visione, la volontà, trovandosi di fronte un passato imm modificabile, non potrebbe essere creatrice e, guardandosi, non potrebbe sopportare se stessa:

«L'oggi e il passato sulla terra – ah, amici miei – questo è *per me* il massimo di ciò che non posso sopportare; e non saprei vivere, se non avessi anche la visione di ciò che necessariamente verrà» (*wenn ich nicht noch ein Seher wäre, dessen, was kommen muss*, «Della redenzione»).

L'insopportabile è il rapporto tra l'oggi e un passato eterno. La volontà non riesce ad essere creatrice – se non ha la visione di ciò che necessariamente verrà, perché questa visione è necessariamente richiesta dalla necessità che l'andare «in avanti» sia un andare «a ritroso».

Eschilo fa parlare così Prometeo, che sta affermando di non sapere da quale parte è necessario (*chré*) che giunga il termine delle sue sventure: «Ma che dico? Tutte le cose future io prevedo con un sapere irrefutabile [*prouxepístamai skethrôs*] e nessuna sventura mi giunge inaspettata. Quando si conosce che la potenza della necessità [*tò tês anánkês ... sthénos*] è invincibile, è necessario [*chré*] che si riesca a sopportare [*phérein*] nel modo più agevole [*hôs hrâista*] la sorte inviata dal destino» (*Prometeo incatenato*, vv. 101-105). La previsione irrefutabile e necessaria del futuro è la visione di ciò che necessariamente verrà. Il *prouxepístamai* è un *pro-ex-epístamai*: io so stabilmente (*epístamai*) – nella stabilità dell'*epi-stémē*, cioè del sapere che *sta*, imponendosi *su* (*epi*) ciò che vorrebbe travolgerlo; e dunque nella stabilità che è necessità –: io

so con necessità, protendendomi in avanti (*pro*) a partire da (*ex*) tale stabilità – ossia pre-vedendo –, ciò che necessariamente verrà; e quando si conosce che la potenza della necessità è invincibile – quando si possiede la visione necessaria di ciò che è necessario che accada – è necessario che si riesca a sopportare quanto accade. Se non avessi questa visione, dice Prometeo, non saprei vivere.

Prometeo pronuncia le stesse parole di Zarathustra. Ma il significato che essi danno alle stesse parole è essenzialmente diverso. Il Prometeo di Eschilo (ma contrariamente a quanto Nietzsche ritiene) apre l'età greca di ciò che per Nietzsche è la tradizione metafisico-morale (-epistemica). Prometeo dice che la previsione *epistemica*, che ha come contenuto la dominazione del divino e dell'eterno sul divenire, consente di sopportare la vita (cfr. E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo, Adelphi, Milano, 1989*, parte I, cap. 1, par. 5 e parte VI). Ciò che verrà è necessario, perché, innanzitutto, è necessario che si adegui alla stabilità dell'*epistème*. Questa adeguazione lo rende prevedibile, e la sua prevedibilità e accessibilità lo rende sopportabile. Zarathustra invece, negando ogni eterno e ogni immutabile, nega ogni *epistème* (ossia ogni sapere eterno e immutabile) dell'eterno e dell'immutabile.

D'altra parte, che Prometeo e Zarathustra esprimano il loro pensiero antitetico con le stesse parole è tutt'altro che irrilevante o casuale. A differenza di quanto si ritiene, Nietzsche *non intende* riproporre il senso *metafisico* dell'«eterno ritorno». È vero che in *Ecce homo* egli scrive che «la dottrina dell'«eterno ritorno» ... – questa dottrina di Zarathustra *potrebbe* essere già stata insegnata da Eraclito» («La nascita della tragedia», 3); ma Eraclito è per Nietzsche il pensatore che afferma l'identità dell'essere e del divenire, ossia che nega ogni eterno al di là o all'interno del divenire. Nietzsche crede (erroneamente) che il pensiero di Eraclito non abbia un carattere metafisico, e quindi *tende* a dare alla dottrina eraclitea dell'eterno ritorno quello stesso senso *non* metafisico che egli le ha conferito, e per il quale l'eterno ritorno è una conseguenza inevitabile dell'impossibilità di ogni eterno.

Tuttavia dovrà pure, alla fine, venire alla luce come sia

possibile e che senso abbia che la *negazione* più radicale di ogni eterno implichi – e necessariamente! – l'*eterno* ritorno di tutte le cose! Di questa catastrofe finale del pensiero di Nietzsche – e quindi dell'intero pensiero dell'Occidente –, di questa catastrofe *subita*, nonostante la volontà più ferma di evitarla, è premonizione la consonanza delle parole di Prometeo e di Zarathustra – che rimane e richiede di essere ascoltata nonostante l'opposizione tra il pensiero metafisico di Prometeo e il pensiero non metafisico di Zarathustra. Per Prometeo la vita è sopportabile solo se il dolore che sopraggiunge è inscritto nell'Ordinamento immutabile, svelato dall'*epistème*, che lo rende prevedibile quanto alla sua essenza e alla sua portata: la vita è sopportabile solo se *esiste* l'eterno. Per Zarathustra la vita è sopportabile solo se l'eterno *non* esiste, e quindi non esiste l'eternità del passato, e quindi il cammino «in avanti» del tempo è insieme un cammino «a ritroso», cioè un percorso circolare che rende possibile la visione di ciò che necessariamente verrà. Ma per entrambi la vita è sopportabile perché entrambi posseggono la «visione di ciò che necessariamente verrà» e dunque l'essenza del futuro è da entrambi *prevista*, il farsi innanzi del futuro è necessario. (Fermo restando che in Nietzsche l'eterno ritorno rende sopportabile la vita del superuomo, ossia di chi sa che la necessità della morte di Dio è la stessa necessità della morte dell'uomo, per il quale la vita è sopportabile solo se crede che Dio esista e vede invece con terrore invincibile l'eterno ritorno di tutte le cose).

4. LA VOLONTÀ CHE CREA E LE DOMANDE DI ZARATHUSTRA

Nel capitolo «Della redenzione», la «vera dottrina della volontà e della libertà» è *già* la dottrina dell'«eterno ritorno», che pertanto possiede l'inevitabilità e necessità che appartengono alla «vera dottrina» del divenire. In queste pagine, tuttavia, Zarathustra è reticente. Si sta portando troppo lontano. Il suo sguardo è «pieno di

terrore». Alla fine il gobbo gli dice: «Ma perché Zarathustra parla ai suoi scolari diversamente – che a se stesso?». Eppure Zarathustra ha già detto molto. Ha indicato in che consiste la vera redenzione della volontà: nel pensare che il passato non è un eterno inviolabile, rispetto a cui la volontà è impotente. Già questo significa che il tempo, andando in avanti, va insieme a ritroso, e che la volontà, volendo il futuro, vuole insieme il passato. Tuttavia Zarathustra non parla ancora esplicitamente del circolo del divenire e dell'«eterno ritorno», pur alludendovi continuamente. In queste pagine incomincia a indicarlo, *determinando* il senso della vera redenzione della volontà:

«Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni 'così fu' in un 'così volli che fosse!' – solo questo può essere per me redenzione!».

Per la compiuta redenzione non basta la redenzione ottenuta con la morte di Dio: occorre redimere la volontà dalla sua impotenza verso il passato. E tale redenzione è un «redimere coloro che sono passati», perché ciò che è necessario che la volontà possa trasformare è innanzitutto il passato dell'uomo. Ora la volontà si sente capace di trasformarlo, perché sa che è trasformabile. Questa capacità della volontà si fonda sulla coscienza, che la volontà ora possiede, di aver voluto *essa*, in passato, ciò che alla volontà ancora imprigionata appare invece come qualcosa che è accaduto indipendentemente da essa e che ora è un irrecuperabile e immodificabile «così fu». La redenzione del passato trasforma il «così fu» in un «così volli che fosse». La «volontà che crea» ora sa che il passato non è slegato e indipendente da essa, ma è stato voluto da essa. Sa che è necessario che essa abbia voluto il passato, perché altrimenti il passato, sciolto dall'atto creativo della volontà, si irrigidirebbe e diventerebbe daccapo un immutabile. La «volontà che crea» non è infatti la volontà di un «individuo», rispetto al quale il divenire del mondo è esterno e indipendente. Anche l'«individuo», come la «cosa», è uno schema metafisico-morale. La «volontà che crea» (*loc. cit.*) è la dimensione del «dionisiaco», che come «eterno piacere

del divenire» – l'eterno piacere in cui si riflette l'eterno ritorno – è eterno «piacere dell'annientamento» degli individui (*Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 5). E tuttavia la redenzione di «coloro che sono passati» è redenzione di tutti gli individui passati.

La «volontà che crea» non può essere nemmeno qualcosa che un tempo ha voluto il passato, ma che ora non lo vuole più, e non lo vorrà più. Se non lo volesse più, esso tornerebbe a sfuggirle e ridiventerebbe un immutabile. La volontà, ora, non pensa soltanto che il «così fu» è un'illusione che dev'essere oltrepassata nel «così volli che fosse», ma pensa anche che il suo aver voluto è necessariamente un continuare a volere: «ma io così voglio! Così vorrò» («Della redenzione»).

È la consapevolezza della *creatività* del volere e del divenire ad annientare la fede nell'immodificabilità del passato, ossia a redimere tutte le cose che furono. Se il divenire non sa di essere creativo non può nemmeno volere il passato. Sapendo di essere creativo, il divenire, nella volontà, si scrolla di dosso ogni immutabile e trasforma il «così fu» in un «così volli che fosse». Conoscendo se stessa la creatività domina anche il passato. Zarathustra insegna a «redimere nella creazione tutte le cose che furono» (*und Alles, das war –, schaffend zu erlösen*, «Di antiche tavole e nuove», 3).

La «volontà che crea» porta nell'essere qualcosa di assolutamente nuovo, non riconducibile al passato. Essa *inventa*, come la volontà del poeta (e dunque è «promessa», «conquista», «vomere», «liberazione», e anche la «malvagità» che appartiene essenzialmente alla distruttività della creazione, «Della redenzione»). D'altra parte – come volontà che possiede «la visione di ciò che necessariamente verrà» perché vede il passato nel futuro, cioè vede in quel che essa vorrà quello stesso che essa ha voluto – la «volontà che crea» *ricompone nell'unità* i frammenti che, quando la volontà è ancora impotente sul passato, si accumulano casualmente nel e come passato (*in Eins ... zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätth-*

sel und grauser Zufall). Zarathustra è, insieme, un poeta (creatore) e uno che dice la verità (ossia dice che la creazione è essenzialmente legata all'eterno ritorno). Si tratta di comprendere che, in quanto creatrice, la volontà rompe col passato, e il suo percorso è una miriade di frammenti enigmatici; ma in quanto tale percorso è un ritornare su se stesso, la frammentarietà che la volontà ha prodotto, e che è andata costituendosi come passato, è ricomposta in unità dalla stessa volontà creatrice (che dunque è «adempimento», «eredità», «autunno», un che di «risanato», «incatenamento», «bontà» della redenzione) – a differenza di quanto accade nel mondo della volontà impotente sul passato, dove la casualità rimane frammentaria e senza redenzione. L'enigma, in cui consiste il frammento in quanto tale e che è la stessa opacità del «così fu», è dunque essenzialmente risolto dalla volontà creatrice. La redenzione dal passato è unificazione dei frammenti, liberazione di ciò che il divenire ha di spaventoso e di casuale – nell'oggi e nel passato, oltre che in ciò che verrà –, in quanto è vissuto al di fuori della «vera dottrina» della volontà, ossia di quella che è insieme dottrina dell'eterno ritorno.

Zarathustra dice infatti:

«In verità, amici, io mi aggiro in mezzo agli uomini, come in mezzo a frammenti e a membra di uomini! [giacché a questo si riducono gli uomini nel mondo della volontà impotente].

«È questo è spaventoso ai miei occhi: trovare l'uomo in frammenti e sparpagliato come su un campo di battaglia e di macello.

«E se il mio occhio rifugge dall'oggi verso il passato: sempre esso trova la stessa cosa: frammenti e membra e orride casualità – ma mai un uomo! ... Io passo in mezzo agli uomini, come in mezzo a frammenti dell'avvenire: di quell'avvenire che io contemplo [nella «visione di ciò che necessariamente verrà», nella quale la frammentarietà è ricomposta].

«E il senso di tutto il mio operare è che io immagini come un poeta e ricomponga in uno [*in Eins ... zusam-*

mentrage] ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità.

«E come potrei sopportare di essere uomo, se l'uomo non fosse anche poeta [produttore, inventore, creatore] e solutore di enigmi [e dunque del grande enigma del «così fu» – giacché agli occhi della volontà impotente il passato intangibile, che pure è per essa evidente, si presenta come un enigma] e redentore della casualità [secondo cui si accumula il passato irrecuperabile]!

«Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni 'così fu' in un 'così volli che fosse!' – solo questo può essere per me redenzione!» (*loc. cit.*).

Frammentarietà del divenire del mondo della volontà impotente e casualità del passato irrecuperabile sono redenti dalla volontà che, andando avanti, sa di andare «a ritroso» – sono redenti dall'eterno ritorno. Come maestro dell'eterno ritorno e «solutore di enigmi» («Di antiche tavole e nuove», 3) Zarathustra è *tutto* quello che nelle domande dei suoi amici si presenta in forma di alternativa e che essi indicano dando «delle domande per risposta».

«È uno che promette? O che adempie? Uno che conquista? O che eredita? Un autunno? O un vomere? Un medico? O un risanato?

«È un poeta? O uno che dice la verità? Uno che libera? O che incatena? Un buono? O un malvagio?».

Anche le ultime domande di Zarathustra nel discorso sulla redenzione hanno già ricevuto risposta; ma hanno il compito di rendere graduale la comparsa del senso autentico della redenzione, cioè della dottrina dell'eterno ritorno. Pur essendo del tutto esplicita, in queste pagine non è ancora nominata e attende di presentarsi nella sua forma più compiuta. A proposito della volontà che dice «così volli che fosse», «così voglio», «così vorrò», Zarathustra chiede:

«Ma ha già detto questa parola? E quando avviene tutto ciò? Si è già liberata la volontà dalle pastoie della propria follia?

«È già diventata una volontà che liberi, e procuri gioia a se stessa? Ha disimparato lo spirito di vendetta e ogni digrignar di denti?»

«E chi ha insegnato alla volontà la conciliazione col tempo, e ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione?»

«Bisogna che la volontà – in quanto volontà di potenza – voglia qualcosa al di sopra di ogni conciliazione: ma come può accadere ciò [das] alla volontà? Chi [Wer] le ha insegnato il volere a ritroso [das Zurückwollen]?» («Della redenzione»).

La dottrina dell'eterno ritorno risponderà in modo positivo ai primi due gruppi di domande. Quanto alla «conciliazione col tempo», si tratta della conciliazione che deve prodursi tra volontà e divenire, quando la volontà sa che il passato non può essere un eterno contro cui essa è impotente, e che dunque è necessario che essa sia, insieme, un volere «in avanti» e «a ritroso». L'altra espressione, il «volere qualcosa al di sopra di ogni conciliazione», indica il volere «a ritroso». Infatti nell'ultima domanda il «chi» è l'elemento che la differenzia dal «come» della penultima; giacché, per il resto, il «volere a ritroso» dell'ultima domanda è l'esplicitazione del «ciò» che compare nella penultima; «al di sopra di ogni conciliazione» è il volere a ritroso: nel senso che in quest'ultima espressione si parla verosimilmente della conciliazione in cui consiste lo scopo (o, in generale, l'unità metafisica del molteplice e del divenire). Lo scopo è escluso dall'andamento circolare del divenire perché quando il divenire ha uno scopo finale quest'ultimo «concilia» ogni antitesi che sia andata producendosi lungo il divenire; ma se il divenire è un circolo, non ha scopo e sta dunque «al di sopra di ogni conciliazione».

Se la «conciliazione col tempo», da parte della volontà, è data dal «volere a ritroso», «ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione» (corsivo mio) non può stare al di sopra della conciliazione, intesa come capacità di volere a ritroso; e non può essere nemmeno quello stare al di sotto della conciliazione, in cui consiste la volontà che si sente impotente rispetto al passato e che quindi sa volere soltanto «in avanti», mirando a uno

scopo (e che sta al di sotto della conciliazione, intesa come capacità di volere a ritroso). La conciliazione col tempo – la necessità di non negare il divenire e di volere a ritroso – non può essere oltrepassata, non si può stare al di sopra di essa. Tutto questo significa che nelle due espressioni: «conciliazione col tempo» e «ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione» la parola «conciliazione» ha un diverso significato: la «conciliazione» col tempo, intesa come salvazione del divenire e capacità di volere a ritroso, è ciò che, come eterno ritorno privo di scopo, sta al di sopra di ogni «conciliazione», intesa come scopo. E dunque: la «conciliazione», intesa come scopo, è diversa da quella «conciliazione» e unificazione della frammentarietà e casualità del passato, che non introduce nel molteplice l'unità metafisico-morale, schematizzante e immutabile, in cui restano assimilate e distrutte le differenze irriducibili, ma che le vede unificate nel circolo che ripetendole da sempre e per sempre le tiene legate tra loro.

5. LA NECESSITÀ DELL'ETERNO RITORNO

A proposito del modo in cui Nietzsche indica nello *Zarathustra* il pensiero dell'eterno ritorno – «il pensiero più grave» –, e dell'indeterminatezza che in quest'opera esso presenta rispetto alle annotazioni inedite del periodo della *Gaia scienza* (1881-1882), Heidegger scrive: «l'opera *Così parlò Zarathustra* dovette rimanere incompresa nel suo insieme, tanto più che la sua forma non poteva che avere un effetto strano, e per giunta distoglieva dal rigore richiesto per pensare il pensiero più grave, anziché condurvi» (Nietzsche, cit., pp. 337-38). Tale opera, per Heidegger, non conterrebbe cioè gli elementi che sarebbero necessari per la sua comprensione e che peraltro Nietzsche aveva già elaborato nelle annotazioni inedite. Certo, Nietzsche non ha agevolato, in quest'opera, la comprensione del «pensiero più grave», eppure la

sequenza costituita dai capitoli «Sulle isole Beate» e «Della redenzione» – e, si vedrà, dalla «Visione e l'enigma», dal «Convalescente» e dai «Sette sigilli» – contiene *tutto* l'essenziale perché la «vera dottrina» della volontà e dell'eterno ritorno mostri la propria radicale e invincibile potenza speculativa, la necessità cioè del suo porsi al di là dell'intera tradizione metafisico-morale.

Non solo: il giudizio di Heidegger sul rapporto tra lo *Zarathustra* e le annotazioni del 1881-1882 va in qualche modo rovesciato. Infatti, il tema della «redenzione» dall'impotenza della volontà contro il «così fu» e «ciò che è già fatto» è, nella sua relazione alla necessità della negazione di ogni eterno, la grande novità dello *Zarathustra*; e questo tema, considerato nella relazione suddetta, è il fondamento della dottrina dell'eterno ritorno. La quale, dunque, *non* è, essa, il «fondamento» e la «radice» dell'«albero» della filosofia di Nietzsche – secondo quanto Heidegger sostiene (*ibid.*, p. 218 e *passim*) –, ma, per stare alla metafora, è il *tronco* dell'albero, giacché la radice e il fondamento è l'evidenza immediata del divenire e della non contraddizione. Ossia è sul fondamento di questa evidenza che è necessario negare ogni eterno e dunque anche l'eternità del passato, ed è pertanto necessario affermare che la volontà è un volere «in avanti» che è insieme un volere «a ritroso», e che dunque il percorso della creazione dell'essere è un circolo eternamente ritornante su di sé. E lo *Zarathustra*, a parte le difficoltà determinate dal suo stile, mostra sia le radici sia il tronco della filosofia di Nietzsche e non ha bisogno di attingere alle annotazioni del 1881-1882 per trovare il proprio fondamento.

Riservandoci di ritornare sull'interpretazione heideggeriana della dottrina dell'eterno ritorno, qui si incominci a rilevare che quest'ultima è, appunto, *dottrina*, e «vera dottrina». Indubbiamente, essa trasforma completamente chi la pensa – come appare in ogni pagina dello *Zarathustra*. E questo è il lato che il corso di Heidegger del 1937 sull'eterno ritorno dell'uguale (*ibid.*, pp. 217-391) accentua in modo tendenzialmente unilaterale. Ma da ciò non segue affatto che tale dottrina sia soltanto un atteggiamento esistenziale, una «possibilità» (o una «fe-

de», o una «decisione»), come Heidegger sostiene (*ibid.*, p. 342).

Certo, una volta, in un'annotazione del 1883, Nietzsche afferma: «Forse quel pensiero non è vero: – che altri lottino con esso!» (OFN, VII, 1/2, fr. 16[63]; «Forse non è vero»; ossia ha un «carattere di possibilità», commenta Heidegger). E si deve indubbiamente chiarire come un'affermazione di questo tenore possa essere stata pensata da Nietzsche, che tuttavia vede e afferma la *necessità* della dottrina dell'eterno ritorno.

Ma – per riprendere il rilievo di fondo che anche nelle pagine precedenti abbiamo proposto (cfr., in questo capitolo, l'ultima parte del par. 3) – come può non affiorare il dubbio nel pensiero di Nietzsche, se la negazione inevitabile di ogni eterno implica inevitabilmente l'eternità dell'eterno ritorno?

Ogni critica filosofica che ha visto nella dottrina dell'eterno ritorno il ripiegamento di Nietzsche sulla tradizione metafisica – e quindi una semplice contraddizione – non scorge che tale dottrina è *necessariamente* richiesta dalla *negazione* di ogni eterno, ossia dall'identificazione dell'essere e del divenire; e non scorge che tale identificazione è *necessariamente* richiesta dalla fede nell'esistenza del divenire, cioè dalla fede che sta al fondamento anche di ogni critica con cui, all'interno del pensiero dell'Occidente, si intende rilevare, nella dottrina dell'eterno ritorno, la presenza di una contraddizione. Se l'eternità dell'eterno ritorno è in contraddizione con la negazione di ogni eterno, tale contraddizione non riguarda dunque soltanto il pensiero di Nietzsche, ma è qualcosa di abissalmente più profondo e di estremamente più ampio, ossia è la contraddizione che lacera l'essenza stessa, il senso stesso, il concetto stesso del divenire.

Non fa meraviglia che Nietzsche possa avere avvertito, sia pure da lontano, la catastrofe dell'essenza stessa dell'Occidente, e dunque l'inevitabile catastrofe del proprio pensiero, e che per evitare di riconoscerla abbia potuto sospettare che «forse» il pensiero dell'eterno ritorno non è vero, e dunque è soltanto una *possibilità* – lasciando del resto ad altri il compito di «lottare con esso».

E forse è l'ombra di questa catastrofe a lasciarsi intravedere dietro l'insistenza delle domande con cui Zarathustra circonda la «vera dottrina» dell'eterno ritorno. (Anche in Leopardi il presentimento della catastrofe tende a farsi largo sia pure in modo diverso – cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., parti IX, XI, e in particolare parte XI, cap. v). Ma questo non significa che nel pensiero di Nietzsche non sia presente la struttura per la quale la dottrina dell'eterno ritorno è una necessità inevitabile del pensiero, e che tale struttura non formi la dimensione in cui lo *Zarathustra* esplicitamente si muove.

«Anche il *pensiero di una possibilità* può sconvolgerci e riplasmarci, e non solo le sensazioni o determinate aspettative! Quali effetti non ha sortito la *possibilità dell'eterna dannazione!*» (OFN, V, II, fr. 11[203]). E Heidegger scorge (*Nietzsche*, cit., pp. 327-28) in questo passo di Nietzsche una ulteriore conferma della tesi che la dottrina dell'eterno ritorno è una possibilità. Ma dal fatto che in questo testo si sostenga che anche il pensiero di una possibilità può sconvolgere l'esistenza dell'uomo non segue che il testo stia affermando che il pensiero dell'eterno ritorno è soltanto una possibilità. Se mai si può arguire che il testo sottintenda che l'esistenza è ancora più sconvolta da un pensiero che si presenta come necessità e non come semplice possibilità.

Il passo di Nietzsche qui sopra riportato (fr. 11[203]) è considerato da Heidegger in relazione al modo in cui il tema dell'eterno ritorno è introdotto nell'aforisma 341 della *Gaia scienza* (1882), dove, certamente, si presenta all'interno di una *domanda* – o un insieme di domande:

«*Il peso più grande. 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 ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere!». – Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!"? 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 amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello».

Questo passo presenta in modo determinato il contenuto dell'eterno ritorno, ma in effetti – come anche Heidegger rileva (*Nietzsche*, cit., pp. 232-33) – non dice nulla del suo fondamento e della sua verità, cioè sembra presentarlo come una semplice asseverazione, dunque come una *possibilità*; e sembra rispondere soltanto alla domanda in cui si chiede «che accadrebbe» se un uomo sentisse la voce del demone che annuncia l'eterno ritorno di tutte le cose.

Se così fosse, questo però significherebbe soltanto che nella *Gaia scienza* – e addirittura nelle annotazioni inedite contemporanee alla stesura di quest'opera – il pensiero di Nietzsche non è ancora pervenuto alla piena autoconsapevolezza, che si esprime nella struttura speculativa centrale dello *Zarathustra*.

Ma questo passo della *Gaia scienza* si limita proprio a presentare una possibilità? Innanzitutto, non è strano che la «gaia scienza» chiami «peso più grande» un pensiero che, se fosse soltanto una possibilità, sarebbe soltanto il *possibile* peso più grande, e quindi un peso che non sarebbe il più grande proprio perché sarebbe un peso possibile? E non è strano che, al *culmine* della *gaia scienza* si trovi quella forma *preliminare* della scienza, o quella caratteristica della *non-scienza* che è la possibilità?

E, ancora, non è strano che – *posto che il passo si muova*

nell'atmosfera della possibilità – l'ascoltatore del demone sia un uomo che, non appena ascoltata la voce del demone, si getta subito, digrignando i denti, a maledirla, oppure, altrettanto immediatamente, si profonda nel riconoscimento della somma divinità del demone e di quanto egli dice? Non è forse il caso di pensare, per quanto riguarda quest'ultima domanda, che, in tutte e due le sue forme di reazione, un uomo siffatto sia un credulo e la sua reazione esagerata – tanto più che il discorso del demone non è, quanto al suo contenuto, una novità inaudita, ma è presente da millenni nella cultura occidentale e orientale? Dobbiamo proprio vedere anche qui la presenza dell'enfasi a cui il linguaggio di Nietzsche spesso si lascia andare? No: questa pagina non è enfatica; chi ascolta il demone non è un credulo; l'atmosfera di questa pagina non è la possibilità o la domanda, ma la scienza – la scienza che non è l'*epistème* in cui si conosce necessariamente l'eterno al di sopra del divenire, ma è la conoscenza necessaria dell'inesistenza di ogni eterno.

Intanto, l'ascoltatore del demone si trova «nella più solitaria delle sue solitudini». All'inizio della terza parte di *Così parlò Zarathustra*, nel capitolo intitolato «Il viandante», Zarathustra deve portare in piena luce il senso dell'eterno ritorno, e dice: «Adesso mi trovo davanti alla mia ultima vetta, a ciò che più a lungo mi fu risparmiato. Ahimè, ahimè sono obbligato a salire su per il più duro dei sentieri! Ahimè, ho dato inizio alla più solitaria delle mie peregrinazioni!» (corsivo mio). La solitudine estrema è lo stato di chi, mantenendosi all'interno della «vera dottrina» del divenire, sta immettendosi nella peregrinazione che lo spinge verso il senso più profondo della necessità che il divenire non sia ostacolato da alcun eterno, e dunque nemmeno dall'eternità del passato – la necessità che quindi rimuove anche questo ostacolo (il «macigno» del «così fu»), creando con la consapevolezza che il processo della creazione è circolare. La «più solitaria delle tue solitudini», di cui parla *La gaia scienza*, è dunque l'apertura della verità della «vera dottrina». Il demone non si rivolge a chi non sa nulla della necessità della morte di ogni eterno: costui non capirebbe nulla, o

percepirebbe soltanto una stranezza. Il demone si rivolge a chi conosce la «vera dottrina» del divenire. Anche Zarathustra, dopo aver mostrato che la volontà ha la potenza di volere a ritroso, «pareva uno che fosse terrorizzato all'estremo» («Della redenzione»).

Ma anche senza il riferimento allo *Zarathustra*, la «più solitaria delle solitudini» fa pensare a uno stato eccezionale di colui a cui si rivolge la voce del demone; uno stato diverso dal semplice ascolto di discorsi possibili (che si presenta esplicitamente come eccezionale anche se il testo non dice in che consista ciò che lo rende tale). Inoltre, in questo stato eccezionale si insinua una voce che è essa stessa eccezionale – la voce di un «demone». C'è bisogno di un «demone» per ascoltare un semplice discorso «possibile» – peraltro già noto nel suo contenuto?

Alla fine della terza parte dello *Zarathustra*, nei «Sette sigilli» (3), il «girotondo di stelle» dell'eterno ritorno è la «celeste necessità» dove la creazione imprevedibile della terra si siede «al tavolo divino della terra, per giocare ai dadi con gli dèi» – il gioco di dadi della creazione. La «celeste necessità» dell'eterno ritorno – dove non c'è nulla che accenni sia pure da lontano alla semplice «possibilità» di tale ritorno – si presenta unita a un nuovo senso del divino e del demonico, cioè alla divinità del dionisiaco, che appartiene al senso più profondo del divenire. E chi riesce a vivere l'«attimo immane» del brano della *Gaia scienza* – «immane», perché non limitato e non condizionato da altro, quindi libero da ogni presupposto, e capace di star fermo in e su se stesso, e dunque caratterizzato dalla necessità – dice al demone: «Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina», cioè più necessaria (*La gaia scienza*, n. 341). «Fratelli miei, fino ad oggi si sono avute, sul conto delle stelle e del futuro, solo illusioni, non cognizioni» (*Così parlò Zarathustra*, «Di antiche tavole e nuove», 9); e le «cognizioni» sono, appunto, la negazione delle illusioni, quindi non sono delle «possibilità» – le quali sono tali perché possono rivelarsi illusioni –, ma «celeste necessità», verità necessaria, «vera dottrina» del divenire e dell'eterno ritorno.

Ancora, se chi, nello stato eccezionale della più solitaria

delle solitudini, ascoltando la voce eccezionale del demone non è credulo o esagerato nel modo in cui egli reagisce a tale voce, allora egli reagisce, in entrambi i modi indicati dal testo, essendo *persuaso* della *verità* e dunque della *necessità* di quanto egli ha udito. E questa persuasione non è una semplice «fede». Nietzsche, seguendo Kant, definisce la fede come un «tenere-per-vero» (OFN, VIII, II, fr. 9[41]; citato da Heidegger – Nietzsche, cit., p. 322 –, che oltre al carattere di «possibilità» attribuisce all'eterno ritorno quello di essere il contenuto di una fede). Ma non ogni tenere-per-vero è una fede, perché oltre al tenere-per-vero il non vero, c'è anche il tenere-per-vero il vero. Le due reazioni dell'uomo alla voce del demone avvengono quando l'uomo è «in potere» del demone («se quel pensiero ti prendesse in suo potere», *La gaia scienza*, n. 341), ossia è in potere della verità. La potenza della verità è la necessità, intesa nel suo significato più radicale e più alto – «celesti necessità».

Ci potrà essere chi, nella «storia futura», si limiterà ad aver fede nell'eterno ritorno. A costoro si riferisce l'annotazione 11[338] di OFN, V, II. E il nano (*Così parlò Zarathustra*, «La visione e l'enigma») e gli stessi animali di Zarathustra, che dalle sue parole hanno ricavato una «canzone da organetto» («Il convalescente», 2), non si limitano forse ad aver fede nel suo annuncio, e appunto per questo il loro consenso viene da lui rifiutato? Che poi Nietzsche accenni al carattere «religioso» della dottrina dell'eterno ritorno (OFN, V, II, fr. 11[339]) non deve stupire più di quanto non stupisca il fatto che egli, dopo aver negato ogni dio metafisico-morale, continui a parlare del divino, e dopo aver negato ogni eterno affermi, proprio in forza di tale negazione, l'eternità dell'eterno ritorno.

6. CONOSCENZA, VOLONTÀ, ETERNO RITORNO

Il pensiero dell'eterno ritorno sconvolge completamente e radicalmente la vita: non solo per il suo contenuto, che esclude ogni fine ultimo della volontà e del di-

venire, ma soprattutto perché tale pensiero non è una semplice possibilità o una semplice fede – lo sconvolgimento legato alla fede è peraltro superiore a quello legato al dubbio a cui la possibilità è unita –, bensì è una necessità, la «celesti necessità» che appartiene alla «vera dottrina». D'altra parte, solo apparentemente il testo della *Gaia scienza* presenta le due reazioni dell'uomo alla voce del demone come un'alternativa dove il realizzarsi dell'una richiede il non realizzarsi dell'altra. Le peregrinazioni di Zarathustra sono il *passaggio* dall'una all'altra; sciolgono l'alternativa in una diacronia.

Dapprima, e a lungo, Zarathustra tenta di evitare il «calice» della passione che lo deve portare alla sua «ultima vetta». Tutto il suo peregrinare, prima che egli si senta capace di compiere l'ultimo passo, è attraversato da questo tentativo. Appena formulate le domande che chiudono il discorso sulla redenzione, «avvenne che Zarathustra improvvisamente si fermasse: pareva uno che fosse terrorizzato all'estremo» («Della redenzione»). E prima del passo che conduce alla piena trasparenza il senso dell'eterno ritorno, egli esclama: «Adesso mi trovo davanti alla mia ultima vetta, a ciò che più a lungo mi fu risparmiato. Ahimè, ahimè sono obbligato a salire su per il più duro dei sentieri! Ahimè, ho dato inizio alla più solitaria delle mie peregrinazioni!» («Il viandante»).

La volontà libera e creatrice che, «di per sé, è ancora imprigionata» nell'impotenza «contro ciò che è già fatto» ed è quindi un «digrignar di denti» («Della redenzione») – la volontà che è il pastore dentro le cui fauci il nero serpente è strisciato abbarbicandosi e mordendo («La visione e l'enigma», 2) – non è altro che la volontà da cui Zarathustra è dominato prima che egli sia riuscito a redimerla e ancora cammina su per un sentiero «maligno» tra lo «sfasciume di pietre» – «un sentiero di montagna digrignava sotto il dispetto del mio piede» (*ibid.*, 1). Anche la prima reazione di chi ascolta il demone della *Gaia scienza* è un rovesciarsi a terra «digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato». Questo accade dapprima all'interno di quella forma della «più solitaria delle solitudini», dove la «vera dottrina»

del divenire non è ancora diventata trasparente a se stessa come «vera dottrina» dell'eterno ritorno.

Poi, in quella solitudine si fa innanzi la capacità di vivere l'«attimo immane» dove l'uomo oltrepassa se stesso e riconosce la divinità del demone e di quanto egli annuncia. All'uomo che ascolta il demone Nietzsche dice:

«Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sci 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 amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?» (n. 341).

Quest'ultima eterna sanzione è l'eterno ritorno della vita così come essa si è realizzata; e quando non si desidera più alcun'altra cosa che tale sanzione e suggello la vita è infinitamente e totalmente amata e voluta.

Se il pensiero del demone, prendendo l'uomo in suo potere, non lo stritola, allora l'uomo che è capace di reggerne la vista ne vede la divinità inaudita e «celeste necessità» e vuole vivere ancora una volta e innumerevoli volte la propria vita. Il testo della *Gaia scienza* non lo dice ancora, ma se lo si legge alla luce dello *Zarathustra* esso afferma che quando l'uomo, andando oltre di sé nell'«attimo immane», vede la necessità dell'eterno ritorno (la verità necessaria al cui interno appare la necessità che tutto ritorni), egli vede (è necessario che veda) la potenza della propria volontà sul passato, la propria capacità di volere a ritroso; e in questo vedersi così potente e capace, egli vuole *effettivamente* che tutto ritorni, cioè ama infinitamente e totalmente la vita – giacché se la sua volontà non fosse questo effettivo volere, essa lascerebbe che il passato le si ergesse di contro come un eterno su cui essa è impotente, cioè non sarebbe un vedere la propria potenza sul passato. Una volontà che è soltanto capace di volere a ritroso, ma non vuole effettivamente, *attualmente* a ritroso non è ancora ciò che essa, vedendo la necessità dell'eterno ritorno, sa di essere.

A sua volta (e si assumano le considerazioni su questo

paragrafo come anticipazioni di quanto in seguito dovrà essere rimeditato), una volontà che vuole trasformare il passato, ma non vede la necessità dell'eterno ritorno e dunque della propria effettiva capacità di trasformare il passato, è una semplice velleità arbitraria, che – si può supporre – si tiene dinanzi il concetto dell'eterno ritorno non vedendo in esso nient'altro che una semplice «possibilità». Ma – poi – non è nemmeno vero che una volontà siffatta, guardando il concetto dell'eterno ritorno, si trovi dinanzi a una «possibilità», perché se essa non scorge la necessità dell'eterno ritorno, allora la propria capacità di volere a ritroso e la capacità del tempo di camminare a ritroso non possono non apparirle che come una *impossibilità* – quella che le fa sentire la propria impotenza e le fa digrignare i denti.

Quando, nell'«attimo immane», l'uomo vede la necessità dell'eterno ritorno e del proprio volerlo, e vuole effettivamente che la sua vita ritorni a lui innumerevoli volte, egli ama totalmente e infinitamente la vita («quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?», *loc. cit.* – Dovresti amarla infinitamente!). L'amare e il volere la vita sono essenzialmente uniti alla visione dell'evidenza della vita, cioè alla visione dell'impossibilità di negare la vita. La vita è il divenire. L'«attentato» e la «calunnia» della vita provengono dalla volontà che guida la tradizione metafisico-morale. L'impossibilità di negare il divenire e la vita è amore del divenire e della vita; e viceversa. Zarathustra ama il divenire della vita perché ne vede l'innegabilità e ciò che essa comporta; e ne vede l'innegabilità perché lo ama.

«Anche nel conoscere io sento solo la mia volontà che gode di generare e di divenire; e se nella mia conoscenza è innocenza, ciò accade perché in essa è volontà di generare» («Sulle isole Beate»). La volontà che «gode» è l'amore. Il conoscere di Zarathustra non è una semplice contemplazione che abbia al di fuori di sé la volontà: non solo perché anche il conoscere è volontà di generare la verità delle cose e di divenire incessantemente in questa sua generazione – giacché la verità in cui consiste

l'evidenza del divenire (e dunque dell'eterno ritorno) è un rinnovarsi incessantemente insieme all'incessante rinnovarsi delle cose –; ma anche perché il conoscere di Zarathustra conosce l'inesistenza di ogni eterno, cioè la potenza della volontà sul passato e quindi la propria capacità di essere, in quanto è esso stesso volontà creatrice, un conoscere che rinnova a sua volta la propria conoscenza del passato, ritornando infinitamente su di sé.

«Se nella mia conoscenza è innocenza,» dice infatti Zarathustra «ciò accade perché in essa è volontà di generare». Il conoscere è «innocente» quando non è il conoscere metafisico-teologico, ma è conoscenza della inesistenza di ogni eterno, ossia della potenza della volontà – quella potenza che è «volontà di generare» e che compete anche al conoscere, rendendolo innocente. La conoscenza è potenza (amore, volontà che gode di generare): la potenza è conoscenza. La salvezza teoretico-speculativa della vita e del divenire (la vittoria sulle calunnie e gli attentati contro di essi) è anche amore della vita e del divenire. Ed è daccapo il conoscere di Zarathustra a conoscere la propria unione con la volontà: questa sua superiore potenza conoscitiva è da lui chiamata un «sentire» (*ich fühle*): «anche nel conoscere io *sento* solo la mia volontà» (*loc. cit.*, corsivo mio; «solo» la sua volontà, non perché il conoscere sia cancellato e resti solo il volere, ma appunto perché per lui non c'è un conoscere che se ne stia separato dalla volontà e in questa separatezza costituisca un che d'*altro*). «Sedetti giubilante là dove antichi dèi giacciono sepolti, benedicendo e amando il mondo, lì accanto ai monumenti di antichi calunniatori del mondo: – – giacché io amo perfino le chiese e i sepolcri degli dèi» dice Zarathustra nei «Sette sigilli» (2), portando in piena luce il senso dell'amore per la vita di cui parla l'ultima parte dell'aforisma 341 della *Gaia scienza*. L'amore per la vita riceve «l'ultima eterna sanzione», il «suggerimento» della volontà che tutto ritorni, anche gli dèi antichi e nuovi, e le loro chiese e sepolcri.

L'amore per la vita è la volontà che tutto ritorni eternamente, dunque è amore per l'eternità – per l'eternità che non è negazione del divenire, ma è necessariamente

richiesta da esso, cioè dalla negazione di ogni eterno. Il «suggerimento» della *Gaia scienza* è il «sigillo» che nello *Zarathustra* si ripete sette volte in relazione a sette quadri diversi:

«Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno!

«Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa donna, che io amo: perché ti amo, Eternità!» («I sette sigilli», 5).

Il desiderio dei figli è la volontà di creare. Ma essa è possibile solo se non è impotente rispetto agli eterni metafisico-morali (peraltro creati dalla volontà dell'uomo) e dunque rispetto al passato, ed è capace, volendo il futuro, di volere a ritroso, all'infinito, eternamente – lungo l'anello del ritorno. L'eternità di questo anello è la donna che rende creatrice la volontà di Zarathustra. Appunto a questa implicazione di «vera dottrina» e volontà creatrice Zarathustra accenna in «Sulle isole Beate», quando, dopo aver detto che se vi fossero dèi egli non potrebbe sopportare di non essere un dio, e aver concluso che dunque non vi sono dèi, aggiunge: «Bene ho tratto la conclusione; ora però essa trae me». La volontà creatrice di Zarathustra, presente nel conoscere innocente, trae bene la conclusione, cioè l'inesistenza dell'eterno, che sta al fondamento dell'eterno ritorno. «Bene» – perché tale conclusione, e ciò che su di essa si fonda, appartengono alla «vera dottrina» del divenire. Ma ora – egli dice – la «vera dottrina» «trae me»: esige che io sia volontà creatrice, dunque trae la mia volontà creatrice nel circolo eterno, mostrando che essa vi è già da sempre tratta, vi circola eternamente.

Al quinto punto della prima annotazione dove Nietzsche parla dell'eterno ritorno (Primi di agosto 1881) si dice:

«Il nuovo *peso*: *l'eterno ritorno dell'uguale*. Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto ciò che verrà. Che facciamo noi, con il *resto* della nostra vita – noi, che ne

abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più essenziale?» (OFN, V, II, fr. 11[141]).

Sapendo che tutto ritorna, tutto ciò che sappiamo e facciamo acquista, per il «resto della nostra vita» e «per tutto ciò che verrà», un'«importanza infinita», un «nuovo peso» – «Il peso più grande» dice il titolo dell'aforisma 341 della *Gaia scienza* –; tuttavia «la cosa più essenziale» – la «dottrina» che dà alla vita un peso e un'importanza infiniti – è qualcosa che non è stato saputo da noi nella «maggior parte» della nostra vita, e che solo a un certo momento viene insegnato: «Noi insegniamo questa dottrina» (OFN, V, II, fr. 11[141]).

Ma ci può essere una vita che preceda questo sapere?

Non comprendendo il pensiero di Nietzsche, si può ritenere che quell'annotazione intenda dire che l'eterno ritorno esiste già prima e indipendentemente dal sapere che incomincia e in cui l'eterno ritorno viene manifestato. Nella seconda annotazione sull'eterno ritorno, stesa nello stesso periodo, Nietzsche scrive:

«Il sole della conoscenza risplende *di nuovo* [wieder] a mezzodì: e il serpente dell'eternità s'inanella alla sua luce – è il vostro tempo, fratelli del meriggio!» (*ibid.*, fr. 11[196], corsivo mio).

A mezzodì le cose non hanno più ombre: la conoscenza allontana ogni dubbio perché la sua luce vince l'oscurità e le ombre con cui la negazione della luce vorrebbe spegnerla. Il testo dice che il sole della conoscenza risplende *di nuovo* a mezzodì e che (dunque) il serpente dell'eternità *torna* a inanellarsi alla sua luce – al di fuori dell'oscurità del non sapere. Certo, c'è un tempo in cui le cose ritornano eternamente anche quando non risplende il sole della conoscenza: prima della conoscenza dell'eterno ritorno si svolge la vita della terra senza l'uomo, e poi la lunga vicenda dell'uomo metafisico-morale, degli antichi e nuovi «calunniatori del mondo» e delle loro chiese e sepolcri. Il «sapere la cosa più essenziale» può essere un *incominciare* (ad un certo punto della nostra vita, quando la «maggior parte» di essa è già trascorsa), perché la cosa essenziale già esiste, da sempre, come percorso del circolo che è stato già compiuto infinite vol-

te. Quando questo sapere incomincia, incomincia il «sì alla vita», cioè il «dionisiaco», il «tragico», che è insieme il pensiero dell'eterno ritorno – giacché il sì alla vita è la salvezza e l'amore del divenire della vita che richiedono l'inesistenza dell'eterno e di un passato eterno, e dunque richiedono che il divenire, procedendo in avanti, proceda a ritroso, in una circolazione infinita su se stesso. Nietzsche scrive appunto: «Io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso, – io, il maestro dell'eterno ritorno...» (*Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 5). E nella *Gaia scienza*, l'aforisma successivo al «Peso più grande» è intitolato «*Incipit tragoedia*»: Zarathustra *incomincia* a insegnare il dionisiaco e l'eterno ritorno. Il suo sapere e il suo insegnamento hanno un *incipit*.

Ma tutto questo richiede che non si dimentichi che il sole della conoscenza è qualcosa che risplende *di nuovo* a mezzodì e che il serpente dell'eternità s'inanella *di nuovo* alla luce del sole della conoscenza. Si è completamente fuori strada se si crede che sul fondamento dell'esperienza del divenire e della non contraddizione Nietzsche si limiti a fondare l'indipendenza del divenire dall'esperienza (dato che l'infinita circolarità del divenire non può appartenere all'esperienza del divenire). Quando il divenire produce la volontà creatrice di Zarathustra e la dottrina dell'eterno ritorno, produce il riconoscimento del proprio essere totalmente e da sempre voluto da tale volontà; ossia produce il riconoscimento della totale e sempiterna dominazione della volontà sul passato (oltre che sul presente e sul futuro). Giacché anche questa volontà e questa dottrina appartengono al circolo del divenire, e dunque non c'è un tempo in cui il divenire esista e circoli separatamente e indipendentemente dalla volontà creatrice e dal sole della conoscenza, come qualcosa di non ancora voluto da essa – e di non ancora conosciuto (OFN, V, II, fr. 11[157]). Il divenire è eternamente commisurato alla volontà creatrice (che si costituisce solo in relazione alla dottrina dell'eterno ritorno), ossia è eternamente voluto da essa – che dunque è necessario che dica: «Così volli che fosse! ... così voglio! Così vorrò!» («Della redenzione»).

D'altra parte, la volontà creatrice che appare nell'esperienza del divenire produce la totalità del tempo, perché se una parte del tempo fosse indipendente da essa il divenire non sarebbe circolare e il passato sarebbe un eterno che implicando l'impotenza della volontà implicherebbe la vanificazione del divenire. Ciò significa che, quando il divenire giunge a produrre la volontà creatrice, nel suo essere unita alla dottrina dell'eterno ritorno, il divenire non produce soltanto il *riconoscimento* del proprio esser totalmente voluto e prodotto dalla volontà creatrice che appare attualmente nell'esperienza, ossia il *riconoscimento* della totale dominazione della volontà sul passato e sulla totalità del tempo, ma giunge a produrre il suo stesso esser totalmente voluto, prodotto, dominato dalla volontà creatrice che appare attualmente, in quanto unita alla vera dottrina dell'eterno ritorno. A sua volta, il divenire che produce la volontà creatrice e la vera dottrina del divenire non è qualcosa che esista indipendentemente da tale volontà e dottrina, ma è già da sempre ad esse intrecciato.

D'altra parte, la potenza della volontà è fondamento dell'eterno ritorno, nel senso che la *conoscenza* della creatività della volontà è il fondamento della *conoscenza* dell'eterno ritorno: non nel senso che la potenza creatrice della volontà sia l'*esistenza* che sta al fondamento dell'*esistenza* dell'eterno ritorno. Infatti non può esistere una creatività del volere che non sia insieme eternamente ritornante con l'eterno ritorno di tutte le cose, e che in questo suo essere separata dall'eterno ritorno ne sia il «fondamento». Come si è detto, non può esistere un eterno ritorno che non sia totalmente voluto dalla volontà creatrice ed esista indipendentemente da essa.

Sul fondamento di un'esperienza del divenire, che è insieme esperienza della volontà creatrice, Nietzsche dimostra l'indipendenza del divenire da tale esperienza, nel senso che la volontà creatrice non è continuamente presente lungo l'intero percorso circolare del divenire. Ma proprio perché questo percorso è circolare esso include già da sempre, eternamente, la volontà che, alla luce della dottrina dell'eterno ritorno, è creatrice del

presente, del passato e del futuro. Dell'eternità Zarathustra dice: «Io ti amo, Eternità» («I sette sigilli»). Come assoluta creatività, il divenire è assolutamente imprevedibile, enigmatico, casuale – «la terra è un tavolo divino, fremente per nuove parole creatrici e per divini lanci di dadi» (*ibid.*, 3); ma il lancio di dadi fa esistere la coscienza del divenire e la «vera dottrina» in cui appare la necessità che il gioco casuale del divenire implichi la negazione di ogni eterno e dell'eternità del passato, e dunque l'eterno ritorno che lega tra loro tutte le cose in modo necessario, riscattandole da sempre dalla loro casualità. «Sono passati i tempi» dice Zarathustra «in cui potevano capitarmi eventi casuali; e che cosa *potrebbe* ormai capitarmi, che non fosse già mio!» («Il viandante»). L'«orrida casualità» con cui le cose si accumulano nel passato è l'orrida casualità del divenire, e la dottrina dell'eterno ritorno – inscindibile dalla volontà creatrice – è redenzione della casualità del passato perché è insieme la redenzione, già da sempre avvenuta e già da sempre circolante, della casualità del divenire. Il «Così volli che fosse! ... così voglio! Così vorrò!» è insieme un «io ti redensi, ti redimo, ti redimerò».

Tutto questo è già implicitamente presente nei capitoli «Sulle isole Beate» e «Della redenzione». Ma la lontananza dalle abitudini della tradizione è troppo profonda perché Zarathustra non senta il bisogno di portarne in piena luce i tratti, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra la libertà della volontà creatrice e il suo esser già stata da sempre presente nel circolo eterno e necessario dell'eterno ritorno. Ora Zarathustra dovrà vivere in modo esplicito la «più solitaria» delle sue «peregrinazioni», la sofferenza che lo porta all'«ultima vetta».

VI

ZARATHUSTRA E L'ETERNO RITORNO

I. UNA PRIMA FORMA DELLA FONDAZIONE DELL'ETERNO RITORNO

Nella «Visione e l'enigma» Zarathustra parla per la prima volta in modo esplicito dell'eterno ritorno di tutte le cose. Se, come accade, non si scorge il vincolo essenziale che unisce questo capitolo a «Sulle isole Beate» e a «Della redenzione», la «visione» di Zarathustra sull'eterno ritorno – il suo «pensiero abissale» – appare come una semplice fantasia, che tutt'al più può aspirare ad essere una «possibilità» o una «fede».

Ma il testo tien fermo quel vincolo essenziale. E lo mostra. Si tratta di scorderlo.

Nella prima parte del capitolo, Zarathustra porta sulle spalle lo «spirito di gravità», «metà nano; metà talpa». Tale spirito è appunto la volontà che ancora è imprigionata nel sentimento di impotenza verso il passato.

La seconda parte è divisa in due scene: nella prima il nano scende dalle spalle di Zarathustra e Zarathustra ha la visione dell'eterno ritorno; nella seconda scena la similitudine del pastore e del serpente ripropone il tema essenziale della «redenzione».

Ma a questo tema si riferisce anche il fatto che il nano *scenda* dalle spalle di Zarathustra; sì che le due scene mostrano entrambe il senso autentico della redenzione in quanto, da un lato, essa è prodotta dalla vera dottrina

dell'eterno ritorno, e dall'altro è prodotta dalla volontà creatrice – i due lati che richiedono ognuno la presenza dell'altro.

Nel presente capitolo si considerano la prima parte e la prima scena della seconda; in quello successivo la seconda scena.

Prima parte. Su per un «maligno» sentiero di montagna, «tra sfasciume di pietre», procede Zarathustra, «verso l'alto». Sulle sue spalle è seduto lo «spirito di gravità», metà nano e metà talpa. Quando la volontà non riesce a smuovere il macigno del «ciò che fu», «fa rotolare sassi piena di malumore» («Della redenzione») – i sassi dello spirito di vendetta. Quando scende dalle spalle di Zarathustra il nano si accoccola «su di un sasso».

Ma prima gli rivolge parole che mirano a ridurlo all'impotenza e allo scoramento. Zarathustra reagisce col «coraggio» – inteso non nel senso usuale, ma come forza che «ammazza anche la morte, perché dice: "Questo fu la vita? Orsù! Da capo!"». Il «coraggio» è cioè la volontà creatrice che, in quanto unita alla vera dottrina del divenire, vuole l'eterno ritorno. Poiché Zarathustra zittisce lo «spirito di gravità» col «coraggio», tale «spirito» è il sentimento di impotenza e di paura con cui la volontà avverte l'intoccabilità del passato. La «gravità», infatti, è la forza che attira verso il basso, verso l'«abisso» del passato, dove tutti gli eventi e tutte le azioni finiscono col *cadere*, «storpiandosi», giacché in essi, così definitivamente caduti, resta alterata, sfigurata, storpiata la loro disponibilità alla libertà creatrice della volontà. Il nano («storpio; storpiante») è «gocciante piombo nel cavo dell'orecchio» di Zarathustra («pensieri-gocce-di-piombo», *Bleitropfen-Gedanken*): il piombo a cui sono ridotte le cose dallo «spirito di gravità» – un «demonio», così lo chiama Zarathustra, che spinge in direzione opposta al demonio dell'aforisma 341 della *Gaia scienza*. Dice:

«Hai scagliato te stesso in alto, ma qualsiasi pietra scagliata deve – cadere! ... pietra lanciata da fionda, tu che

frantumi le stelle! Hai scagliato te stesso così in alto, – ma ogni pietra scagliata deve cadere!

«Condannato a te stesso, alla lapidazione di te stesso: o Zarathustra, è vero: tu scagliasti la pietra lontano, – ma essa ricadrà su di te!».

Per lo «spirito di gravità» la volontà creatrice di Zarathustra è da ultimo piombo e pietra, qualcosa che una volta compiuta deve cadere in basso, nel passato su cui la volontà non ha più alcuna potenza. Zarathustra è «condannato a se stesso» perché è condannato al macigno del suo passato, che non si lascia smuovere; e quindi, nell'accumularsi del suo passato, alla lapidazione di se stesso: la pietra che frantuma le stelle ricadrà «su di te»: la tua stessa azione colpirà la tua pretesa di sottrarla al passato.

Seconda parte. Zarathustra reagisce col «coraggio» che al «così fu» contrappone l'eterno ritorno: «Questo fu la vita? Orsù! Da capo!». Il «coraggio» è la volontà creatrice che, negando ogni eterno e dunque anche l'eternità del passato sancita dalla morte, avverte la propria potenza sul passato, e la necessità che il proprio andare in avanti sia un andare a ritroso, e dunque la circolarità del divenire – che «ammazza anche la morte», perché dopo ogni morte tutto ritorna, «da capo». Questo significato complesso del «coraggio», introdotto nella prima parte del capitolo, è reso esplicito da Zarathustra nelle due scene della seconda parte.

«Alt, nano! dissi. O io! O tu! Ma di noi due il più forte son io –: tu non conosci il mio pensiero abissale [*abgründlicher Gedanke*]! Questo – tu non potresti sopportarlo!».

Zarathustra ferma il pensiero dello «spirito di gravità», dopo aver sentito le gocce di piombo delle sue parole nel cavo dell'orecchio. Ormai non procede più a fatica su per il sentiero «maligno», portando sulle spalle il peso della gravità, il sentimento di impotenza verso il passato, per il quale la sua volontà, «di per sé, è ancora imprigionata». Zarathustra sta ripetendo cioè il percorso della *redenzione*, portando al compimento la trasparenza del suo significato. Tra poco lo ripeterà una

terza volta, nella scena del pastore e del serpente, nella forma più angosciante della sofferenza. Sta ripetendo quel percorso, perché nel capitolo «Della redenzione» la redenzione è *già* avvenuta: essa consiste nel «trasformare ogni 'così fu' in un 'così volli che fosse!'», «ricomponendo in uno» i frammenti e le membra di «coloro che sono passati» e di tutti gli eventi, i quali sono stati «storpiati» perché cadono a caso nel passato e la loro disponibilità alla volontà è sfigurata dal loro irrigidirsi in un «così fu» definitivo.

Dicendo «Alt!» al nano, Zarathustra ripercorre il sentiero della redenzione. Ma ora dice di essere «più forte» dello «spirito di gravità», perché quest'ultimo *non conosce* (*du kennst ... nicht*) il «pensiero abissale»; il pensiero dell'eterno ritorno, che appena prima egli ha identificato al «coraggio» con cui egli *vuole* «da capo» (*Noch Ein Mal!*) la vita. Zarathustra vuole l'eterno ritorno perché *conosce* il «pensiero abissale»; e conosce questo pensiero perché *vuole* che tutto ritorni. Il suo «coraggio» sta in questo intreccio. E anche la sua «forza» – che non è semplicemente «superiore» a quella del nano («Ma di noi due il più forte son io»), ma è estrema, invincibile, perché è la forza di una volontà che è insieme la necessità indicata dal «pensiero abissale».

Appunto per questo lo «spirito di gravità» non può «sopportare» il pensiero abissale e ne è vinto:

«Il nano infatti mi saltò giù dalle spalle, incuriosito! Si accoccolò davanti a me, su di un sasso. Ma, proprio dove ci eravamo fermati, era una porta carraia».

Se lo «spirito di gravità» capisse il pensiero abissale ne resterebbe annientato; cioè non può capirlo e sopportarlo; e udendone la voce non può che esserne «incuriosito». Ma, intanto, l'intreccio tra il pensiero abissale e la volontà che il divenire sia un circolo ha assunto una forma sensibile – la forma della porta carraia. Zarathustra la descrive al nano non per condurlo all'interno del pensiero abissale, ma per mostrare a se stesso l'altezza di tale pensiero rispetto alla bassura in cui il nano si trova.

Dopo che il nano gli è sceso dalle spalle Zarathustra afferma:

1) che la via in avanti e la via all'indietro del tempo e della volontà, che si *scontrano* nell'«attimo» della porta carraia, durano «un'eternità» (*eine Ewigkeit*);

2) che queste due vie non «si contraddicono in eterno» (*ewig widersprechen*) e non divergono all'infinito, ma a un certo punto si *incontrano* e formano un circolo – sì che anche quello che si produce nell'«attimo» della porta carraia non è uno scontro, ma un incontro;

3) che le due vie non formano due eternità, ma un'unica eternità, e cioè che il circolo del divenire ritorna eternamente su se stesso. (Il testo verrà riportato qui avanti).

Innanzitutto, perché le due vie durano un'«eternità» – cioè non hanno una «fine»? Il passato che appare nell'evidenza del divenire a un certo punto si arresta nella nebbia; e del futuro non appare nulla (appaiono le speranze, i timori, le previsioni, ma il loro contenuto rimane un enigma). Appunto per questo «nessuno ha mai percorso fino alla fine» i due sentieri: essi sporgono cioè al di là di quanto di essi si riesce a sperimentare.

Si indichi ora *un primo modo* (*a*) di rendere espliciti questi tre passi fondamentali della dottrina dell'eterno ritorno, tenendo d'occhio il rapporto tra l'affermazione dell'eternità delle due vie – la via del passato e la via del futuro, il fondamento di tale affermazione e il loro curvarsi nell'eterno ritorno.

a) Zarathustra ha *già* mostrato, nei suoi precedenti discorsi, che l'evidenza del divenire sta al fondamento della negazione di ogni eterno e dunque anche dell'eternità del passato. Risentiamo.

Se il passato fosse imm modificabile, se la volontà non potesse smuoverlo, la volontà non sarebbe creatrice, non sarebbe ciò che invece essa evidentemente è, e il suo procedere sarebbe legato al macigno del «così fu», che predeterminerebbe e vanificherebbe ogni innovazione, ogni creatività del volere. Dunque è necessario che la volontà abbia la potenza di volere il passato, di tenerlo sotto il proprio dominio. Dunque è necessario che il volere che appare, e che appare come volontà che vuole il futuro,

sia insieme un volere il passato. Ma questo non è contraddittorio solo se il cammino del divenire è un circolo; cioè solo se il procedere in avanti è insieme un ritornare indietro *che si congiunge* col cammino in avanti.

Ora, il circolo può chiudersi solo se la via in avanti *non* è un percorso infinito. Il percorso infinito differisce all'infinito la chiusura del circolo; e pertanto, nel differimento indefinito di tale chiusura, la via in avanti *non* è insieme una via all'indietro; la volontà non è insieme un volere in avanti e a ritroso; quindi il passato rimane al di fuori del dominio della volontà; rimane qualcosa che la volontà non può smuovere; rimane un eterno.

Dunque è necessario che il circolo si chiuda e che la via in avanti *non* sia un percorso infinito – e che nemmeno la via all'indietro lo sia (perché anche qui, se lo fosse, il circolo non si sarebbe mai potuto chiudere e il passato resterebbe un eterno). Il circolo compie un percorso *finito*, tale cioè che, dopo un certo *numero finito* di configurazioni del mondo, si ricostituisce la configurazione che sta all'inizio di questa sequenza finita di configurazioni. Né il circolo può chiudersi in un punto intermedio del passato, perché il tratto del passato che resterebbe tagliato fuori dal circolo permanerebbe come un che di eterno. Né è possibile una molteplicità di circoli che si differenzino per la diversità delle sequenze finite di configurazioni, perché i circoli passati costituirebbero daccapo un passato immodificabile ed eterno.

Le categorie di «circolo», «finito», «infinito», «numero» non hanno qui un carattere scientifico: sono innanzitutto categorie essenzialmente ontologiche, ossia appartengono all'essenza dell'ente in quanto diveniente. (E d'altra parte esse stanno al fondamento di ciò che la scienza intende con queste parole). Ognuna di esse è una determinazione senza di cui l'evidenza del divenire non potrebbe essere pensata.

Appare inoltre, da quanto si è detto, che per affermare la finitezza del percorso circolare è sufficiente (oltre alla negazione di ogni eterno metafisico-morale) il concetto di circolo, continuamente presente nello *Zarathustra*, ossia non è necessario postulare che la totalità del-

l'ente sia una «quantità di energia fissa e bronzea» (OFN, VII, III, fr. 38[12]) – secondo quanto invece Heidegger propone nella sua interpretazione.

Ma necessario è non solo che il circolo si chiuda, ma anche che esso ritorni eternamente su di sé – sì che, *in quanto circolazione infinita*, i percorsi delle due vie *non sono più finiti*, e ognuna delle due vie «dura un'eternità», nel senso che l'eternità delle due vie è l'unica eternità del ritorno infinito. Infatti, se il divenire percorresse il circolo una sola volta o un numero finito di volte, quando il circolo si chiudesse definitivamente il divenire sarebbe annientato, e con questo annientamento o ogni ente sarebbe annientato e il tutto diverrebbe un passato, oppure rimarrebbe, eterna e immutabile, quella configurazione del mondo che costituisce il punto di chiusura definitiva del circolo.

Ma in entrambi i casi il divenire diverrebbe un eterno, perché se insieme al divenire fosse annientato ogni ente e la totalità dell'ente diventasse un passato, la totalità passata dell'ente sarebbe il più radicale dei «così fu», il più compiuto degli eterni. (E la totalità *passata* dell'ente sarebbe il più compiuto degli eterni, nel suo essere, insieme, la nullità della totalità dell'ente: il suo eterno essere ciò che essa è stata è insieme il suo esser divenuta nulla in eterno). Ma proprio perché l'evidenza del divenire implica necessariamente la negazione di ogni eterno, essa implica necessariamente anche la negazione di ogni eterno *futuro*, ossia di ogni scopo ultimo del divenire, che sarebbe lo *scopo eterno* a cui il divenire è coordinato e al cui ordinamento esso è necessariamente sottoposto.

Anche lo scopo eterno – lo stato finale in cui sbocca il divenire e che resta in eterno questo sbocco, e che dall'eternità è destinato a restare in eterno questo sbocco –, come il passato immodificabile, è un dio che rende impossibile ciò che peraltro è evidente, cioè l'innovazione creatrice del divenire. Anche lo scopo eterno, come il passato immodificabile e come ogni dio, assimila a sé la differenza e la novità del divenire, identifica i differenti. Se nella chiusura definitiva del circolo l'ente diventa un passato inamovibile ed eterno, questo passato è il futuro inamovibile ed eterno della totalità del divenire, ed è in

quanto tale passato è siffatto futuro che esso è l'eterno e l'immutabile che rende impossibile il divenire.

Dunque è necessario che il divenire non si muova in circolo una sola volta o un numero finito di volte; ossia è necessario che il circolo non si chiuda mai definitivamente e che tutto – ossia il numero o insieme finito delle configurazioni del mondo – ritorni eternamente.

Ed è necessario anche che il circolo, ritornando su di sé, non ometta mai alcuna configurazione del mondo, non lo configuri diversamente e non segua una diversa disposizione nella sequenza delle configurazioni, perché, daccapo, la configurazione e la disposizione di configurazioni che verrebbero tralasciate costituirebbero un passato eterno che renderebbe impossibile la creatività e casualità del divenire.

Le due vie della porta carraia sono eterne perché formano l'unica eternità dell'eterno ritorno; cioè non sono due vie, ma una sola, la via circolare. Esse sembrano due vie che «si contraddicono a vicenda», e che perpetuano «in eterno» il loro contraddirsi – onde l'andare all'indietro *non* è in assoluto l'andare in avanti –, quando sono pensate nella prospettiva dell'impotenza della volontà verso il passato.

La sequenza dimostrativa qui sopra condotta è lo sviluppo necessario dell'impossibilità che la volontà creatrice sia impotente rispetto al passato; ma non è certamente presente *in questa forma* nel testo dello *Zarathustra*; né potrebbe esserlo, data la forma linguistica dell'opera (che peraltro intende «dimostrare» l'eterno ritorno, come appare ad esempio da un abbozzo che Nietzsche stende nell'inverno 1883-1884, mentre sta componendo la terza parte dello *Zarathustra*: «L'ETERNO RITORNO. *Un libro profetico*. 1) Esposizione della dottrina e delle sue premesse e conseguenze *teoretiche*. 2) Dimostrazione della dottrina», OFN, VII, 1/2, fr. 24[4]). E tuttavia gli elementi che compongono la sequenza dimostrativa qui sopra indicata sono tutti presenti, con un diverso grado di esplicitezza, nelle parole di Zarathustra.

Qui limitiamoci a rilevare che Nietzsche ha mostrato continuamente l'impossibilità che il divenire abbia uno scopo perché tale scopo sarebbe un eterno, un dio eterno. Ma è decisivo, per la comprensione della «Visione e l'enigma», che questa indicazione di Nietzsche sia presente nello *Zarathustra*, nel secondo capitolo successivo, intitolato «Prima che il sole ascenda»:

«'Per caso' [*Von Ohngefähr*] – questa è la più antica nobiltà del mondo, che io ho restituito a tutte le cose, io le ho redente dall'asservimento allo scopo [*ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke*],

perché le ha redente dall'asservimento all'eterno. È perché tutto ritorna eternamente che le cose non hanno scopo; ed è perché esse non possono avere uno scopo – è perché non può esistere quell'eterno che è il loro scopo ultimo – che tutto ritorna eternamente. Se il ritorno fosse una circolazione *finita* il divenire avrebbe come ultimo scopo quell'eterno che è costituito dalle cose nel loro esser definitivamente passate – ossia quell'eterno che è la loro nullità.

Al «cielo» – a cui Zarathustra identifica il proprio pensiero e la propria volontà, perché lui e il cielo sono «l'immenso illimitato 'dire sì e amen'» alle cose, col quale esse «son benedette alla sorgente dell'eterno», ossia alla sorgente dell'eternità dell'eterno ritorno – Zarathustra dice: «che tu sia per me la pista da ballo di casi divini, che tu sia per me il tavolo degli dèi per dadi divini e per divini giocatori!» (*loc. cit.*), nell'assoluta mancanza di scopo che è propria del gioco divino. «L'immenso e illimitato 'dire sì e amen'» alle cose è l'immensa e illimitata assenza dello scopo ultimo e eterno, la «celeste necessità, che costringe anche la casualità a danzare in un girotondo di stelle» («I sette sigilli», 3). È necessario che il caso ritorni eternamente nel girotondo stellare. Mancanza di scopo e di senso per tutta l'eternità.

Il capitolo «Prima che il sole ascenda» indica dunque il fondamento ultimo dell'affermazione che il circolo del divenire è un ritornare *eternamente* su di sé. Tale fondamento è appunto l'impossibilità di quell'eterno che è lo scopo (e l'inizio) del divenire, il fondamento dell'affer-

mazione che il divenire è un *circolo* è invece contenuto, come stiamo ripetendo, nel capitolo «Della redenzione».

Alla porta carraia i due sentieri «si contraddicono a vicenda ... sbattono la testa l'un contro l'altro» («La visione e l'enigma», 2), appaiono come procedenti in direzioni contrarie. Ma l'andare verso il futuro più prossimo è l'andare verso il passato più remoto; l'andare verso il passato più prossimo è l'andare verso il futuro più remoto; pertanto non solo non si può dire che «questi sentieri si contraddicano in eterno» (*loc. cit.*), ma nemmeno che si contraddicano in un punto qualsiasi. Quando lo si comprende e la volontà creatrice è capace di volere a ritroso, l'attimo della porta carraia diventa «l'attimo immane» di chi, nell'aforisma 341 della *Gaia scienza*, sa scorgere la divinità della voce del demone che annuncia l'eterno ritorno.

L'andamento essenziale della ricostruzione qui sopra indicata (*a*) – che è un primo modo di rendere esplicito ciò che il testo dello *Zarathustra* presenta nel suo insieme relativamente alla fondazione dell'eterno ritorno – è dunque il seguente: il divenire è circolo; il circolo ritorna eternamente su di sé; dunque le due vie sono eterne perché sono la stessa via eternamente circolante in sé. L'eterno ritorno è il fondamento dell'affermazione dell'eternità delle due vie; ossia tale affermazione è *conseguenza* dell'affermazione dell'eterno ritorno.

2. LA FONDAZIONE DELL'ETERNO RITORNO NELLE PAROLE DI ZARATHUSTRA

b) Ma nella prima scena della seconda parte della «Visione e l'enigma» è presente un andamento fondativo diverso, altrettanto radicale e anzi più lineare di quello indicato nel punto *a* (par. 1). L'eternità delle due vie che «si contraddicono a vicenda» è infatti affermata senza fare ricorso all'eternità del circolo; mentre l'eternità del circolo si presenta come *conseguenza* di quell'affermazione.

Su che cosa si basa, allora, l'affermazione che le due vie sono due eternità, la quale sembra presentarsi come un'affermazione immediatamente evidente, ma che tale non può essere, riferendosi essa a una dimensione (la durata eterna) che trascende il piano fenomenologico, e non essendo nemmeno una tautologia?

A questa domanda si può rispondere, certo, rendendo esplicito nel modo qui sopra indicato (par. 1, *a*) il discorso di Zarathustra, cioè rilevando che l'eternità del ritorno è il fondamento dell'eternità delle due vie, che si riducono così a un'unica eternità. Ma ora il testo invita a volgersi in un'altra direzione.

Nella prima scena della seconda parte della «Visione e l'enigma», comunque, Zarathustra non tratta come evidenza immediata ciò che non lo è, ma, semplicemente, *sottintende* la mediazione. Si potrebbe dire che agisce, qui e altrove, e di frequente, come i marinai a cui si rivolge: «voi non volete con mano codarda seguir tentoni un filo; e dove siete in grado di *indovinare* vi è in odio il *dedurre* [*erschliessen*]» (*ibid.*, 1). Ma Zarathustra, nelle isole Beate, sa di aver «ben dedotto» (*Wohl zog ich den Schluss*) l'impossibilità di ogni dio, e quindi l'insofferenza per la deduzione riguarda il processo in cui il filo del pensiero è seguito «tentoni», al di fuori della luce del pensiero. Si può anche rilevare che Zarathustra parla agli audaci che per la prima volta si pongono in ascolto del pensiero abissale («A voi, temerari della ricerca e del tentativo, e a chiunque si sia mai imbarcato con ingegnose vele su mari terribili», *loc. cit.*), ai quali è opportuno presentare la «visione» in forma di «enigma», che va «indovinato» – sebbene non con un atto arbitrario della fantasia – al di fuori delle procedure canoniche della dimostrazione, conformemente al linguaggio di tutto lo *Zarathustra*. Ma è proprio vero che il suo linguaggio procede qui al di fuori del rigore dimostrativo e che è necessario ricomporlo e magari integrarlo all'interno di un nuovo ordine concettuale, rispettoso delle forme canoniche dell'argomentare?

Il testo dice:

1) «Guarda questa porta carraia! Nano! continui: essa ha due volti [*zwei Gesichter*]. Due sentieri convengono

qui [*kommen hier zusammen*]: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

«Questa lunga via fino alla porta e all'indietro [la via su cui Zarathustra si trova ad aver camminato]: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti – è un'altra eternità [la via del passato e la via del futuro].

«Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: 'attimo'».

2) «Ma, chi ne percorresse uno dei due – sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?».

3) «Guarda, continui, questo attimo! Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia *all'indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità.

«Ognuna delle cose che *possono* camminare, non è forse necessario che abbia già percorso una volta questa via? Non è forse necessario che ognuna delle cose che *possono* accadere, sia già accaduta, fatta, trascorsa una volta? [*Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?*].

«E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non è necessario [*Muss ... nicht*] che anche questa porta carraia sia già stata [*schon – dagewesen sein*]?»

«E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* – anche se stesso?»

«Infatti, ognuna delle cose che *possono* [*kann*] camminare: anche in questa lunga via *al di fuori* – è necessario [*muss*] che cammini ancora una volta!»

«E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non è necessario che tutti noi si sia già stati un'altra volta [*müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein*]?»

«– e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuo-

ri, davanti a noi, in questa lunga orrida via – non è necessario per noi ritornare in eterno [*müssen wir nicht ewig wiederkommen*]?».

I tre punti in cui abbiamo suddiviso il testo corrispondono ai tre punti indicati nel paragrafo precedente. Nel primo punto Zarathustra afferma che sia la via del passato, sia quella del futuro «durano un'eternità», «sono un'eternità». Ciò significa che non c'è un punto a cui si arrestino. Andando indietro nel passato non ci si imbatte in un inizio, e andando in avanti non ci si imbatte in una fine. Nel secondo punto afferma che le due vie non si contraddicono in eterno e che «il tempo stesso è un circolo». Quest'ultima affermazione è pronunciata dal nano, a cui Zarathustra rimprovera di «prendere la cosa troppo alla leggera»; non perché tale affermazione sia falsa, ma perché non può essere pronunciata dallo «spirito di gravità», che non la può comprendere. Il secondo punto del discorso richiama un tratto della fondazione dell'eterno ritorno che Zarathustra ha già percorso: il divenire è un circolo. È sul fondamento di questo tratto che egli può affermare l'eternità delle due vie.

Che il divenire sia circolo e che dunque i due sentieri non si contraddicano in eterno è stato infatti già messo in luce nel capitolo «Della redenzione» (la volontà non può essere impotente rispetto al passato; dunque il suo volere in avanti è un ritornare indietro, un volere a ritroso; dunque il divenire è circolo – o, in generale: il divenire implica la negazione di un passato eterno; dunque il divenire, andando in avanti, investe il passato, se ne riappropria; dunque il divenire è circolo). Anche il «coraggio» di Zarathustra ripropone questo risultato («Questo fu la vita? Orsù! Da capo!», «La visione e l'enigma», 1).

Ma se il divenire è circolo, non ha un inizio. Ogni punto del circolo può essere l'inizio; dunque nessun punto può essere l'inizio che esclude ogni altro inizio. Il circolo del divenire non può incominciare (incominciare è avere uno stato iniziale che ha escluso tutti gli altri stati iniziali); è senza inizio; *cioè* (e questo è il terzo punto sviluppato nel testo qui sopra riportato) ha una durata eterna, è un circolare infinito, eterno ritorno.

L'inizio è come lo scopo. Poiché il divenire è circolo, non ha scopo. Ogni punto del circolo può essere lo scopo del circolo; dunque nessun punto può essere lo scopo ultimo, lo scopo che esclude ogni altro scopo. Il circolo del divenire non può avere uno stato finale in cui abbia ad arrestarsi e che escluda ogni altro stato finale: è senza scopo; cioè ha una durata eterna, è un circolare infinito, eterno ritorno.

Che il circolo del divenire non abbia né inizio né scopo significa che la via all'indietro e la via in avanti sono eterne. Su questa eternità si fonda l'affermazione dell'eterno ritorno. L'eterno ritorno è l'eternità unica delle due vie eterne.

La sequenza dimostrativa ora indicata è del tutto esplicita nel discorso di Zarathustra: il divenire è circolo, ossia non ha inizio né fine – né origine né scopo –; dunque il circolo del divenire è l'eterno ritorno di tutte le cose.

L'esclusione dell'inizio e dello scopo è conseguenza dell'affermazione del carattere circolare del divenire. D'altra parte, che il divenire non proceda da uno stato iniziale e non si arresti a uno stato finale *significa* che non procede da qualcosa e non si arresta in qualcosa che si sottrae al divenire ed è dunque (anche qualora sia il nulla) un immutabile e un eterno da cui il divenire non può prescindere e che pertanto vanifica l'innovazione in cui il divenire consiste. E viceversa, che l'inizio e il fine del divenire siano degli immutabili, e che quindi debbano essere negati, lo si può affermare – lo si è già rilevato – anche indipendentemente dall'affermazione del carattere circolare del divenire. È quindi possibile assumere l'esclusione dell'inizio e dello scopo come conseguenza del carattere circolare del divenire, e, viceversa, assumere questo carattere come conseguenza dell'esclusione dell'inizio e dello scopo. Il discorso di Zarathustra si muove lungo entrambi i versanti. Da un lato egli pone l'esclusione dell'inizio e dello scopo come conseguenza del carattere circolare del divenire; dall'altro vede il carattere divino dell'inizio e dello scopo, sì che la morte di Dio è morte di ogni principio e di ogni scopo. Il mondo è «senza principio e senza fine», annoterà Nietzsche, po-

co dopo aver ultimato lo *Zarathustra* (OFN, VII, III, fr. 38[12]); e pertanto il divenire è un circolo, ed è l'eterno ritorno di tutte le cose.

Si osservi infine che il concetto stesso di circolo del divenire implica *come tale* – e dunque indipendentemente dal ricorso all'esclusione dello scopo e dell'inizio – che il divenire sia eterno ritorno degli stati che costituiscono il circolo. Infatti, se si suppone che il circolo del divenire incominci da un certo stato, tale circolo si chiude solo se il divenire produce di nuovo *quello stesso* stato. Ma se il divenire, riproducendo tale stato si arrestasse, non riprodurrebbe *quello stesso* stato, perché tale stato è un passare in un altro stato, e non quel *non* passare in un altro stato, che si costituirebbe se il circolo si arrestasse nello stato da cui è incominciato. Dunque il circolo si perpetua proprio perché è un ritornare su se stesso; dunque il suo perpetuarsi non può mai arrestarsi, ossia esso circola infinitamente su se stesso, è eterno ritorno di tutti gli stati che lo costituiscono. Ma, con questo, si è detto anche che il circolo del divenire non può incominciare da un certo stato, perché uno stato iniziale (che non può avere altri stati prima di sé) non può essere *quello stesso* stato a cui il circolo perviene chiudendosi, che è un risultato (cioè ha altri stati prima di sé). Propriamente, il circolo non si chiude, perché non si è mai trovato in una situazione in cui non fosse già chiuso. Nietzsche mostra esplicitamente che il divenire è circolo. Che poi nel suo discorso ci sia la tendenza ad affermare che *per ciò stesso* il divenire è l'eterno ritorno di tutte le cose può essere un sintomo, oltre che della sua insofferenza per il «dedurre» «con mano codarda», del fatto che egli si sia reso conto che il concetto stesso di circolo del divenire implica, nel modo ora indicato, l'eterno ritorno di tutte le cose.

Ritornando ora a ciò che il testo afferma nella prima delle proposizioni riportate nel punto 3) – «Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia *all'indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità» –, va rilevato che questa affermazione – dopo l'affermazione

che i due sentieri non si contraddicono in eterno, e dunque formano un circolo – non è più la semplice ripetizione che le due vie sono eterne, ma è l'affermazione dell'eternità del ritornare su di sé da parte del circolo del divenire – un'affermazione che dunque si presenta come *conseguenza* e non come fondamento dell'eternità delle due vie (a differenza di quanto accade nell'esplicazione del testo sviluppata nel punto *a* del paragrafo 1).

3. UN'ALTRA FORMA DELLA FONDAZIONE DELL'ETERNO RITORNO NELLE PAROLE DI ZARATHUSTRA

c) Zarathustra ha mostrato, in questo testo della «Visione e l'enigma», che poiché il divenire è circolo, non ha inizio e non ha scopo, e dunque è un circolo eterno. Ma il testo può anche voler dire che poiché il divenire non ha inizio e non ha scopo, il divenire è infinito («dura un'eternità»), dunque è un circolo, e dunque è un circolo eterno. Nel primo caso il testo pone come premessa dell'eternità del circolo l'esistenza del circolo, come essa è fondata nel capitolo «Della redenzione» – e la negazione che le due vie si contraddicano in eterno avrebbe appunto il compito di richiamare quella fondazione. Nel secondo caso il testo mette tra parentesi tale fondazione e indica un nuovo fondamento dell'affermazione che il divenire è circolo ed è circolo eterno. In entrambi i casi funge da medio la negazione che il divenire abbia un inizio e una fine assoluti – negazione a sua volta fondata sulla negazione di ogni eterno (e quindi sulla negazione dell'eternità immodificabile del passato).

Infatti – per quanto riguarda il secondo dei due casi ora indicati – l'inizio e lo scopo che, escludendo ogni altro inizio e scopo, sono degli eterni (rendendo pertanto impossibile il divenire), sono tali non solo in relazione al divenire in quanto circolo, ma anche e innanzitutto in relazione al divenire *in quanto divenire*. Come tale, il divenire non può avere un inizio (della via all'indietro) e

uno scopo (della via in avanti). Dunque il divenire è infinito, eterno (l'eternità senza di cui il divenire non sarebbe tale). Questo capoverso rende esplicito quanto viene affermato nelle prime due proposizioni del punto 1 del testo sopra riportato (par. 2).

Ma il divenire non può essere un infinito e un eterno che non ritorni su se stesso, perché, se così fosse (e le sue due vie si contraddicessero in eterno), il passato resterebbe un eterno immodificabile che renderebbe impossibile il divenire. L'infinità e eternità del divenire è l'infinità e eternità *del circolo* del divenire. (Un circolo che deve essersi già chiuso, perché se in un percorso infinito il circolo non fosse ancora chiuso il suo chiudersi sarebbe impossibile, e il passato rimarrebbe daccapo un eterno immodificabile che rende impossibile il divenire. E il circolo deve essersi già chiuso anche perché altrimenti – e più direttamente – sussisterebbe ancora un passato eterno e la chiusura del circolo sarebbe a sua volta uno scopo eterno del divenire). Questo capoverso rende esplicito il punto 2 del testo sopra riportato (par. 2).

Ma se il divenire infinito è circolo, il divenire è un infinito ed eterno ritorno su di sé. Ossia il circolo non si chiude una volta soltanto o un numero finito di volte, perché il circolo *si chiude* solo se il suo percorso è *finito*, e cioè solo se esso, pur non avendo né inizio né scopo (ed essendo pertanto infinito, ossia una successione *infinita* di stati), è la successione infinita di un numero *finito* di stati; sì che l'infinità del circolo consiste nel ripercorrere *all'infinito* il percorso *finito* del circolo. E l'eternità del ritorno è l'eternità delle due vie della porta carraia. Questo capoverso rende esplicito il punto 3 del testo sopra riportato (par. 2).

Nel punto 2 Zarathustra ha affermato che le due vie non si contraddicono in eterno, e dunque sono un circolo. Pertanto quando, nella prima proposizione del punto 3, afferma che dall'attimo della porta carraia «comincia *all'indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità», si può ritenere che egli – come già abbiamo rilevato alla fine del paragrafo 2 – non sta ripetendo che le due vie sono eterne, ma che il circolo del divenire è eterno e infinito.

Su questa base il testo dice, di ognuna delle cose che hanno il potere (*kann*) di «andare» (*laufen*) lungo l'eterna e infinita via «all'indietro», che è necessario (*muss*) che essa abbia «già percorso una volta questa via».

Ma le cose che hanno questo potere non lo hanno in virtù di una legge eterna che prescriva il loro accadere e vanifichi la casualità del divenire. E non sono nemmeno dei puri possibili, perché nel testo non è presente alcuna preoccupazione di mostrare per quale motivo è necessario che una cosa possibile accada. Le cose che hanno il potere di accadere sono le cose che *effettivamente* accadono, e che proprio per questo hanno il potere di andare lungo la via all'indietro, cioè lungo la via del passato. Sono «in potenza» (nel senso aristotelico) un passato. Ogni cosa che accade in un punto qualsiasi *del circolo* del divenire e ha quel potere, è necessario che abbia già percorso una volta la via del passato, ossia è necessario che in questa via tale cosa sia «già accaduta, fatta, trascorsa una volta» (*schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen*).

Se la prima proposizione del punto 3 del testo (riportato nel paragrafo 2) non è, come abbiamo interpretato, la semplice ripetizione o la ripresa della seconda proposizione del punto 2 e cioè dell'affermazione che ognuna delle due vie è una eternità, ma è l'affermazione che il *circolo* del divenire (affermato nel punto 2) è *eterno* e infinito, allora l'affermazione che ogni cosa che accade (avendo pertanto la potenza di divenire un passato) è già accaduta nel passato significa che ognuna di tali cose è già accaduta nel passato infinite altre volte – giacché il circolo ritorna eternamente e infinitamente su di sé. «Tutto è già esistito» – anche l'attimo della porta carraia. E tutto è già esistito infinite altre volte.

D'altra parte, se il testo ha la forza di far interpretare in questo modo la prima proposizione del punto 3, si può anche interpretare il testo in modo tale che questa proposizione non sia l'affermazione dell'eternità del circolo, ma sia, appunto, la *ripresa* della seconda proposizione del punto 2; e propriamente di una parte di essa,

giacché nella seconda proposizione del punto 2 si afferma l'eternità delle *due* vie, mentre nella prima proposizione del punto 3 ci si limita ad affermare l'eternità della via all'indietro, e solo successivamente, nella terza proposizione del punto 3, si prende in considerazione la via «al di fuori» della porta carraia, cioè la via del futuro. Che il testo abbia l'intenzione di scandire in questo modo la considerazione della circolarità delle due vie riceve una conferma dal fatto che le due circolarità si ripresentano rispettivamente nella penultima e nell'ultima proposizione del punto 3, e che solo in quest'ultima il testo che stiamo considerando nomina esplicitamente la necessità di «ritornare in eterno». Se questo è il significato del testo, allora è con la quarta proposizione del punto 3 che Zarathustra intende presentare l'infinità e eternità del circolo del divenire (che peraltro è la conseguenza implicita dell'affermazione che ciò che ha la potenza di accadere è necessario che sia già accaduto in passato):

«E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra [*fest alle Dinge verknotet*], in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* – anche se stesso?».

Il modo in cui è evidenziato il «dunque» fa comprendere la particolare importanza che il testo attribuisce a questo passaggio. Infatti, se l'attimo della porta carraia deve essere già esistito in passato, e traendo dietro di sé tutte le cose è necessario che si tragga dietro anche *se stesso*, allora ciò che esso si trae dietro è *se stesso* solo se ciò che è tratto è a sua volta un trarsi dietro se stesso. *Et in indefinitum*. Il circolo è un eterno ritorno.

Si può osservare che il concetto del saldo annodarsi di tutte le cose tra loro è sovrabbondante ai fini di questa conclusione, perché, per ottenerla, è sufficiente rilevare che se l'attimo deve essere già esistito in passato (perché quest'attimo è una delle cose che «possono accadere», ossia è una cosa che accade, e anzi è la forma attuale dell'accadere), allora ciò che è esistito in passato è proprio

questo attimo (è *esso stesso*) solo se l'attimo passato ha a sua volta la proprietà di essere già esistito in passato – *et in indefinitum*. Ma questo punto del testo (che peraltro non perde di vista la ricorsività del «se stesso») vuol mostrare che, proprio perché il divenire è circolo, non solo tutto ritorna, ma tutto ritorna nello stesso ordine in cui è accaduto.

Si andrebbe però fuori strada se si intendesse in modo metafisico-epistemico la connessione necessaria tra tutte le cose, a cui Zarathustra qui si riferisce. Tutto accade «per caso» (*von Ohngefähr*). Poiché non esiste alcun eterno non esiste nemmeno alcuna legge eterna dell'ordine del divenire. Ciò che incomincia esce dal nulla; dunque *non può avere alcun legame* con ciò che già esiste e con ciò da cui esso è seguito. Ogni ente è casuale rispetto a ogni altro. Qualcosa di assolutamente imprevedibile, un enigma. Non può esistere alcun ordine necessario – epistemico-metafisico – che annodi tra loro gli eventi. («Il tuo piede stesso ha cancellato dietro di te il sentiero, sul quale sta scritto: impossibilità», *Così parlò Zarathustra*, «Il viandante»). Ma proprio per questa assenza di ogni legame necessario tra gli enti, il divenire non può nemmeno legarsi a un passato imm modificabile. Dunque il divenire è circolo. Dunque è eterno ritorno. E nell'eterno ritorno è *necessario* che ogni ente, uscendo dal nulla, si ripresenti *nello stesso ordine* in cui di fatto esso è *casualmente* accaduto, ossia come quell'ente che è preceduto in un certo ordine da certi altri enti, e che da certi altri enti è seguito in un certo ordine che, nel circolo, finisce con l'essere, necessariamente, lo stesso ordine di quello casualmente prodottosi (che peraltro non può mai essere l'accadimento originario, iniziale, la «prima volta» dell'accadere). Questa necessità non epistemica è ciò che rende possibile la «redenzione» del passato, in cui si accumulano casualmente le cose che accadono, e cioè che consente a Zarathustra di ricomporre «in uno ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità» (*ich in Eins ... zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall*, «Della redenzione»). Il culmine della casualità è il necessario annodar-

si di tutte le cose tra loro nel circolo eternamente ritornante del divenire: la «celestes necessità, che» dice Zarathustra «costringe anche la casualità a danzare in un girotondo di stelle» (*von jener himmlischen Noth, die noch Zufälle zwingt*, «I sette sigilli», 3).

Poiché è necessario che l'attimo della porta carraia sia già stato una volta in passato, e poiché tutte le cose sono saldamente annodate tra loro, l'attimo, nel suo dover essere qualcosa che è già stato, «trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire», rendendole anch'esse, e nell'ordine in cui di fatto e casualmente si sono presentate, qualcosa che è già stato. Giacché ognuna delle cose che possono accadere lungo il circolo, «ognuna delle cose che *possono* camminare: è *necessario* che anche in questa lunga via *al di fuori* abbia a camminare ancora una volta!» («La visione e l'enigma», 2). Ora il testo parla della «via al di fuori», cioè della via del futuro e delle «cose avvenire» che l'attimo si trae dietro. Le cose che «*possono* camminare» (*laufen*: andare, procedere, accadere) sono – si è rilevato – quelle che effettivamente accadono, e che pertanto hanno, oltre alla potenza di diventare un passato, anche quella, come ora il testo dice, di uscire dal futuro. Accadendo nel circolo del divenire non solo è necessario che esse siano già accadute una volta in passato, ma è necessario che ancora una volta esse abbiano ad uscire dal futuro. E appunto per questo l'attimo, nel suo necessario esser già stato, si trae dietro «tutte le cose avvenire», facendole camminare ancora una volta per «questa lunga via *al di fuori*», che è appunto quella dell'avvenire.

Il testo dice che sia la via «all'indietro», sia quella «al di fuori, davanti a noi» (cfr. l'ultima proposizione del punto 3, nel paragrafo 2) sono una via «lunga» ed «eterna». «Lunga», perché il circolo può chiudersi (e non lasciare alle proprie spalle un passato imm modificabile) solo se le diverse configurazioni del mondo che circolano non sono in numero infinito. «Eterna», perché il circolo è una circolazione infinita (altrimenti, daccapo, quel passato non sarebbe tolto). L'«attimo» è la configurazione *attuale* del mondo (questo ragno, il chiaro di luna, Za-

rathustra e il nano che davanti alla porta dell'attimo parlano «di cose eterne»): nella parola italiana «attimo», che proviene dal greco *átomon*, prevale il senso dell'indivisibilità; la parola tedesca *Augenblick* nomina invece lo sguardo (*Blick*) dell'occhio (*Auge*), il colpo d'occhio gettato sulle cose, le quali non stanno dinanzi come un che di semplice e di indivisibile, ma, appunto, come quella configurazione del mondo, estremamente complessa e articolata, che è la configurazione *attuale*, in cui non appare soltanto il presente temporale dell'«attimo» temporale, ma anche il passato e il futuro e l'eternità della loro circolazione. Ad ogni attimo temporale il contenuto della configurazione si trasforma, e in questo senso essa è *un'altra* configurazione del mondo – che può essere come non essere il contenuto di uno sguardo umano –, sì che i punti finiti del circolo del divenire sono costituiti dalle diverse configurazioni del mondo.

Il contenuto dell'*Augenblick*, dunque, dev'esserci già «stato un'altra volta ... e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via» (*und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse*) – dove ognuna delle due vie può essere «orrida»: quella del passato, su cui Zarathustra ha sin qui camminato, e quella imprevedibile e enigmatica del futuro. Poiché ciò che accade e va nel passato è necessario che sia già stato nel passato e che daccapo sopraggiunga dal futuro, esso ritorna con questa sua proprietà e quindi ritorna eternamente. «Non dobbiamo ritornare in eterno?». La domanda, ormai, non lascia aperto il problema, ma mantiene anche nella conclusione l'andamento stilistico di questa fondamentale comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno. Il testo che abbiamo esaminato ha dunque la capacità di raggiungere questo risultato perché sa che il divenire è un circolo che, dovendo chiudersi, non può chiudersi una sola volta, ma è una circolazione infinita – e dunque perché sa che ciò, che nel chiudersi del circolo ritorna, è se stesso solo se ritorna con la proprietà di essere qualcosa che deve ritornare.

4. AMARE L'ETERNITÀ: UNIONE DI VOLONTÀ E ETERNO RITORNO

Nella seconda scena della seconda parte della «Visione e l'enigma» Zarathustra si trova improvvisamente «solo, desolato», «in mezzo a orridi macigni». Non c'è più il nano, la porta, il ragno, il bisbigliare «di cose eterne». Come se la grande dottrina dell'eterno ritorno non fosse stata raggiunta. C'è in comune, con la prima scena, l'angoscia. Perché subito dopo aver mostrato l'eterno ritorno Zarathustra è assalito dalla paura: «avevo paura dei miei stessi pensieri». E in quel momento sente un cane ululare, «urlare aiuto». Il cane è l'amico dell'uomo – ossia ciò che nell'uomo ha amicizia per l'uomo. E Zarathustra vede giacere un «uomo», «un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca ... Forse, mentre dormiva, il serpente gli era strisciato dentro le fauci e – lì si era abbarbicato mordendo».

È un serpente del tutto diverso dal «serpente dell'eternità» che «s'inganella alla luce del sole della conoscenza» (OFN, V, II, fr. 11[196]). È nero, lontano dalla luce della conoscenza – infatti è entrato nella bocca del pastore durante l'oscurità del sonno metafisico-morale – e penzola dalla bocca del pastore mordendone l'interno; cioè *non* «s'inganella», non forma un circolo, in cui l'inizio coincide con la fine. Non è il circolo del tempo, ma è il tempo nel suo distendersi rettilineo e «penzolante», e dunque abbarbicato, con la bocca del suo inizio, a un passato imm modificabile ed eterno, dove morde l'uomo perché lo lascia nell'impotenza, con la volontà imprigionata e nella più profonda mestizia. Il morso del greve serpente nero è la «voracità del tempo» (*der Zeit Begierde*) che in «Della redenzione» «getta in catene» (*in Ketten schlägt*) la volontà dell'uomo. Il nero serpente è insomma lo «spirito di gravità» – «il mio demonio e nemico capitale» aveva detto Zarathustra nella prima parte della «Visione e l'enigma». Il pastore che si rotola «soffocato, convulso, stravolto» è il divenire che nella coscienza dell'uomo (ossia nella coscienza metafisico-

morale) resta soffocato dall'eternità del passato. Lo «spirito di gravità» è sceso dalle spalle di Zarathustra e si è trasformato nel nero serpente. Appunto per questo, ora, il nano non c'è più.

«La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava – invano! non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: “Mordi! Mordi!”

«Staccagli il capo! Mordi!”» (*ibid.*, 2).

Il serpente della gravità non si lascia sradicare dall'uomo sino a che il suo capo è qualcosa di diverso dalla punta della sua coda, ossia fino a che esso è tempo «vorace» che, assimilando al proprio passato ogni presente e ogni futuro, divora la vita, la volontà, il divenire e le sue innovazioni. Poiché, d'altra parte, il divenire non si lascia annientare, è dunque necessario che al serpente del tempo «vorace» sia tagliata la testa, in modo che l'inizio sia congiunto alla fine e divenga il «serpente dell'eternità». Nella prima scena della seconda parte del capitolo, Zarathustra mostra la dottrina dell'eterno ritorno e dunque si può pensare che egli si sia già portato nel circolo del serpente dell'eternità. Eppure egli si trova ancora nell'angoscia. Perché, ancora, la dottrina dell'eterno ritorno non si presenta *unita* alla volontà che, sul fondamento di tale dottrina, *vuole* essere potente anche sul passato, cioè vuole che il tutto sia qualcosa di voluto da essa.

Questo volere è il tema esplicito del capitolo «Della redenzione»; la dottrina dell'eterno ritorno è il tema esplicito della prima scena della seconda parte della «Visione e l'enigma». L'unificazione di questi due temi è il tema esplicito della seconda scena – esplicito, anche se per i marinai rimane ancora un enigma. La volontà può volere il passato (che è necessario che essa voglia, affinché il divenire non sia soffocato) solo se tutto ritorna eternamente; ma tutto può ritornare eternamente solo se la volontà vuole effettivamente il passato ed eternamente lo riuole («redimere nella creazione tutte le cose che furono. Redimere il passato nell'uomo e ricreare ogni 'così fu', finché la volontà dica: “Ma così volli che fosse!”», *Così parlò Zarathustra*, «Di antiche tavole e nuo-

ve», 3) – cioè solo se il pastore morde e stacca la testa del serpente della gravità:

«– Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente –: e balzò in piedi. –

«Non più pastore, non più uomo, – un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!».

È lo stesso riso di Zarathustra. Già risuonato in passato; risuonerà anche in futuro. «Una visione e una previsione» («La visione e l'enigma», 2). «Ed ecco tutto il nostro gridare aiuto è passato» (*Così parlò Zarathustra*, «Il saluto»). Sebbene, ancora, Zarathustra non sia pronto alla beatitudine, perché quando il suo passato esce dalla propria prigione la sofferenza di Zarathustra si rifà viva («Il mio passato spaccò i suoi sepolcri, certe sofferenze, sepolte vive, si risvegliarono –: avevano dormito solo quanto basta, celate in sudari di cadaveri», *ibid.*, «Della beatitudine non voluta»).

Poiché la «celestè necessità» di Zarathustra non è la necessità metafisica, è la stessa libertà della volontà a implicare necessariamente la necessità, prodotta dall'eterno ritorno, e dunque la necessità che la volontà voglia liberamente e creativamente ciò che essa vuole (giacché la volontà è libera e creativa anche quando imprigiona se stessa e nega il proprio divenire, e adeguandosi al «mondo vero», agli eterni e all'eternità del passato, distrugge se stessa – fermo restando, tuttavia, che solo in quanto la volontà conosce la propria creatività ed è la creatività del superuomo, la volontà rifiuta gli eterni che essa stessa ha creato). E quando la volontà, rifiutando ogni eterno, vuole liberamente anche il passato, questa libera volontà implica necessariamente la necessità, prodotta dall'eterno ritorno, che la volontà voglia liberamente e creativamente anche il passato. «La necessità era la stessa libertà, giocava beata col pungiglione della libertà» dice Zarathustra, rievocando i tratti del suo insegnamento («Di antiche tavole e nuove», 2). «Illusione», e non «cognizione», è sia che «tutto è destino» (*Schicksal*), concatenazione necessaria del divenire, e che «tu

devi, perché sei costretto» (*du sollst, denn du musst*); sia che «tutto è libertà» e che «tu puoi, perché vuoi» (*du kannst, denn du willst!*, *ibid.*, 9). La prima illusione nega l'innocenza e creatività del divenire e della volontà; la seconda non vede che il divenire è essenzialmente eterno ritorno. Due modi di negare l'innegabile.

Poiché la volontà può volere il passato e l'eterno ritorno solo se tutto ritorna, e tutto ritorna soltanto se la volontà vuole effettivamente, liberamente, creativamente che tutto ritorni, il circolo eterno è inseparabile dalla volontà creatrice, e appunto per questa inseparabilità la volontà creatrice è eterna, ossia è l'«essere noi stessi, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire», l'eterno «dire sì alla vita» (*Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 5), che ritorna esso stesso eternamente. In questo senso il circolo eterno non sta «al di fuori» della volontà creatrice. Infatti Zarathustra dice: «come potrebbe esistere un al-di-fuori-di-me? Non esiste un fuori!» («Il convalescente», 2). La «vera dottrina della volontà e della libertà», cioè la «vera dottrina» dell'eterno ritorno, è vera solo se la volontà creatrice ama l'eternità, e questo è vero amore solo se tale dottrina è vera. «Perché ti amo, Eternità» ripete sette volte Zarathustra («I sette sigilli»). *Amor fati* (amore dell'eterno ritorno).

Ma ciò che ritorna eternamente – e, in questo senso, necessariamente – è il puro e imprevedibile gioco del divenire, la sua assoluta assenza di origine e di scopo, la casualità, innocenza e insensatezza del suo procedere, l'assoluta libertà e creatività della volontà. Dopo aver pensato la dottrina dell'eterno ritorno Zarathustra ribadisce l'identità tra il divenire e la totalità dell'ente («Il tutto è nel flusso della corrente»), appunto per mostrare che l'essenza stessa del divenire – ossia la necessità di non negare il divenire che appare – richiede necessariamente che il divenire sia l'eterno ritorno di tutte le cose. Quando si crede – egli dice – che *al di sopra* del divenire si protendano «esili ponti», «appigli», «parapetti»; e a maggior ragione quando si crede che «tutto è ben fermo e saldo *al di sopra* della corrente» del divenire («tutti i valori delle cose, i ponti, concetti, tutto il 'bene' e il 'male'»); e ancor di

più quando viene «l'inverno severo, il domatore di ogni corrente», che trasforma l'acqua in ghiaccio, «rompe gli esili ponti» e fa pensare che «in fondo tutto sta fermo» (*im Grunde steht Alles still*): in questo progressivo rafforzamento del «mondo vero» e divino, non si può certo affermare che «tutto scorre». La «dottrina invernale» è agli antipodi della dottrina dell'eterno ritorno, che invece è essenzialmente implicata dall'affermazione che tutto scorre, ossia dall'affermazione che lo scorrere esiste, in quanto essa è capace di distruggere ogni eterno e dunque anche l'impossibilità del ritorno del passato – in quanto cioè tale affermazione è il «vento del disgelo, un toro che non è aggiogato all'aratro» dell'eterno, «un toro furibondo, un distruttore, che rompe il ghiaccio con cornate di collera!» («Di antiche tavole e nuove», 8).

D'altra parte, nello sguardo che già da sempre si apre al di fuori della storia della fede nel divenire, inteso come divenir altro (cfr. E. Severino, *Tautótēs*, cit.), appare che il vento del disgelo e il ghiaccio hanno *la stessa anima*.

«In fondo tutto sta fermo»: il «fondo» – *Grund* – di tutto è immutabile. È l'immutabilità *del fondamento*: «una vera dottrina invernale, buona per un periodo sterile, una valida consolazione per coloro che d'inverno cadono in letargo e si rannicchiano accanto alle stufe» («Di antiche tavole e nuove», 8). Ma l'immutabilità del fondamento implica l'esistenza del fondato, ossia l'esistenza del divenire – sì che la fede nell'esistenza del divenire (in quanto divenir altro) è la radice comune della dottrina invernale e della dottrina dell'eterno ritorno (da cui, peraltro, la dottrina invernale è necessariamente oltrepassata).

La dottrina invernale è «una valida consolazione» per chi teme il divenire. Ma poi soffoca chi consola, che è costretto a chiedere aiuto per un male ancora maggiore. Con la «vera dottrina» dell'eterno ritorno e l'amore per l'eternità «tutto il nostro gridare aiuto è passato» («Il saluto»). Dopo aver staccato la testa al serpente, Zarathu-

stra è «circonfuso di luce»: «non più uomo» («La visione e l'enigma», 2). Eppure la trasformazione non lo conduce senz'altro e definitivamente alla fine del cavo sospeso sull'abisso «tra la bestia e il superuomo» («Prologo di Zarathustra», 4). Egli è un «convalescente». In lui ci sono ancora le tracce della malattia. È il gallo che deve svegliare il suo «pensiero abissale». Ma ne ha anche «schifo» («Il convalescente», 1), e quando gli prende la mano per farlo alzare crolla «al suolo come un morto». Al risveglio, ai suoi animali che gli ripetono i tratti della dottrina dell'eterno ritorno, Zarathustra replica che la loro è «una canzone da organetto», perché è lui ad aver morso e tagliato la testa al serpente, e ad averla sputata lontano, mentre essi hanno fatto soltanto «da spettatori» alla sua «sofferenza». E aggiunge che ciò che lo soffocava e gli era strisciato dentro le fauci era «il grande disgusto per l'uomo» e la convinzione che «tutto è indifferente, nulla vale la pena, il sapere strangola». E che poi la sua «mestizia» gli faceva esclamare: «Ahimè, l'uomo ritorna eternamente! L'uomo piccolo ritorna eternamente!» – ma quanto simile all'uomo più grande! –: «Questo era il mio disgusto per l'intera esistenza!» (*ibid.*, 2).

Queste espressioni non sono in contraddizione con quanto è già apparso intorno al significato del serpente dello «spirito di gravità». Intanto, come in altre occasioni, il testo sta riportando Zarathustra a un punto della sua peregrinazione che egli ha già superato – sebbene non in modo definitivo. Nel «Convalescente», egli dice di aver provato disgusto per l'esistenza, di aver negato e maledetto la vita; ma già alcuni capitoli prima («Prima che il sole ascenda», cioè ancor prima del mezzogiorno della conoscenza, dove tutte le ombre spariscono), Zarathustra aveva detto: «Ma io sono uno che benedice e dice di sì, purché tu mi avvolga, tu puro! luminoso! tu, baratro di luce! – in tutti i baratri io porto con me anche la mia benedizione, che dice sì» – uno che benedice tutto purché sia avvolto dalla luce del pensiero abissale dell'eterno ritorno, che è insieme «il cielo caso, il cielo innocenza, il cielo accidente, il cielo tracotanza».

Nel «Convalescente» (2) Zarathustra afferma che ciò

che gli era strisciato dentro le fauci e lo soffocava era il disgusto per l'uomo e la convinzione che tutto sia indifferente e nulla valga la pena. Mostra che cosa è il nero serpente; ma non sta negando che esso sia lo «spirito di gravità»: sta congiungendo lo «spirito di gravità» allo «spirito di vendetta» – giacché quest'ultimo può far soffrire tutto ciò che può soffrire, solo se ne ha disgusto e lo maledice; solo se ha alla propria base un atteggiamento negativo verso la vita, che lo convince della vanità di essa e dell'indifferenza di tutto ciò che accade. Quando – pur essendo entrato nel pensiero abissale e pur avendo incominciato ad essere uno che benedice – prova disgusto per il fatto che l'uomo ritorna eternamente, e dunque per lo stesso eterno ritorno, Zarathustra è ancora imprigionato nello spirito di gravità e di vendetta, e in quella connessa convinzione della vanità del tutto che fa dire: «Tutto perisce, perciò tutto è degno di perire» («Della redenzione»). Ma uscendo dalla convalescenza Zarathustra ridiventa uno che benedice e ama il mondo («I sette sigilli») e che annuncia:

«Io torno di nuovo, con questo sole, con questa terra, con questa aquila, con questo serpente – non a nuova vita o a vita migliore o a vita simile:

«– io torno eternamente a questa stessa identica vita, nelle cose più grandi e anche nelle più piccole, affinché io insegni di nuovo l'eterno ritorno di tutte le cose ... e di nuovo annunci il superuomo» («Il convalescente», 2).

La connessione necessaria tra l'affermazione del divenire della libera volontà creatrice del superuomo e l'affermazione dell'eternità dell'«anello del ritorno» – *der Ring der Wiederkunft* – è ribadita da Zarathustra. «sigillata», appunto, sette volte, nei «Sette sigilli». La clausola ricorrente è: «Wenn... oh wie sollte ich nicht...» («Se... oh come non dovrei...»). «Se e poiché» la libera creatività del mio volere è da me pienamente raggiunta nei vari suoi aspetti, dice Zarathustra,

«come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno?»

«Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa donna, che io amo: perché ti amo, Eternità!».

«Se e poiché» dico il vero, e quindi predico, vedo con verità – *Wenn ich ein Wahrsager bin* – quanto è destinato ad accadere, e predico con verità perché sono una «nube ... gravida di fulmini che dicono "sì!"» al divenire del mondo e a tutto ciò che vi compare, e perfino agli «antichi calunniatori del mondo»; «se e poiché» questo dir «sì» scoperchia i «sepolcri» del passato, rimuove le «pietre di confine» e fa «franare» le «antiche tavole» degli immutabili e degli imperituri; «se e poiché» conosco la «celeste necessità, che costringe anche la casualità a danzare in un girotondo di stelle» (il girotondo delle determinazioni del divenire); «se e poiché» il divenire è il «sale che lega» gli opposti e insieme «spinge le vele verso terre non ancora scoperte»; «se e poiché» la volontà e la «saggezza» (*Weisheit*) creatrice rende «lievi» tutte le cose «grevi» del «mondo vero» perché le immette nel girotondo dove ognuna perde la propria prevaricante durezza; «se e poiché» la «saggezza» toglie ogni punto di riferimento assoluto («sopra», «sotto»): «come non dovrei [*oh wie sollte ich nicht*] anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno?». Come sarebbe mai possibile un «dovere» (*sollen*) che riesca a impedire a Zarathustra l'inevitabile necessità del suo amore per l'eternità? L'*amor fati* (*amor aeternitatis*) appartiene esso stesso al fato: *fatalis amor fati*. La volontà creatrice – il divenire – non può non anelare (*brünstig sein*), ossia non può non volere e non può non ottenere l'eternità dell'anello del ritorno. L'eternità è l'unica donna dalla quale Zarathustra può desiderare di aver figli e può averli (*von dem ich Kinder mochte*), perché i «figli» sono il futuro, ciò senza di cui il divenire sarebbe impossibile, e la creatività del divenire è possibile solo in quanto si realizza come eternità dell'anello del ritorno, come eterno ritorno di tutte le cose.

«I sette sigilli» sono «il canto del sì e amen», cioè di quell'incondizionato riconoscimento del divenire, e della configurazione delle sue determinazioni, che ne esige con necessità la ripetizione infinita.

VII
PER RENDERE ESPLICITI ALCUNI TRATTI
DEL DISCORSO DI ZARATHUSTRA

1. L'«AMOR FATI» IN «AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE»

Nel paragrafo 56 di *Al di là del bene e del male* (1886) Nietzsche contrappone al modo di pensare di Budda e Schopenhauer, «che più nega il mondo ... sotto l'illusorio incantesimo della morale», l'ideale opposto:

«L'ideale dell'uomo più spavaldo, pieno di vita e più affermatore del mondo, il quale non soltanto si è rassegnato e ha imparato a sopportare ciò che è stato e che è, ma vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo, *così come esso è stato ed è*, gridando insaziabilmente: *da capo*, non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma fondamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno [*nöthig hat*] – e lo rende necessario [*und nöthig macht*]: poiché egli ha sempre di nuovo bisogno di se stesso – e si rende necessario [*und nöthig macht*] – – Come? E non sarebbe questo – *circulus vitiosus deus?*».

Questo *circulus vitiosus* non è semplicemente l'eterno ritorno, che, come Heidegger interpreta (*Nietzsche*, cit., p. 271), farebbe ritornare anche i *vitia*, cioè gli aspetti negativi della vita. Se così fosse, resterebbe inesplicito il doppio rapporto, indicato dal testo, tra colui che ha bisogno dello spettacolo-dramma e questo spettacolo. Nel suo significato globale questo passo mostra l'unità in-

scindibile e necessaria tra l'autocosciente creatività della volontà e l'eterno ritorno di tutte le cose.

L'«uomo più spavaldo, più pieno di vita, e più affermatore del mondo», che «vuole riavere, per tutta l'eternità», ciò che è stato e che è, «così come esso è stato ed è», vuole l'eterno ritorno di tutte le cose. È il più affermatore del mondo perché è colui che più afferma il divenire del mondo, e per questo è «pieno» della vita del divenire. L'affermatore del divenire è necessariamente affermatore dell'eterno ritorno. Quella sua pienezza, che esige la distruzione di ogni eterno, lo rende «spavaldo», libero dalla sudditanza rispetto agli eterni metafisico-morali e agli dèi. In quanto affermatore del divenire, egli è affermatore della propria volontà creatrice: non nel senso che l'affermatore si limiti a contemplare dall'esterno una pura possibilità di volere, ma nel senso che egli esperisce il proprio effettuale volere, e in tale esperire egli «vuole» l'eterno ritorno di se stesso e dell'intero spettacolo e dramma dell'esistenza. Che egli lo voglia «gridando insaziabilmente: *da capo*, non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo», significa appunto che egli vuole l'eterno ritorno di se stesso e dell'intero dramma e spettacolo.

Non si tratta di un arbitrario vaneggiare, perché egli è «colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno». «L'intero dramma e spettacolo» nella sua unione a chi lo vede stando al di là della sudditanza metafisico-morale è il contenuto della «visione» di Zarathustra, ossia è la «vera dottrina» della volontà, della libertà e dell'eterno ritorno. Che l'uomo più affermatore del divenire della vita abbia «bisogno» dello spettacolo dell'eterno ritorno di tutte le cose, significa che tale spettacolo gli è necessario. Senza questo spettacolo – senza la «vera dottrina» dell'eterno ritorno –, il suo volere l'eterno ritorno non sarebbe «volontà di potenza», ma una velleità. La creatività ha bisogno dell'eterno ritorno. Il volere a ritroso – cioè la volontà che vuole l'eterno ritorno – è esplicitamente qualificato da Zarathustra come «volontà di potenza», al termine del suo discorso sulla «redenzione».

L'uomo più affermatore «grida» di volere che il passa-

to eternamente ritorni «non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma fundamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno». Egli vuole «fundamentalmente» che a ritornare sia lui stesso, alla cui volontà è necessario lo spettacolo dell'eterno ritorno, ossia rispetto alla cui volontà tale spettacolo costituisce il fondamento del suo essere volontà di potenza. In quanto creatrice, la volontà è volontà di potenza, ossia è necessariamente volontà che tutto ritorni, e pertanto è il fondamento dell'eterno ritorno – e non solo nel senso che, *conoscendo* la propria creatività, *conosce* la necessità che tutto ritorni, ma anche nel senso che la sua creatività è ciò senza di cui l'eterno ritorno non potrebbe *esistere*. Ma a sua volta lo spettacolo dell'eterno ritorno è necessario alla volontà creatrice, ossia ne è il fondamento; è il fondamento del proprio fondamento. Sì che anche la volontà creatrice è il fondamento del proprio fondamento, ossia «lo rende necessario». L'esser fondamento del proprio fondamento non è una contraddizione, perché i due elementi che sono ognuno fondamento dell'altro non esistono separatamente l'uno dall'altro.

Il testo dice appunto che l'affermatore del divenire «proprio di questo spettacolo ha bisogno – e lo rende necessario» (l'affermatore vuole l'eterno ritorno di se stesso, che rende necessario ciò di cui ha necessità). E «poiché» (*weil*) nello spettacolo di ciò che eternamente ritorna è necessario che vi sia anche la volontà creatrice dell'affermatore del divenire (o anche: poiché tale spettacolo non può essere disgiunto da tale volontà), il testo, considerando l'affermatore, dice che «egli ha sempre di nuovo [*immer wieder*] bisogno di se stesso – e [sempre di nuovo] si rende necessario». Ritornando sempre di nuovo, è necessario a se stesso che ha bisogno di sé, ed essendo egli stesso a esser necessario a se stesso, egli «si rende necessario». – Che l'affermatore del divenire abbia «sempre di nuovo» bisogno di sé e di tutto ciò che è, è una condizione che appartiene all'essenza dell'eterno ritorno di tutte le cose: nell'eterno ritorno ogni cosa ha bisogno di sé e di tutte le altre, e pertanto rende neces-

saria se stessa e ogni altra cosa. Ma oltre a questo significato più scoperto del testo, si tratta di comprendere quello più riposto, che abbiamo qui sopra indicato e che consiste appunto in quell'esser necessari a qualcosa che è costituito dall'implicazione reciproca tra la volontà creatrice dell'affermatore del divenire e la vera dottrina dell'eterno ritorno.

Tale implicazione *non* è un *circulus vitiosus* in cui il fondamento presuppone ingiustificatamente ciò che esso fonda. Il circolo sarebbe vizioso se la volontà di potenza e l'eterno ritorno fossero concepiti come originariamente separati, cioè se ci fosse una volontà che non è originariamente una volontà che vuole a ritroso e che dunque è volontà dell'eterno ritorno, e ci fosse un eterno ritorno da cui sia assente la volontà che lo vuole. Zarathustra giunge alla sua «ultima vetta» quando vede l'unità originaria della volontà di potenza e dell'eterno ritorno.

Al termine del suo discorso sulla «redenzione», egli dice di aver «insegnato alla volontà la conciliazione col tempo, e ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione»; e aggiunge: «È necessario che la volontà – in quanto volontà di potenza – voglia qualcosa al di sopra di ogni conciliazione» (*Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist*). La conciliazione col tempo è saper volere a ritroso (cfr. sopra, cap. v, par. 4), dunque saper volere l'eterno ritorno. Ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione non è qualcosa di diverso, ma è la conciliazione col tempo, la volontà dell'eterno ritorno. Giacché ogni origine e ogni scopo del divenire «conciliano» in sé le differenze del divenire, le «assimilano» a sé; sì che il circolo del divenire, essendo l'assenza di ogni origine e di ogni scopo, «sta al di sopra di ogni conciliazione»: la «conciliazione» col tempo, operata dalla volontà di potenza, sta al di sopra di ogni «conciliazione» operata dagli eterni, dagli scopi ultimi e dalle prime origini. Affermando che è necessario che la volontà, in quanto volontà di potenza, voglia ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione, ossia voglia l'eterno ritorno, Zarathustra dice appunto che alla volontà di potenza

è necessario l'eterno ritorno, ossia che tale ritorno è il fondamento di tale volontà; e poiché è necessario che l'eterno ritorno sia anche il ritorno della volontà di potenza, quest'ultima è a sua volta necessaria all'eterno ritorno, ossia ne è il fondamento.

L'affermatore del divenire ha bisogno dell'eterno ritorno dell'intero spettacolo (come dice il testo di *Al di là del bene e del male*) perché altrimenti egli non sarebbe affermatore, ma negatore del divenire del mondo. Come affermatore del divenire, egli è volontà creatrice, e la volontà creatrice è negazione di ogni eterno, dell'eternità del passato, e dunque è affermazione dell'eterno ritorno. È affermazione e insieme volontà che vuole l'eterno ritorno. Se non lo volesse, e lo rifiutasse, rifiuterebbe il divenire. L'affermazione che mostra la necessità dell'eterno ritorno è necessariamente volontà che lo vuole; e la volontà che lo vuole è necessariamente affermazione che ne mostra la necessità. Circolarità di pensiero e volontà, di necessità e libertà. È questo un «circolo vizioso»? Certamente no. Ma Nietzsche si chiede proprio se questo sia un circolo vizioso – e se in esso consista l'autentico esser dio, cioè il dionisiaco che dice sì alla vita volendo che essa infinitamente ritorni –, o con questa domanda non vuole invece *escludere* che qui si abbia a che fare con un circolo vizioso e che in esso consista il dio autentico, il dio dionisiaco che guida e sorregge il dramma dell'eterno ritorno? «Come? E non sarebbe questo *circulus vitiosus deus*?»: Come? E non è forse il dio questo circolo di volontà di potenza e di eterno ritorno, che da chi non ne comprende il senso può essere scambiato per un *circulus vitiosus*?

Questo *circulus* non coincide comunque col semplice circolo dell'eterno ritorno separato dalla volontà – a meno che il testo voglia prescindere bruscamente e stranamente, nel suo concludersi, dalla complessa circolarità, tra volontà di potenza e eterno ritorno, che esso ha determinatamente indicato e che potrebbe avere l'apparenza di un *circulus vitiosus*. Il *circulus* è invece il circolo che sussiste tra il circolo dell'eterno ritorno e la volontà di potenza. *Circulus deus*.

2. ANCORA UN'ALTRA FORMA DI FONDAZIONE DELL'ETERNO RITORNO

Lo *Zarathustra* contiene anche tutti gli elementi che consentono di fondare l'eterno ritorno in un modo *ulteriore* rispetto a quelli che abbiamo messo in rilievo.

Per Zarathustra il divenire della volontà è lo stesso divenire dell'essere. Ma già nell'annotazione del 1881 sulla «certezza fondamentale» si dice che il contenuto di tale certezza è il divenire delle rappresentazioni e che «l'unico essere che conosciamo è l'essere che ha rappresentazioni» (OFN, V, II, fr. 11[330]). D'altra parte, le rappresentazioni che differiscono dalla rappresentazione in cui consiste la «certezza fondamentale» «credono» che l'essere sia stabilità, cioè *vogliono* che l'essere sia stabilità – vogliono l'errore, giacché «misconoscono radicalmente l'essenza dell'essere». E anche la «certezza fondamentale» è un volere – vuole la conoscenza della verità. Il volere (che anche come volontà che vuole l'errore è creativo) è coestensivo al rappresentare, cioè all'essere. Anche il volere in senso stretto è un rappresentare; anche il rappresentare in senso stretto è un volere. Il divenire – «quindi il perire e il nascere» – della rappresentazione, cioè dell'essere, è pertanto il divenire della volontà creatrice.

Nel suo divenire essa vuole contenuti sempre diversi; va creando via via contenuti che prima non erano – erano un nulla. Ma, in quanto crea nuovi contenuti, la volontà non vuole più i contenuti precedentemente voluti (per lo meno non vuole più il loro permanere senza i contenuti nuovi). Quando i nuovi voluti incominciano ad essere, i vecchi contenuti – e l'averli voluti e l'agire connesso a tale volere – diventano un passato. Rispetto al passato la volontà dell'uomo si crede impotente. Ma la volontà del superuomo sa che l'affermazione dell'impotenza della volontà rispetto al passato è un errore; perché se il passato sfuggisse al potere della volontà e si costituisse come un immutabile, esso predeterminerebbe tutti i contenuti successivamente voluti, che dunque la volontà, non più creatrice, non farebbe più uscire dal lo-

ro nulla, ma dalla necessità che essi siano commisurati a un passato che non si lascia togliere di mezzo.

L'impossibilità di un passato che sfugga alla potenza della volontà è insieme l'impossibilità di un inizio del divenire, a cui la volontà debba commisurarsi rinunciando alla propria creatività. Il «così fu» del passato è un inizio che accresce indefinitamente il proprio contenuto immutabile; l'inizio del divenire è un passato immutabile rispetto a cui la volontà è impotente. La potenza della volontà sul passato (l'impossibilità del «così fu») implica dunque necessariamente che il passato non abbia inizio, ma sia un passato infinito. Analogamente, è impossibile uno scopo della totalità del divenire, perché tale scopo – fosse pure il nulla – si costituirebbe come l'immutabile al quale la volontà deve adeguarsi. D'altra parte il passato, come deposito eterno di ciò che scorre, è insieme lo scopo del divenire – l'inizio è lo scopo, lo scopo è che tutto merita di perire e di annientarsi, ossia merita di annientarsi nel suo irreversibile essere stato –, e lo scopo futuro del divenire agisce sin dall'inizio su tutto ciò che accade – lo scopo è l'inizio. La volontà è un infinito aver voluto e un infinito esser per volere. Essa non incomincia, ad un certo punto del tempo e del divenire, ad esser potente sul passato, perché, altrimenti, prima di questo incominciare della potenza della volontà, il passato sarebbe un immutabile e non solo tale immutabile è impossibile, ma su tale immutabilità la volontà non potrebbe mai incominciare ad esser potente. E non solo la volontà non incomincia ad esser potente sul passato, ma non incomincia nemmeno a volere, perché altrimenti, e daccapo, si troverebbe di fronte al passato come all'immutabile rispetto a cui essa sarebbe impotente. Analogamente, l'impossibilità di uno scopo, cioè l'infinità del futuro, implica che la volontà continui a volere in eterno e continui in eterno ad essere potente sul passato: se la volontà cessasse di volere e si annullasse, tale annullamento sarebbe quello scopo immutabile del divenire, che è impossibile perché è negazione della «certezza fondamentale» e dell'evidenza del divenire.

È necessario che la dimensione del volere (cioè del-

l'essere, cioè della rappresentazione) sia un infinito aver voluto e un infinito esser per volere; ma è evidente che le singole volizioni e le singole volontà nascono e periscono. Zarathustra prevede la propria morte: «Ecco ch'io muoio ... e in un attimo sono un nulla» («Il convalescente», 2): «al rappresentare appartiene il *mutamento* ... quindi il perire e il nascere» (OFN, V, II, fr. 11[330]). Sin dalla *Nascita della tragedia* Nietzsche pensa la distinzione tra l'«Uno primigenio», l'«eterno sofferente» che è la volontà eterna, e l'individuo, cioè la volontà individuale che si annulla. È «l'eterno piacere del divenire ... che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*», di cui parlerà il *Crepuscolo degli idoli* («Quel che devo agli antichi», 5), è daccapo la distinzione tra la volontà eterna (che è piacere eterno) e la volontà che si annienta. (Ma ora si tratterà di comprendere – fondando appunto la dottrina dell'eterno ritorno – che, e in che senso, insieme alla distinzione c'è anche l'identità della volontà eterna e della volontà che si annienta).

È dunque necessario che la volontà mantenga in suo possesso il passato infinito, cioè che si rapporti ad esso come a ciò che continua ad essere un voluto; è necessario che la volontà continui ad avere la capacità di volere a ritroso tutto ciò che essa ha già voluto. Tale capacità *non* è la capacità di modificare il passato come l'uomo crede di modificare il presente. Infatti, se il passato fosse modificato dalla volontà – se essa agisse sul già accaduto (*factum*) come l'uomo crede di agire sul presente –, il passato si troverebbe nella stessa situazione di questo presente, che, quando è modificato dalla volontà, diventa un «così fu» immutabile; e quindi la volontà non avrebbe la capacità di volere a ritroso tutto ciò che essa ha voluto. La modificazione del passato non fa che trasportare nel passato il passare, cioè il divenire, inteso come discesa nel «così fu» irrevocabile; non fa che includere il passato nel campo di ciò che, una volta voluto dalla volontà, diventa un «così fu» rispetto a cui la volontà è impotente. Per continuare a riferirsi al passato come a un voluto, la volontà non può essere una semplice volontà che trasforma il passato, ma deve continuare a volerlo così come esso è

stato da essa voluto. Deve continuare a volerlo in eterno. (Il passato è continuamente trasformato da quella forma di volontà che è l'interpretazione sempre nuova di esso; ma l'interpretazione non crede che quanto è «realmente e veramente» accaduto possa essere qualcosa che rimane in possesso della volontà. Anche l'interpretazione che muta il passato si sente impotente di fronte al suo esser stato così come è stato). Una volontà trasformatrice del passato continua ad avere dinanzi, come un che di non voluto e di indipendente, *ciò che* essa trasforma e da cui si allontana lasciandolo peraltro indietro nel suo essere definitivamente stato ciò che esso è stato. La volontà non è quindi impotente rispetto al passato solo se essa continua – ed eternamente – a volerlo *così come* essa lo ha voluto; e solo se essa, nel passato infinito, ha continuato in eterno a volerlo.

La capacità della volontà di volere a ritroso tutto ciò che essa ha voluto non può essere nemmeno la volontà di rendere non accaduto ciò che è accaduto, ossia non può essere la volontà di sostituire il *factum infectum fieri nequit* con il *factum infectum fieri potest*. Questa sostituzione condurrebbe infatti all'annullamento del passato, e dunque all'annullamento del divenire, ossia alla nullità di ciò che invece è l'evidenza suprema. L'annullamento del passato non ha nulla a che vedere con la capacità della volontà di volere a ritroso il passato, perché l'annullamento del passato è insieme l'annullamento di tale capacità. Una volontà capace di rendere non accaduto ciò che è accaduto non è una volontà potente, o particolarmente capace di modificare il passato, ma è una volontà che, annullando il divenire che essa fa scorrere e passare, annulla se stessa.

Tuttavia, poiché il divenire della volontà è il costituirsi di una *serie* di voluti, diversi gli uni dagli altri, se la volontà continuasse a volere il voluto che in questa serie precede gli altri voluti (e che peraltro non può essere un primo voluto), non potrebbe più volere gli altri voluti della serie. Volere qualcosa è infatti non volere altre possibilità; dunque nemmeno le possibilità che costituiscono l'insieme di ciò che verrà successivamente voluto – e

si può volere un nuovo qualcosa, cioè la realizzazione di una possibilità non ancora voluta, solo se il precedentemente voluto non è più voluto (non è più voluto per lo meno nella misura in cui esso è qualcosa che non è unito a ciò che è successivamente voluto). Continuare a volere ciò che nella serie dei voluti precede gli altri voluti sarebbe un'immobilizzazione e dunque una negazione del divenire ancora più diretta e radicale di quella che si produce affermando l'indipendenza del passato dal divenire della volontà. Pertanto è necessario che la volontà abbia a volere *anche* gli altri successivi voluti; e che dunque voglia ciò che ancora non era voluto e non voglia più ciò che era stato precedentemente voluto.

Dunque, da un lato, è necessario che la volontà voglia eternamente ogni contenuto che essa vuole (altrimenti esso, sfuggendo al potere della volontà, diventerebbe un eterno che predetermina e nega il divenire); ma, dall'altro lato, è insieme necessario che la volontà non voglia più ogni contenuto che essa vuole, perché altrimenti non potrebbe volere l'intera serie dei voluti che costituisce il divenire della volontà (cioè il divenire dell'essere).

Che la volontà voglia eternamente ogni voluto, e insieme non lo voglia più (nel senso qui sopra indicato), è possibile (non è contraddittorio) *solo se* la volontà è un *rivolere* eternamente tutto ciò che essa vuole e che è necessario che essa a un certo momento non voglia più per poter volere altro: *solo se* la volontà è un rivolerlo eternamente *così come* esso è stato voluto, senza alcuna differenza: *solo se* la volontà rivuole eternamente lo *stesso*, «così come esso è stato» (*Al di là del bene e del male*, n. 56). Infatti, se il voluto è necessariamente un *rivoluto*, quando il voluto non è più voluto e diventa nulla, non diventa un passato eterno che predetermina e nega il divenire della volontà, ma il suo diventare un passato è insieme il suo diventare un futuro che sarà rivoluto (e che quindi non si irrigidisce a sua volta in un futuro eternamente futuro, rispetto al quale la volontà sarebbe daccapo impotente perché non potrebbe mai farlo diventare un presente). La necessità che la volontà continui eternamente a volere ogni contenuto che essa vuole, e che insieme, a un

certo momento, essa non lo voglia più è la necessità che la volontà sia un rivolere ciò che essa vuole – e sia un rivolerlo eternamente, perché se la volontà cessasse di rivolerlo esso diventerebbe daccapo un passato eterno rispetto a cui la volontà tornerebbe ad essere impotente.

In quanto è necessario che la volontà sia un rivolere eternamente lo stesso, è necessario che la volontà lo rivoglia nell'identico ordine in cui esso si è presentato (e ogni voluto è rivoluto identico solo in quanto ogni voluto è un rivoluto – sì che il rivolerlo non è un rivolere qualcosa che dapprima è stato semplicemente voluto, ma è un rivolere il rivoluto). Ossia è necessario che ogni voluto, cioè ogni stato del divenire, ritorni eternamente. E tutto ciò che è voluto può ritornare eternamente solo se la serie dei voluti è *finita*, perché se fosse infinita ciò che è stato voluto avrebbe dopo di sé un insieme infinito di voluti (il tempo futuro è infinito come la totalità del tempo) e quindi non potrebbe mai ritornare ad essere un rivoluto. Dunque la sequenza finita degli stati del divenire, ossia dei voluti, ritorna eternamente, perché, se ritornasse un numero finito di volte, dopo l'estinguersi del ritornare, il passato si ricostituirebbe come un eterno che sfugge alla potenza del volere e nega l'evidenza del divenire.

Come si è detto all'inizio di questa fondazione della dottrina dell'eterno ritorno, gli elementi essenziali che la costituiscono sono esplicitamente presenti nel discorso di Nietzsche. Il nucleo essenziale di questa fondazione può essere espresso dicendo che, da un lato, il passato non può sfuggire alla potenza della volontà, ossia è necessario che continui ad essere voluto; e, dall'altro lato, che la volontà creatrice vuole sempre altro da ciò che essa dapprima ha voluto (il divenire è differenziazione; la volontà vuole continuamente un aumento della propria potenza, *ein Plus von Macht* – OFN, VIII, III, fr. 14[174] –, e ciò significa volere contenuti sempre nuovi) – sì che la volontà cessa di volere ciò che è necessario che continui a volere. Questi due lati stanno al centro del discorso esplicito di Zarathustra. Ma l'affermazione

dell'eterno ritorno non è altro che il togliimento della contraddizione costituita dalla sintesi di questi due lati – ossia della contraddizione per la quale è necessario che la volontà continui a volere il voluto e, insieme, è necessario che non lo voglia più per volere altro. Solo nell'eterno ritorno del voluto i due lati della contraddizione, invece di escludersi, si implicano necessariamente.

All'insieme di precisazioni che qui sopra hanno chiarito il nucleo essenziale di questa fondazione dell'eterno ritorno, si possono aggiungere queste altre considerazioni.

La volontà, volendo ogni voluto, vuole ad un tempo la propria capacità di volere: vuole che tale capacità si perpetui in ogni suo atto. Dunque la volontà vuole, insieme al voluto, anche il proprio atto specifico con cui vuole il voluto, e lo vuole come iscritto nella perpetuazione della propria capacità di volere. D'altra parte l'atto specifico con cui la volontà vuole qualcosa diventa un passato col diventar passato del qualcosa voluto. Pertanto, in relazione ad ogni atto specifico della volontà è necessario affermare quanto si è affermato a proposito della serie dei voluti – appunto perché la serie dei voluti è la stessa serie degli atti di volontà con cui i voluti sono voluti.

Dunque gli atti di volontà – volizioni, decisioni, azioni –, diventando un passato, non possono sottrarsi alla potenza della volontà e diventare degli eterni che non possono essere annullati (la «demenza», dice Zarathustra in «Della redenzione», afferma che «non v'è azione che possa essere annullata ... questa è l'eternità della punizione che di 'esistenza' ha nome»). È necessario che tali atti continuino ad essere voluti. Tuttavia è necessario che la volontà se ne liberi per poter volere altro con altri atti. E, daccapo, questa contraddizione è tolta affermando l'eterno ritorno di tutti gli atti della volontà, di tutte le sue decisioni e di tutte le azioni. La volontà stessa, poi, nasce e perisce – come la rappresentazione; e si è già rilevato qui sopra che il nascere e il perire della volontà non può essere, rispettivamente, l'inizio e la fine della sua potenza sul passato; il che significa che la volontà, pur nascendo e morendo, è già da sempre stata potente sul passato e lo sarà per sempre. E ancora una volta que-

sta contraddizione è tolta affermando che ogni volontà che nasce e perisce ritorna eternamente – dunque ritornano eternamente sia la volontà dell'uomo sia quella del superuomo, sia la serie dei voluti dall'uomo, sia quella dei voluti dal superuomo, e innanzitutto l'atto dell'attimo della porta carraia, dove il superuomo pensa e vuole l'eterno ritorno dell'uguale. La volontà che si annienta è la stessa volontà che ritorna eternamente.

Nell'attimo della porta carraia il superuomo conosce la potenza della volontà sul passato. Sapendo che il passato non è un eterno, che l'eternità del «così fu» non può esistere, il superuomo sa che il passato non è un eterno nemmeno quando la volontà dell'uomo lo ritiene tale e si crede impotente di fronte ad esso. (Così come Dio non esiste nemmeno quando lo si ritiene il supremamente esistente). Il lungo tempo dell'uomo e l'approssimarsi del tempo del superuomo sono la scansione dominante della serie dei voluti; e quindi ciò che eternamente ritorna è il passaggio dall'uomo al superuomo – il passaggio dal tempo di Dio al tempo della morte di Dio e del nichilismo, e infine al tempo del superamento del nichilismo e dell'eterno ritorno.

Si può obiettare che l'esistenza di uno scopo del divenire predetermina (e quindi vanifica) il divenire solo se si ritiene che tale scopo non possa avere alternative. Se invece si pensa che, proprio perché il divenire si sviluppa casualmente, anche il futuro del divenire è assolutamente casuale, allora l'eterno ritorno non è l'unica configurazione possibile del divenire, ma si può anche affermare che il divenire continui casualmente all'infinito, oppure abbia a sboccare e a «irrigidirsi» casualmente in un «essere» immutabile, oppure finisca casualmente nel nulla; e si può anche pensare che lo stesso carattere circolare e infinitamente circolante del divenire sia assolutamente casuale. In ognuno di questi casi la casualità del futuro non predetermina e non vanifica il divenire.

Senonché Zarathustra mostra innanzitutto che la volontà non può essere impotente rispetto al passato, e che

dunque è necessario che il suo volere «in avanti» sia un volere «a ritroso», e pertanto sia un movimento circolare e infinitamente circolante. Su questo fondamento si esclude che il divenire abbia uno scopo predeterminato. Ora, se il divenire continuasse casualmente all'infinito, o sfociasse casualmente in un «essere» immutabile o nel nulla, resterebbe purtuttavia fermo, in ognuno di questi casi, che la volontà sarebbe impotente rispetto al passato e il volere «in avanti» non sarebbe un volere «a ritroso» – e pertanto quelle ipotesi vanificherebbero l'evidenza del divenire. La necessità, dunque, che la volontà non sia impotente rispetto al passato non fonda soltanto l'esclusione di scopi predeterminati, ma anche l'esclusione di un futuro casuale in cui il divenire non è circolo.

3. IN CHE SENSO È «UGUALE» L'UGUALE CHE RITORNA ETERNAMENTE

Nietzsche – si è già osservato – non affronta il problema di come sia possibile che si dia *uguaglianza* nell'eterno ritorno dell'«uguale», ossia nella *disuguaglianza* del divenire. Ancora più originario è il problema del *significato* di tale uguaglianza; e nemmeno su questo versante Nietzsche dice qualcosa di esplicito. Tuttavia, nel concetto stesso dell'«eterno ritorno dell'uguale» sono presenti gli elementi che egli non ha reso espliciti ma che consentono di risolvere questo insieme di problemi.

Si avverta innanzitutto che se si ritiene che nell'«eterno ritorno dell'uguale» «uguaglianza» significhi «identità assoluta», ci si mette su una strada senza uscita. D'altra parte non si può trascurare il motivo che spinge in questa direzione. Si può ritenere infatti inevitabile che l'«uguale» (*Gleich*) sia l'identico, l'assolutamente non differente da sé; ossia che l'«uguale» non sia né il parzialmente identico, né il «simile» (che è essenzialmente altro da ciò a cui è simile), perché in entrambi i casi il ritorno di qualcosa non sarebbe il suo *totale* ritorno; e se il

ritornato non fosse *quello stesso* che deve ritornare e non ritornasse «così come esso è stato» – e dunque se nel ritorno non si ripresentasse *totalmente* quello che deve ritornare –, in quest'ultimo resterebbe un *residuo* che non ritorna; ma un residuo non ritornante sarebbe un passato che si costituisce come un immutabile rispetto a cui la volontà è impotente, cioè come qualcosa che nega l'inegabile evidenza del divenire. Sembra pertanto necessario concludere che l'eterno ritorno dell'uguale sia l'eterno ritorno dell'*identico* e che la volontà abbia a riavere per tutta l'eternità ciò che essa ha avuto, ed abbia a riaverlo «così come esso è stato ed è» (*Al di là del bene e del male*, n. 56).

Ma questa identificazione dell'uguale e dell'assolutamente identico si trova in antitesi con il motivo per il quale ciò che ritorna e il ritornato non possono essere un assolutamente identico. Il ritornare è un divenire, ossia implica una *differenza* tra il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* del divenire; e ciò che ritorna è il *terminus a quo*, e il ritornato è il *terminus ad quem* di questo divenire. Se c'è ritorno e ripetizione, c'è differenza tra ciò che ritorna e il ritornato. Ma se il ritorno è identità assoluta tra ciò che ritorna e il ritornato, allora non c'è differenza, ritorno, ripetizione, divenire. Se a questo punto si tien fermo che l'uguale non può essere identità assoluta, sembra che si debba concludere che dunque nell'eterno ritorno esiste un residuo non ritornante e che pertanto la volontà rimane impotente di fronte a una parte del passato: l'eterno ritorno dell'uguale non riesce a togliere l'irrevocabilità del «così fu».

Se l'uguaglianza dell'eterno ritorno dell'uguale è identità assoluta tra ciò che deve ritornare e il ritornato, l'aporia qui sopra indicata è insolubile. Ciò che è necessario che abbia a ritornare e il ritornato si presentano infatti, *sub eodem*, come qualcosa di identico e di non identico. Si tratta ora di comprendere che il motivo che spinge all'identificazione di quell'uguaglianza e dell'identità assoluta *non* è soddisfatto *unicamente* da tale identificazione, ma può essere salvaguardato anche indipendentemente da essa. L'eterno ritorno dell'uguale *non* può es-

sere cioè l'eterno ritorno dell'assolutamente identico; ma proprio per questa disequazione l'eterno ritorno è necessariamente implicato dal divenire e dalla creatività del volere.

Se l'uguaglianza che si presenta nell'eterno ritorno dell'uguale non è l'identità assoluta, tuttavia la *contiene*. È la sintesi di un'identità e di una differenza. L'aggettivo *gleich*, usato da Nietzsche, significa, insieme, «uguale» e «identico». Ciò che nell'eterno ritorno ritorna come assolutamente identico a sé – a sé in quanto già stato, come esso è stato – è la totalità del *contenuto* che ritorna eternamente. Il contenuto è l'assolutamente identico a sé, nel senso che è stato infinite volte *se stesso* e tornerà infinite volte ad essere *se stesso*. Appunto per questo Nietzsche, nella sua prima annotazione del pensiero dell'eterno ritorno, nei primi d'agosto 1881, usa l'espressione «eterno ritorno dell'identico» (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*, OFN, V, II, fr. 11[141]). «Questa vita» e «ogni cosa» di questa vita (per usare le espressioni dell'aforisma 341 della *Gaia scienza*) ritornano assolutamente identiche a sé (e ritornano così perché ogni cosa, ogni ente è identico a sé e non è il proprio altro).

Ma proprio perché ogni cosa ritorna identica a sé, è necessario che non solo il contenuto ritornato, ma *anche il contenuto che deve ritornare* si costituisca a sua volta come un ritornato, come un già stato, ossia come ripetizione. Se A è il contenuto che nel ritorno si ripete identico a sé, allora A, in quanto è ciò che dovrà ritornare e ripetersi, non è un contenuto che non sia a sua volta ripetizione, ma è a sua volta la ripetizione di A. Ciò che deve ritornare è *quello stesso* ritornare in cui consiste il ritornato. Il ritorno fa ritornare qualcosa che a sua volta è un ritornato; la ripetizione è ripetizione della ripetizione.

Con l'accertamento di questa medesimezza concreta – che non è la semplice identità del contenuto ritornante, ma è l'identità del ritornare stesso con se stesso – il problema non è semplicemente spostato. Si sarebbe cioè fuori strada (e al di fuori del concetto dell'eterno ritorno) se si pensasse che, se ciò che deve ritornare (A) è *la stessa* ripetizione in cui consiste il ritornato (ossia la ripe-

tizione di A), allora esiste una sola ripetizione (di A). Infatti, una volta avvenuta questa ripetizione, il divenire si arresterebbe e si annullerebbe, e pertanto si costituirebbe come qualcosa di coordinato a uno scopo immutabile – e quindi resterebbe negato. Questa conclusione è inadeguata, perché la ripetizione di A, proprio per il suo essere ripetizione di qualcosa che è a sua volta ripetizione di A, non è la semplice ripetizione di una ripetizione, ma è ripetizione della ripetizione infinita.

Nella ripetizione di A si accumula e si conserva la ripetizione infinita di A. E poiché la ripetizione infinita è lo stesso infinito tempo circolare – lo stesso infinito movimento circolare –, ne viene che nella ripetizione infinita in cui consiste il ritornato non è conservato soltanto il contenuto ripetuto (A), ma la totalità della ripetizione (di A). Volere qualcosa significa volere e recuperare e riavere la totalità infinita del suo passato, ossia la totalità della infinita circolazione passata. Il recupero non lascia alcunché al «così fu»: la ripetizione è totale; non lascia residui. Nell'eterno ritorno il contenuto ritorna eternamente identico a sé, e quindi in esso, come tale, non esiste alcuna accumulazione: il contenuto è quello stesso che esso era nell'infinito passato circolare; ma, come ripetizione delle infinite ripetizioni circolanti passate, il contenuto ritornato accumula e conserva in sé la totalità di queste ripetizioni – e nella prosecuzione del movimento circolare l'accumulazione cresce indefinitamente. La ripetizione che costituisce il ritorno *non lascia cioè dietro di sé alcun residuo* che non si lasci raccogliere, accumulare e conservare nella ripetizione.

Ora, il motivo che sopra spingeva a intendere come identità assoluta l'uguaglianza dell'eterno ritorno dell'uguale era appunto che se ciò che ritorna non ritornasse *totalmente*, cioè assolutamente identico a sé, esisterebbe un *residuo* che non ritorna, e un siffatto residuo sarebbe daccapo un passato immutabile rispetto a cui la creatività del volere e del divenire sarebbe impotente, sì che l'evidenza del divenire resterebbe negata. Ma si è visto che per escludere questo residuo non è necessario intendere l'uguaglianza come identità. Anzi, identificando

uguaglianza e identità è impossibile escludere tale residuo, perché si cancella la *differenza* tra qualcosa e la sua ripetizione; tra una ripetizione e ogni altra ripetizione: si cancella la differenza senza di cui non potrebbe esistere il divenire del circolo. La *differenza* tra la ripetizione attuale e ognuna delle infinite ripetizioni passate e future è ineliminabile, perché altrimenti la circolazione infinita si ridurrebbe a un punto. Ma la ripetizione attuale, come ripetizione e conservazione delle infinite ripetizioni passate, è anche ripetizione e conservazione delle infinite differenze che formano tali ripetizioni.

Appare, da quanto si è detto, che nell'eterno ritorno dell'uguale l'identità assoluta di passato, presente e futuro riguarda il *contenuto* dell'eterno ritorno, non il *movimento* della ripetizione. La ripetizione attuale accumula in sé la totalità delle ripetizioni *passate*, ma non le ripetizioni future. Ritornano identiche tutte le cose nella stessa sequenza, ma i *cicli* del ritorno, che sono infiniti nel passato, continuano a crescere indefinitamente. La loro accumulazione è aperta; mentre il *contenuto* che ritorna identico è chiuso, finito, conchiuso, perché se il contenuto fosse a sua volta aperto, in quanto contenuto, a uno sviluppo infinito il circolo dell'eterno ritorno non potrebbe mai ritornare su di sé e chiudersi.

Quando Nietzsche esclude che «la misura della forza del cosmo» sia «infinita» (OFN, V, II, fr. 11[202]; considereremo questo tema più avanti, cfr. cap. IX), intende negare che quel contenuto, in quanto tale, sia aperto a uno sviluppo infinito; *non* che i cicli del ritorno continuino a crescere indefinitamente: «*non* vi sono mutamenti nuovi all'infinito, bensì la circolazione di un numero determinato di mutamenti si ripete di continuo: l'attività è eterna, il numero dei prodotti e delle situazioni di forza, finito» (*ibid.*, fr. 11[305]). La «circolazione» che «si ripete di continuo», ossia l'«attività eterna», è il continuare a crescere e ad accumularsi, all'infinito, da parte delle ripetizioni. L'attività del ripetere è «eterna» nel senso che ha un passato infinito ed è aperta a un futuro infinito; ha trascorso un passato infinito che si accumula e si conserva nella ripetizione attuale, ed è necessario che abbia un

futuro infinito perché altrimenti il ritorno avrebbe un punto di arrivo e non sarebbe «eterno». Il «numero determinato di mutamenti», cioè il «numero ... finito» «dei prodotti e delle situazioni di forza» realizzati dall'«attività eterna», è l'esser chiuso, finito, conchiuso, determinato da parte del contenuto che nella sua ripetizione infinita ritorna assolutamente identico a sé. I «mutamenti», i «prodotti», le «situazioni di forza» sono le determinazioni che in numero finito costituiscono il contenuto eternamente ritornante, e che sono in numero finito perché altrimenti il circolo non potrebbe chiudersi. Appunto per questo «*non* vi sono mutamenti nuovi all'infinito». La «forza del cosmo» è il contenuto che ritorna eternamente. Le «forze» sono le determinazioni (mutamenti, prodotti, situazioni) della forza.

4. «GIUDICARE DELLE COSE AVANTI LE COSE»

La fede nel «così fu» irrevocabile, rispetto a cui la volontà ancora prigioniera si sente impotente, è fondata sulla fede nel «così è» schematizzante e assimilante metafisico-morale, cioè sulla «valutazione» che si esprime nell'«io credo che questo e quest'altro sia così» (*ich glaube, dass das und das so ist*) e che è l'«essenza della "verità"» del mondo metafisico-morale (OFN, VIII, III, fr. 9[38]). Per diventare una stabilità che ormai sfugge al potere della volontà è necessario che il passato sia stato innanzitutto un presente stabile che ha assimilato e identificato le differenze del divenire, rendendole, appunto, un «così è». Proprio perché questa identificazione delle differenze viene *creduta* uno stato «vero» e reale, essa, passando, diventa, agli occhi della volontà ancora prigioniera, un «così fu» rispetto a cui tale volontà si sente ormai impotente.

Identificando le differenze del divenire, il «così è» metafisico-morale anticipa e nega il divenire, nello stesso modo in cui tale anticipazione e negazione sono operate

dal «così fu». Il «giudizio [ossia il modo di pensare metafisico-morale] è *credere* che una cosa sia in questo o in quel modo» (OFN, VIII, I, fr. 7[4], del 1886-1887), ossia è anticipare, nell'identità, la differenza che sopraggiunge, assimilandola al passato e dunque cancellandola come differenza. Il «giudizio» giudica dunque della differenza prima ancora che essa si presenti; giudica della differenza prima della differenza. Intendendo con la parola «cosa» non l'identità assimilante, ma il «che» in generale, ossia la differenza stessa, va dunque detto che il «giudizio» giudica della cosa prima della cosa.

Nel «pensiero» 1342 dello *Zibaldone*, del 18 luglio 1821, Leopardi scrive appunto che è impossibile «giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale», ossia al di là, prima, «avanti» il loro farsi o effettivo prodursi nel divenire (cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., parte II, cap. IV, par. 2); ed è impossibile per lo stesso motivo che sta al fondamento della negazione nietzschiana degli immutabili metafisico-morali: giudicando delle cose «avanti le cose» si anticipa e dunque si nega la novità imprevedibile del divenire; si trasforma cioè in un essente il nulla da cui le cose, diventando un «fatto reale», sopraggiungono.

Ciò significa che già per Leopardi – come poi per Nietzsche – l'immutabile che nega il divenire, e la cui verità deve quindi essere negata, non è soltanto il «primo ed universale principio delle cose» (*Zibaldone*, cit., 1341), ossia l'«idea» platonica o il «Dio» trascendente, ma è anche ogni «cosa» di questo mondo, in quanto resa stabile dall'illusione della sua stabilità.

D'altra parte, se l'illusione della stabilità non è verità, essa rende però possibile la vita, sì che per vivere è necessario proteggere l'illusione e farla rivivere. Le cose del mondo, della cui stabilità ci si illude, sono instabili, fluide, inafferrabili, cedevoli, sorgono precariamente «in mezzo al nulla», un nulla esse stesse (*ibid.*, 85), non garantiscono la vita; e pertanto l'unica stabilità autentica in cui la vita è in qualche modo garantita è l'illusione che le cose – cioè il «reale» – siano stabili: «Pare un assurdo, e pure è esattamente vero che tutto il reale essendo un

nulla, non v'è altro di reale nè altro di sostanza al mondo che le illusioni» (*ibid.*, 99).

Nietzsche esprime questo stesso concetto – e quasi con le stesse parole – scrivendo che «la "cosalità" è stata creata precisamente da noi» e che si tratta di comprendere che «questo creare» e questo «falsificare è la *realtà* meglio garantita» (OFN, VIII, II, fr. 9[106]). «Non ci sono fatti [«cose»], tutto è fluido, inafferrabile, cedevole; ciò che dura di più sono ancora le nostre opinioni» (OFN, VIII, I, fr. 2[82]), cioè le nostre illusioni. Perché ci sia la «conoscenza» che rende possibile la vita, «è necessario che una specie di divenire [ossia la creatività che produce le «cose»] crei l'*illusione dell'Ente*» (*muss die Täuschung des Seienden schaffen*, OFN, VIII, II, fr. 9[89]), l'illusione della realtà stabile. «In un mondo che diviene, la "realtà" è sempre soltanto una *semplificazione* operata a scopi pratici [ossia per rendere possibile la vita], o un'*illusione*» (*ibid.*, fr. 9[62]).

Nietzsche incomincia a ridefinire la propria ammirazione per Leopardi solo quando si accosta alla dottrina dell'eterno ritorno. Leopardi pensa per primo la necessità che il «principio delle cose» (*Zibaldone*, cit., 1341) e la loro meta sia il nulla. Un risultato inevitabile, questo, sino a che non si pensa la dottrina dell'eterno ritorno, che richiede la negazione di ogni origine e di ogni scopo assoluto della totalità dell'essere, anche quando essi siano intesi come l'assoluta negatività del nulla. Il nichilismo – cioè la coscienza della inevitabilità della morte di Dio – è compiuto e perfetto solo se si afferma la potenza della volontà sul passato e dunque solo se si afferma l'eterno ritorno.

È quindi inevitabile che Nietzsche finisca col dire (1887-1888) che Leopardi «non appartiene al perfetto tipo del nichilista» (*gehört er nicht zu dem vollkommenen Typus des Nihilisten*, OFN, VIII, II, fr. 11[229]). Il tipo perfetto del nichilista è colui che dice perfettamente e cioè infinitamente «sì» a tutte le cose del divenire, ossia ne vuole e ne ottiene l'eterno ritorno. Mentre tutti i filosofi della tradizione, e anzi l'uomo stesso, per la loro «mancanza di fede nel divenire» (*Unglaube an das werdende*)

vedono nel divenire la fonte della sofferenza, il superuomo sa che sono gli immutabili la vera radice della sofferenza, e sa che è dal divenire che proviene la sua felicità (*und warum nicht vielmehr sein Glück?*, *ibid.*, fr. 9[60]), e che dunque la felicità suprema è dovuta alla forma suprema e supremamente radicale del divenire, ossia all'eterno ritorno. Ciò che è più stabile tra gli uomini è l'illusione che esistano cose stabili; ma il superuomo sa che l'assoluta assenza di stabilità – l'impossibilità di «giudicare delle cose avanti le cose», la loro assoluta incertezza e imprevedibilità – implica necessariamente la stabilità suprema dell'eterno ritorno di tutte le cose, che casualmente e imprevedibilmente sono andate producendosi.

VIII
HEIDEGGER E L'ETERNO RITORNO

I. L'ETERNO RITORNO COME «PROGETTO»

Nei corsi universitari degli anni 1936-1940 (contenuti in *Nietzsche*, cit.) Heidegger vede nell'eterno ritorno non solo un autentico pensiero «speculativo» che sta nel punto più alto del pensiero metafisico in quanto pensiero della totalità dell'ente, ma il «fondamento» stesso della filosofia di Nietzsche. Tuttavia, proprio per questo – proprio perché considera la dottrina dell'eterno ritorno come «fondamento», «radice» dell'«albero» del pensiero nietzschiano (*ibid.*, p. 218; «i capisaldi dell'intera filosofia di Nietzsche hanno in essa il loro fondamento e il loro ambito», *ibid.*, p. 220) –, Heidegger non scorge il fondamento autentico dell'eterno ritorno, sì che quest'ultimo gli si presenta come un contenuto che Nietzsche concepisce come «possibilità», «fede», «domanda», «progetto», «interpretazione», «compito» – e appunto in ciò consisterebbe la grandezza speculativa di questo contenuto.

In tal modo, Heidegger perde completamente di vista, in questi suoi corsi, il legame che nello *Zarathustra* unisce con necessità l'incontrovertibile evidenza del divenire, la negazione di ogni eterno, e dunque anche di quell'eterno che è il «così fu» del passato, e l'eterno ritorno; il legame in cui l'evidenza del divenire è appunto l'au-

tentico fondamento della dottrina dell'eterno ritorno. A proposito della quale Heidegger scrive: «Se le nostre conoscenze rimanessero limitate a quanto Nietzsche pubblicò, non potremmo mai arrivare a conoscere quello che Nietzsche già sapeva e stava preparando e continuamente ripensava, ma che tenne invece per sé» (*ibid.*, p. 226). E riporta l'impossibilità di comprendere tale dottrina, quale è esposta alla fine della *Gaia scienza* (dove il lettore non è effettivamente in grado di comprendere il significato che le è proprio), al livello di comprensibilità che essa possiede nello *Zarathustra* (dove invece, come da parte nostra si è indicato, si mostra nella forma più compiuta, rigorosa e radicale – anche se, certamente, rimane aperto il problema se la forma linguistica adottata, nella quale peraltro la metafora è sempre legata al concetto, sia la più idonea alla manifestazione del concetto): «Poiché non si poterono comprendere i pensieri conclusivi di Nietzsche nella *Gaia scienza* così come volevano essere compresi, ossia come i pensieri iniziali della sua nuova filosofia, anche la comunicazione successiva, l'opera *Così parlò Zarathustra*, dovette rimanere incompresa nel suo insieme, tanto più che la sua forma non poteva che avere un effetto strano, e per giunta distoglieva dal rigore richiesto per pensare il pensiero più grave, anziché condurvi» (*ibid.*, pp. 337-38). E invece la mancata comprensione dello *Zarathustra* è imputabile soprattutto al lettore, non all'opera stessa.

Come ogni posizione metafisica, anche la filosofia di Nietzsche è per Heidegger un essenziale rivolgersi all'«ente nel suo insieme», cioè alla totalità dell'ente; e il pensiero dell'eterno ritorno è «un progetto dell'ente nel suo insieme riguardo a *come* l'ente è ciò che è» (*ibid.*, p. 224 – mentre la volontà di potenza costituisce il *che cosa* l'ente in quanto ente è). La totalità dell'ente è come eterno ritorno. La totalità dell'ente, a cui si rivolge il pensiero metafisico, è tuttavia un «progetto», cioè non qualcosa che si mostra da sé e da sé si impone, ma qualcosa che è gettato in avanti, al di là di ciò che si manifesta e si impone, qualcosa che dunque è il contenuto di una volontà, di una fede, di un'interpretazione; qualcosa dunque di possibile, che non può essere oggetto di as-

serzioni apodittiche o il contenuto di una dottrina, ma è ciò intorno a cui si può soltanto «domandare» (*ibid.*, p. 235). Heidegger ritiene che il pensiero metafisico prima di Nietzsche non sia consapevole di questo suo carattere di progetto, di volontà, di domanda; e che con Nietzsche lo diventi: per Nietzsche la volontà di potenza vuole innanzitutto che esista qualcosa come totalità dell'ente, perché la volontà di potenza, volendo il proprio indefinito potenziamento, vuole il dominio della totalità dell'ente, e pertanto vuole innanzitutto che qualcosa come la totalità dell'ente sia.

Heidegger ritiene che il pensiero metafisico – dunque anche il pensiero di Nietzsche – sia «progetto», perché è una posizione della totalità dell'ente che lascia nella dimenticanza l'*essere* dell'ente, e dunque non è quell'autentica ontologia fenomenologica che Heidegger elabora in *Essere e tempo*. Ma se questo motivo è sufficiente perché agli occhi di Heidegger la totalità metafisica dell'ente appaia come progetto, ciò non significa che l'intenzione del pensiero metafisico e anche del pensiero di Nietzsche sia di concepire come progetto la totalità dell'ente. Per il pensiero metafisico la totalità dell'ente si manifesta innanzitutto nell'assoluta evidenza della totalità del divenire, che la meta-fisica oltrepassa mostrando che al di là del divenire esiste l'eterno; per Nietzsche la totalità del divenire è l'assoluta evidenza, che però coincide con la totalità dell'ente. L'evidenza assoluta e incontrovertibile è l'opposto del progetto. Nietzsche non diventa consapevole di ciò che la metafisica ignora, ossia del fatto che la totalità dell'ente è volontà di potenza e progetto, ma perviene a una delle prime forme di fedeltà radicale all'evidenza del divenire – e anzi, con la dottrina dell'eterno ritorno, alla fedeltà più radicale.

Heidegger non può negare che, nel suo insieme, la dottrina dell'eterno ritorno si presenti come una affermazione che intende valere come incontrovertibile fondatezza. Tuttavia egli avvalorava la propria tesi della consapevolezza di Nietzsche del carattere progettuale della totalità metafisica dell'ente, sostenendo che, nelle opere pubblicate da Nietzsche, la dottrina dell'eterno ritorno –

nella quale si indica *come* la totalità dell'ente è – è presentata sempre nella forma di una «domanda», o di una possibilità in relazione alla quale ci si chiede, come nell'aforisma 341 della *Gaia scienza*, che accadrebbe nell'uomo se l'uomo la ritenesse vera (cfr. ad esempio M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 233-34). Pertanto, al di sotto della superficie del significato di tale dottrina, la forma linguistica indicherebbe la vera sostanza di tale significato; «Tutte e tre le comunicazioni del pensiero dei pensieri [nella *Gaia scienza*, nello *Zarathustra* e in *Al di là del bene e del male*] sono domande in forma e in grado di volta in volta diversi ... La comunicazione non è una "dottrina" o una "esposizione dottrinale" nel senso della presentazione di una teoria scientifica ... Ma non è neppure una trattazione filosofica come ce la offrono Leibniz o Kant; altrettanto poco è una costruzione filosofico-speculativa come quelle erette da Fichte, Schelling e Hegel» (*ibid.*, pp. 273-74).

Dopo quanto abbiamo mostrato a proposito della capacità dello *Zarathustra* di fondare incontrovertibilmente la dottrina dell'eterno ritorno – e a proposito della differenza tra l'eternità metafisica e l'eternità dell'eterno ritorno –, non si tratta tanto di rilevare che se nel linguaggio di Nietzsche i punti interrogativi abbondano, abbondano anche, e forse prevalgono, quelli esclamativi – sì che la pur grande interpretazione che Heidegger ha offerto del pensiero nietzschiano sembra dimenticare l'esistenza degli interrogativi «retorici», o addirittura teorizzarne l'inesistenza. Nemmeno si tratta di constatare la sostanziale assenza di motivazione del gesto con cui Heidegger si libera della consapevolezza, espressa da Zarathustra, di essere «solutore di enigmi», ossia uno che *risponde* alle domande (per Heidegger la motivazione di quel gesto si riduce al «prendere qui in un senso tanto essenziale e tanto ampio ciò che si dice dell'"enigma" e dell'"indovinare", per comprendere perché Nietzsche fa in modo che Zarathustra stesso si chiami un "solutore di enigmi"», *ibid.*, p. 246 – dove sarebbe da rilevare che, se il solutore di enigmi è colui che li oltrepassa, l'oltrepassamento non vien meno per il fatto che l'oltrepassato è

qualcosa di particolarmente «essenziale» e «ampio»; ed è inoltre significativo che Heidegger consideri quell'espressione di Zarathustra solo nella sua occorrenza nella parte terza dell'opera, in «Di antiche tavole e nuove», e non in quella del capitolo «Della redenzione», che in questi corsi di lezioni rimane lettera morta). E nemmeno si tratta di rilevare che nel n. 56 di *Al di là del bene e del male* (che abbiamo considerato nel paragrafo I del capitolo VII) non si domanda nulla, ma si afferma l'implicazione reciproca di volontà di potenza e eterno ritorno, e l'unica domanda è costituita dall'ultima proposizione relativa al *circulus vitiosus*.

Si tratta piuttosto di prender atto ancora una volta che, quando Heidegger afferma che «ciò che viene insegnato e ciò che viene pensato nel pensiero dell'eterno ritorno passa in secondo piano rispetto a *come* viene insegnato e pensato» (*Nietzsche*, cit., p. 280), egli priva il contenuto, da lui fatto passare in secondo piano, di tutto ciò che invece esige che esso resti in primo piano, nella sua essenziale appartenenza alla «vera dottrina della volontà e della libertà». Si tratta cioè di comprendere che se la dottrina dell'eterno ritorno fosse domanda, fede, possibilità, interpretazione, progetto, allora anche la morte di Dio, anche la distruzione degli eterni e degli immutabili del pensiero metafisico-morale sarebbe domanda, fede, possibilità, interpretazione, progetto: perché l'eterno ritorno è la negazione più radicale di ogni principio e di ogni scopo del divenire, ossia è (all'interno della fede nel divenire, che domina l'intera storia dell'Occidente) la negazione più radicale e la morte più definitiva di Dio. E sebbene Heidegger non scorga l'inevitabilità e necessità di questa negazione, nemmeno lui ritiene che la morte di Dio si collochi, per Nietzsche, all'interno di una «domanda» («Sì – è morto» dice Heidegger, interpretando la tesi nietzschiana della morte del Dio metafisico-morale, *ibid.*, p. 271). Certo, Heidegger sostiene che il modo più adeguato di pensare Dio è intenderlo come una domanda e non come un teorema dimostrato (*ibid.*, p. 273); ma questo non significa che per Heidegger la morte di Dio, affermata da Zarathustra, sia una

morte possibile, intorno alla quale Nietzsche si limiterebbe a domandare. Ma se Nietzsche non domanda intorno alla morte di Dio, non domanda nemmeno intorno all'eterno ritorno.

A proposito dell'«enigma» che Zarathustra chiede ai marinai di indovinare, Heidegger richiama (*ibid.*, p. 245) un'annotazione di Nietzsche, stesa intorno al 1881, in cui si afferma: «La novità della nostra attuale posizione verso la filosofia è una convinzione che nessuna epoca ha ancora avuto: *che noi non abbiamo la verità*. Tutti gli uomini precedenti "avevano la verità": persino gli scettici» (OFN, V, 1, fr. 3[19]). Heidegger sviluppa questo concetto dicendo che «indovinare» l'enigma non significa «centrare una soluzione con la quale tutto ciò che è problematico si risolverebbe», ma piuttosto «arrivare a sapere che esso [l'enigma] non può essere tolto di mezzo *come* enigma» (Nietzsche, cit., p. 245); e richiama (*ibid.*, pp. 245-46) un'annotazione del 1885-1886 in cui Nietzsche parla della «profonda avversione per il riposarsi, una volta per tutte, in una qualche considerazione totale del mondo» e del «fascino del modo di pensare opposto: non lasciarsi togliere lo stimolo del carattere enigmatico» (OFN, VIII, 1, fr. 2[155]).

Ora, è indubbio che indovinare e risolvere l'«enigma» di cui parla Zarathustra nella «Visione e l'enigma» (e Zarathustra dice di essere *Räthselrath*, «decifratore, solutore di enigmi», «Di antiche tavole e nuove», 3) non significa risolvere «tutto ciò che è problematico», giacché ogni avanzamento lungo il circolo del divenire è casuale, enigmatico: tale circolo è l'eterno ritorno del «caos». Ma da questo non segue che per Zarathustra l'enigma non sia qualcosa che debba essere indovinato e risolto, e comunque oltrepassato. Per Zarathustra è qualcosa che deve essere tolto di mezzo *come* enigma – e, anzi, che non solo deve e può esserlo, ma è necessario che lo sia e che questo suo esser tolto ritorni eternamente. L'«avversione» di Nietzsche per il riposarsi in qualche «considerazione totale del mondo» è l'avversione per

ogni «mondo vero» ed eterno, per ogni metafisica che abbia la pretesa di dissolvere il caos e il carattere enigmatico del divenire, e che quindi sbarrì la strada alla dottrina dell'eterno ritorno – giacché è il caos a implicare necessariamente l'eterno ritorno: e quello che eternamente ritorna è proprio l'enigma e il caos. E il non voler «lasciarsi togliere lo stimolo del carattere enigmatico» è la volontà di salvare il divenire – che come oscillazione dell'ente tra l'essere e il nulla è essenziale imprevedibilità, enigma essenzialmente insolubile –, e dunque è la volontà di salvare l'eterno ritorno, che come negazione di ogni origine e di ogni scopo del divenire assicura al divenire il suo carattere enigmatico (dove la «volontà» di salvare il divenire e l'eterno ritorno si presenta a se stessa come evidenza incontrovertibile del divenire e come implicazione necessaria dell'eterno ritorno da parte di tale evidenza).

Dicendo, nell'annotazione qui sopra riportata, che «la novità della nostra attuale posizione verso la filosofia» è che «*noi non abbiamo la verità*», mentre «tutti gli uomini precedenti "avevano la verità": persino gli scettici» (OFN, V, 1, fr. 3[19]), Nietzsche intende differenziare la propria posizione non solo dall'*epistème* metafisico-morale, ma anche dalla posizione degli scettici, che negando *ogni epistème* della verità si mantengono, contraddittoriamente, all'interno di tale *epistème*. Ma, sostenendo che indovinare l'enigma – e dunque anche quello di Zarathustra, relativo all'eterno ritorno – è sapere che esso non può essere tolto di mezzo come enigma, Heidegger, nonostante le sue intenzioni (Nietzsche, cit., p. 324), riconduce il pensiero di Nietzsche allo scetticismo (e alla connessa ingenuità) e non vede che per Nietzsche il non avere la verità significa porsi in relazione alla verità evidente del divenire come nessun altro prima di lui si era posto: con la radicalità estrema che nega ogni verità metafisica e, proprio per questo, *afferma* l'eterno ritorno di tutte le cose.

Nell'interpretazione di Heidegger, il *contenuto* della dottrina dell'eterno ritorno non va al di là, nello *Zarathustra*, di quanto ne sa il nano e di quanto ne sa

Goethe, quando afferma che «Più si conosce e più si sa, / tanto più si riconosce che tutto in circolo ruoterà» (*Nietzsche*, cit., p. 250). Heidegger non scorge che il nano e Goethe, a differenza di Zarathustra, ignorano che cosa sia quel *di più* di conoscenza e di sapere che consente di affermare che tutto ruota in circolo – cioè non sanno che la negazione dell'eterno e dell'eternità del passato implica necessariamente che la volontà sia un volere a ritroso –; e da un lato ritiene che la vera sapienza di Zarathustra consista nel pensare la visione della porta carraia in relazione all'«attimo»; dall'altro lato ritiene che Zarathustra, affermando che dall'attimo della porta carraia comincia all'indietro una via eterna, *presupponga* molte cose, senza rendere esplicito ciò che egli presuppone: presupponga «l'infinità del tempo nella direzione del futuro e del passato ... la realtà del tempo, che non è una forma "soggettiva" dell'intuire ... la finitezza delle cose e dei loro processi» (*loc. cit.*), cioè la finitezza della «forza» che costituisce l'essere. Per Heidegger questi presupposti rimangono tali – cioè «prospettive», «progetti» – nonostante gli sforzi di Nietzsche di riscattarli; sì che l'eterno ritorno rimane un presupposto, una prospettiva, un progetto, una fede. Da parte nostra va rilevato che il primo e il terzo di tali presupposti non sono in alcun modo presenti e non hanno alcuna funzione nel discorso di Zarathustra sull'eterno ritorno, ma sono spunti dimostrativi che Nietzsche *aggiunge* in un secondo momento alla fondazione dell'eterno ritorno presente nello *Zarathustra*. Il secondo – la non soggettività del tempo – è indubbiamente presente nello *Zarathustra*, ma non è un presupposto che Nietzsche non riesca a fondare, perché la critica alla «cosa in sé», che Nietzsche svilupperà in seguito, è la negazione di una delle forme più rilevanti dell'eterno, e concepire la realtà del tempo come forma «soggettiva» dell'intuire significa, questa volta sì, presupporre arbitrariamente che al di là delle forme della soggettività esista la cosa in sé. Come nell'idealismo, la negazione della cosa in sé restituisce al tempo e al divenire il loro pieno carattere ontologico.

Heidegger rileva inoltre (*Nietzsche*, cit., pp. 285-99)

che quei tre presupposti si integrano in un insieme più ampio e articolato di determinazioni (forza, finitezza e costanza della forza, divenire costante, quantità «smisurata» o innumerevole, ma pur sempre finita, dei fenomeni, limitatezza dello spazio, infinità del tempo), che per Nietzsche costituirebbe il «carattere complessivo del mondo» e che dunque sarebbe insieme il carattere complessivo del «progetto» sulla totalità dell'ente. In effetti nell'aforisma 109 della *Gaia scienza* si dice: «Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità...». Ma subito dopo il testo aggiunge: «non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane». Che il «caos per tutta l'eternità», come carattere complessivo del mondo, non possa essere il carattere complessivo del «progetto» sulla totalità – secondo quanto Heidegger sostiene – è detto esplicitamente appunto in questa seconda parte del passo: il caos per tutta l'eternità è mancanza di «ordine», *non* di «necessità».

Heidegger sorvola (*Nietzsche*, cit., p. 298) sulla presenza di quest'ultimo concetto in questo passo; ma Nietzsche sta dicendo che il «caos per tutta l'eternità» – cioè l'eterno ritorno – è il carattere complessivo *del mondo* e *non* del *progetto* sul mondo; e che non si tratti di un progetto è suggellato dall'affermazione che l'eterno ritorno del caos è «necessità» – ossia il rapporto per il quale, se non esistesse l'eterno ritorno, il divenire non sarebbe divenire. Heidegger altera questo testo della *Gaia scienza* non solo facendogli dire che il progetto sul mondo *progetta* una necessità, ma anche intendendo che il «caos per tutta l'eternità» sia il «carattere complessivo» di determinazioni (finitezza e costanza della forza e del divenire, infinità del tempo, quantità innumerevole dei fenomeni, ecc.) che sono elaborate nel periodo della *Gaia scienza* e che, non potendosi presentare come verità incontrovertibilmente fondate, costituiscono semplicemente i tratti del «progetto» dell'eterno ritorno – quando invece il «caos per tutta l'eternità» esprime, nell'aforisma 109 della *Gaia scienza*, la negazione di ogni «ordi-

ne» teologico-teleologico dovuto all'«umanizzazione» e alla «divinizzazione» della natura; ossia esprime quella «redenzione» della natura (il passo termina parlando della «pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta»), cioè del divenire, che prelude alla «redenzione» dello *Zarathustra*, dove la «redenzione» dal «così fu» e dall'eternità del passato è insieme «redenzione» «dall'asservimento allo scopo» («Prima che il sole ascenda»), e costituisce il fondamento dell'eterno ritorno e della sua necessità.

2. LIBERTÀ, NECESSITÀ, ATTIMO

Anche se il testo non lo dice espressamente, quando il pastore stacca con un morso la testa al serpente nero, stacca la testa al nano («Alt, nano! dissi. O io! O tu! Ma di noi due il più forte son io», *Così parlò Zarathustra*, «La visione e l'enigma», 2), cioè allo «spirito di gravità». Soffocati da questo spirito, si giunge a pensare che «tutto è indifferente, nulla vale la pena, il sapere strangola» (*ibid.*, «Il convalescente», 2). Si pensa così perché «tutto perisce», tutto precipita nel passato imm modificabile, e perché lo «spirito di vendetta», che anima la volontà impotente e che sta unito allo «spirito di gravità», pensa che «tutto è degno di perire» (*ibid.*, «Della redenzione») – e quando lo si sa si è strangolati da questo sapere. Heidegger, invece, interpreta quella indifferenza e vanità – di cui *Zarathustra* parla nel «Convalescente» – come l'indifferenza e il «niente vale la pena» che sarebbero suscitati dalla dottrina dell'eterno ritorno (*Nietzsche*, cit., p. 261).

Tuttavia, anche se questa interpretazione è impropria, resta il fatto che la dottrina dell'eterno ritorno, in modo ancora più accentuato di ogni forma di fatalismo, può far sorgere in chi non la comprende un senso di indifferenza per tutto quello che egli può compiere e per la vanità delle proprie scelte – può far sorgere la convinzione

che non valga la pena di impegnarsi in alcunché. In questa direzione spinge anche il titolo dell'aforisma 341 della *Gaia scienza*: «Il peso più grande». Ma è il peso più insopportabile per chi non capisce la voce del demone, non per chi la ascolta come la «più divina» delle cose. Ci si può continuare a chiedere, però, come possa essere la cosa più divina, se la conoscenza dell'eterno ritorno lascia nell'indifferenza e nella convinzione che nulla valga la pena.

D'altra parte, nella prima annotazione sulla dottrina dell'eterno ritorno (OFN, V, II, fr. 11[141]) Nietzsche scrive che l'eterno ritorno dell'uguale è «il nuovo peso» non perché soffochi, ma perché da esso deriva l'«importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto ciò che verrà». Per chi sa capire, il «peso più grande» è il «nuovo peso» che conferisce a tutto ciò che vien fatto un'«importanza infinita». E rende così poco indifferenti le azioni che il testo continua chiedendosi: «Che facciamo noi, con il resto della nostra vita – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più essenziale?». Il timbro di questa domanda richiede una risposta discriminante, che suggerisca qualcosa ed escluda altro. Richiede una libera decisione.

Ora, la volontà è libera e creatrice *solo se*, negando l'immodificabilità del passato, vuole a ritroso, cioè vuole l'eterno ritorno di tutte le cose, conoscendo la necessità di tale ritorno. La necessità del ritorno e del proprio ritorno è per la volontà la condizione essenziale della propria libertà. Se non è necessitata non è libera. Questo risultato è inevitabile. Il pensiero dell'Occidente si imbatte qui nell'inevitabilità dell'assurdo e dell'impossibile, cioè nel carattere inevitabile della contraddittorietà dell'essere (in quanto l'essere è pensato all'interno della fede nel senso greco del divenire): la stessa contraddittorietà per la quale, come andiamo rilevando, la negazione di ogni eterno, inevitabilmente implicata dal divenire, implica inevitabilmente anche l'eternità dell'eterno ritorno.

Ma Nietzsche non può rendersi conto dell'assurdo e dell'impossibilità essenziale che il suo pensiero porta al-

la luce (o quando e in quanto se ne rende conto per lui è finita), e che è la stessa essenziale impossibilità in cui consiste quella fede nel divenire dalla quale è dominato l'intero pensiero dell'Occidente. Nietzsche possiede però la grandezza del pensiero che perviene inevitabilmente alla catastrofe della follia più profonda. Pur standone all'origine e rispecchiandovisi, questa follia non è la follia intesa come malattia mentale dell'individuo Nietzsche. Lungo un percorso diverso ma analogo a quello di Leopardi (cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., parti IX, XI), la dottrina dell'eterno ritorno porta alla luce la follia essenziale dell'Occidente: non nel senso che Nietzsche veda che il divenire *in quanto tale* è negazione e insieme affermazione dell'eterno, e nemmeno nel senso che egli veda l'essenziale impossibilità del divenire; ma nel senso che, mostrando il nesso necessario che unisce la negazione dell'eternità e, nella dottrina dell'eterno ritorno, l'affermazione dell'eternità, egli, restando all'interno della fede nel divenire, mostra i tratti di ciò che, agli occhi del pensiero che si mantiene già da sempre al di fuori di questa fede, appare come l'essenziale impossibilità e l'essenziale follia di questa fede. Chi, rimanendo all'interno di questa fede, arretra di fronte alla dottrina dell'eterno ritorno, o si propone di liberare da essa il pensiero di Nietzsche, o addirittura la tratta come la stranezza di un uomo già compromesso nel suo equilibrio psichico, compie molti passi indietro rispetto alla fedeltà estrema alla fede nel divenire, che in tale dottrina viene raggiunta.

Ma proprio per quanto si sta rilevando, questa dottrina, come dice Zarathustra («Di antiche tavole e nuove», 9), non è né un semplice fatalismo, né una semplice affermazione della libertà. Quando si crede che «tutto è destino» (*Alles ist Schicksal*), cioè che tutto procede, nel divenire, in modo inevitabile – sì che ci si *deve* adeguare all'ordine esistente perché si è *costretti* ad adeguarvisi (*du sollst, denn du musst!*) –, si pensa l'eterno ritorno come qualcosa di esterno e di indipendente dalla volontà, che invece appartiene al circolo eterno, e vi appartiene come volontà libera. Quando invece si crede che «tutto è

libertà» (*Alles ist Freiheit*) e che la volontà non deve adeguarsi ad alcun ordine eterno – sì che la *potenza* della volontà dipende unicamente dal suo *volere* (*du kannst, denn du willst!*) –, non si comprende che la volontà è potente e libera solo se non si sente e non è impotente rispetto a ogni eterno, e dunque nemmeno rispetto all'eternità del passato; e che la potenza della volontà esiste solo se il tempo è un circolo che deve ritornare eternamente su di sé – perché se questa eternità non esistesse, se non esistesse l'eterno ritorno del caso, del caos, dell'enigma, della libertà, esisterebbe l'eternità del passato, di cui tutto il divenire dovrebbe tener conto e che quindi cancellerebbe il caso, il caos, l'enigma, la libertà, ossia cancellerebbe e renderebbe apparente il divenire. La volontà è volontà di potenza, libertà, ed è effettiva ed estrema potenza solo in quanto, da un lato, tutte le cose ritornano eternamente, e dall'altro, essa vede che tutto eternamente ritorna. Ogni altra forma di volontà – la volontà metafisico-morale – è una forma inferiore di volontà di potenza perché crede di essere potente legandosi agli eterni della tradizione, che, pur alimentandola e sostenendola per lungo tempo, finiscono con l'annientarla.

Giacché qui sta la differenza tra l'eterno che il divenire rifiuta e l'eterno che il divenire implica: che il primo, l'eterno metafisico-morale, rende impossibile il divenire; il secondo è ciò senza di cui il divenire – la cui esistenza è la suprema evidenza – non potrebbe esistere. È questa differenza a rendere possibile che l'essenziale e nascosta contraddittorietà del divenire (che, per il pensiero che si mantiene al di fuori della fede nel divenire, sussiste nonostante questa differenza) riesca a mantenersi (fino in fondo?), dinanzi al pensiero di Nietzsche, come qualcosa di non contraddittorio, di non assurdo, di non impossibile.

In un'annotazione che risale al periodo della *Gaia scienza* Nietzsche aveva indicato in questi termini l'esclusione della pura libertà e del puro fatalismo: «La mia dottrina dice: vivere *in modo* che tu debba *desiderare* di vivere di nuovo, questo è il compito – e *in ogni caso* tu rivi-

vrai» (OFN, V, II, fr. 11[163]). «In ogni caso»: che tu sia vissuto in modo da voler desiderare di vivere di nuovo, o che tu non sia vissuto in questo modo. Sapendo che tutto e dunque anche tutto ciò che si compie nell'agire ritorna eternamente nello stesso modo, sin nelle sue più impercettibili sfumature, ogni nostra azione, lungi dal doverci sembrare indifferente, acquista un'«importanza infinita», aveva scritto Nietzsche poco prima di quell'annotazione (*ibid.*, fr. 11[141]). Che ogni nostra azione si presenti con un'importanza infinita è appunto la risposta alla domanda: «Che facciamo noi, con il resto della nostra vita – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più essenziale?» (*loc. cit.*). L'annotazione 11[163] (*ibid.*) rende ancora più esplicita quella risposta: la «vera dottrina» dice che il «compito» che abbiamo nel resto della nostra vita è di «vivere in modo che tu» e ognuno «debba desiderare di vivere di nuovo». La volontà dell'uomo è libera: perché non è costretta a seguire un unico percorso e perché è libera da ogni eterno metafisico-morale; e appunto perché è libera è creatrice, cioè non adegua le proprie decisioni ad alcun «mondo vero» e ad alcuno «schema» preesistente.

È in quanto libera e creatrice che essa può avere un «compito». Il «compito» della volontà non può essere dato da uno scopo immutabile ed eterno o da un rispecchiamento di tale scopo nel mondo, ma è dato appunto dal suo dover esser commisurata a se stessa, dal suo dover riconoscere la propria libera creatività e «diventare ciò che essa è», cioè liberazione e negazione di tutto ciò che, come «mondo vero» e eterno metafisico-morale, nega la libera creatività della volontà e l'«innocenza» del divenire. Infatti, solo se la volontà si realizza come libera e creatrice e sa di esserlo, cioè sa perché lo è, essa può desiderare di vivere di nuovo. Essendo e sapendo di essere libera e creatrice, la volontà conosce l'inesistenza di ogni schema eterno, e dunque della immodificabilità e irrecuperabilità del passato, e solo su questo fondamento la volontà ha il «compito», cioè «deve» (*er soll*) desiderare di vivere di nuovo. Ma in questo «compito» essa è insieme «necessitata» (*er muss*) a desiderare di vi-

vere di nuovo, perché essa (che è la volontà della «vera dottrina») sa che «in ogni caso» rivivrà, e dunque è destinata a rivivere il proprio «caso», quello in cui effettivamente si trova, cioè la propria libertà creatrice. In quanto volontà che si muove nella luce della «più grande dottrina» (*ibid.*, fr. 11[141]) – in quanto è la volontà del superuomo –, essa ha il compito e decide di assolvere il compito a cui è destinata; ed è destinata ad avere quel compito e ad assolverlo. (Il «compito», poi, non è soltanto di vivere in un certo modo – «vivere in modo che» –; il compito di vivere in un certo modo – liberamente e creativamente – include anche il compito di desiderare di vivere di nuovo in questo modo. L'affermazione: «questo è il compito» – *ibid.*, fr. 11[163] – si riferisce a questo duplice aspetto del compito).

La volontà dell'uomo è libera e creatrice anche quando nega la propria libertà e creatività, cioè quando sceglie – come appunto avviene nella volontà metafisico-morale – di chiudersi nelle prigioni e negli schemi immutabili del pensiero e della vita della tradizione. La volontà può riconoscersi come ciò a cui è indirizzato il compito e il destino di vivere di nuovo; ma può anche rimanere volontà metafisico-morale che, ignorando la propria libera creatività e quindi l'eterno ritorno di tutte le cose e di se stessa, non può volere tale ritorno, ma mira a raggiungere uno scopo eterno (che può essere anche il nulla) e quindi non può desiderare di vivere di nuovo l'infelicità che, prima o poi, inevitabilmente percepisce in seguito al suo doversi adeguare a un modello esterno. E tuttavia anche questa volontà che, ignorando la creatività del divenire, «calunnia» e annienta la vita (dunque anche la propria vita originaria), ed è la volontà del nichilismo, anche questa volontà rivivrà in eterno: «e in ogni caso tu rivivrà» (*loc. cit.*).

I tentativi di mostrare che nel pensiero di Nietzsche la libertà della volontà è inconciliabile con la necessità affermata dalla dottrina dell'eterno ritorno, e che tale contraddizione deve essere tolta eliminando questa dottrina, si basano sul presupposto profondo che la libertà sia in se stessa qualcosa di non contraddittorio e che per

tenerla ferma si debba principalmente evitare di unirla a ciò che dall'esterno la contraddice. Ma il nesso tra libertà e necessità è un aspetto del nesso tra divenire e eterno. Anche e innanzitutto a proposito di quest'ultimo si ritiene che nel pensiero di Nietzsche l'unione dell'affermazione del divenire e dell'eterno ritorno sia una contraddizione che deve essere tolta liberando quel pensiero da tale dottrina. Anche e innanzitutto in questo caso il presupposto profondo è che il divenire dell'ente sia qualcosa di non contraddittorio e che per tenerlo fermo si debba evitare che alla negazione degli eterni metafisico-morali si aggiunga, mantenendola, la tesi dell'eterno ritorno. Ma anche a proposito della libertà, non si scorge, e non si può scorgere, che l'implicazione per la quale la libertà è in quanto tale *non* libertà (necessità) – come il divenire è in quanto tale *non* divenire (eternità) – è sì un'implicazione che identifica determinazioni contraddittorie – un'implicazione contraddittoria –, ma è insieme un'implicazione *inevitabile*, necessaria, assoluta, incontrovertibile, ed è tale sul fondamento di ciò che per l'intero pensiero occidentale è l'evidenza assoluta e assolutamente non smentibile: l'esistenza della libertà del divenire (cioè l'evidenza dell'opposizione tra l'*essere* di ciò che effettivamente è, e il *nulla* di ciò che ancora non è o già non è più), l'evidenza che la fede nel divenire attribuisce a se stessa. La grandezza e il carattere tragico del pensiero di Nietzsche consistono nell'aver portato alla luce questa inevitabilità: l'inevitabilità dell'assurdo e della follia della fede nel divenire. Si tratta, come stiamo via via indicando, della follia del concetto stesso del divenire e della libertà; perché se il divenire e la libertà implicano necessariamente il non divenire e la non libertà, ciò significa – ma quest'ultimo è il tratto di pensiero che Nietzsche non può esplicitamente percorrere – che quanto viene ritenuto dall'Occidente il cuore stesso dell'evidenza irrinunciabile è invece il cuore della follia più profonda. Il divenire in quanto tale, la libertà in quanto tale sono qualcosa di *assolutamente impossibile*, qualcosa di assolutamente *inesistente*. Nietzsche non può percorrere esplicitamente quest'ultimo tratto di pensie-

ro, perché altrimenti si strapperebbe dalle proprie radici – dalle radici dell'intero pensiero dell'Occidente.

Heidegger compie un'alterazione contraria ma simmetrica a quella di chi vuol liberare, nel pensiero di Nietzsche, la libertà dalla necessità. Come si vedrà, egli crede che Nietzsche si contraddica consapevolmente e *voglia* tener ferma la contraddizione costituita dalla volontà di disantropomorfizzare il mondo mediante una dottrina: quella dell'eterno ritorno, che è peraltro un punto di vista in cui il mondo viene antropomorfizzato in modo radicale. Ma intanto, in rapporto alla relazione libertà-necessità nel pensiero di Nietzsche, Heidegger ritiene che l'alternativa tradizionale tra libertà e necessità non abbia qui alcuna ragione di sussistere (*Nietzsche*, cit., pp. 330-36) e che quindi la libertà della decisione compiuta nell'«attimo» non sia in contraddizione con la necessità dell'eterno ritorno. Nella precedente interpretazione si ritiene che tale contraddizione sussista e si crede di toglierla eliminando la dottrina dell'eterno ritorno; Heidegger ritiene che tale contraddizione non sussista, ma a sua volta ritiene che la libertà e il divenire non siano concetti in se stessi contraddittori. Da parte nostra stiamo mostrando che la filosofia di Nietzsche scorge che la libertà è *necessariamente* non libertà e il divenire è *necessariamente* non divenire, cioè scorge senza avvedersene una contraddizione, il togliimento della quale è insieme l'oltrepassamento della fede essenziale su cui cresce la storia dell'Occidente – la fede nel divenire. La contraddizione straordinariamente grandiosa che Nietzsche porta alla luce non è quella che si è subito in grado di rilevare quando si mettono a confronto la libertà della volontà e la necessità dell'eterno ritorno di tutte le cose. A chi si limita a questa facile constatazione Nietzsche può replicare con l'intero peso e l'intera potenza del suo pensiero, cioè con l'indicazione della *necessità* che unisce la libertà e il divenire al loro opposto. È appunto questa necessità a rendere straordinariamente grandiosa la contraddizione in cui tale unione pur consiste; è appunto l'*evidenza assoluta* che per l'intero pensiero dell'Occidente compete al divenire – e, per gran parte di tale pensie-

ro, alla libertà – a rendere straordinariamente grandioso il vincolo necessario che unisce il contenuto supremamente evidente alla propria negazione. Qui è in gioco il destino dell'Occidente.

D'altra parte le considerazioni che Heidegger sviluppa (*loc. cit.*) per mostrare l'inesistenza della contraddizione tra libertà e necessità nella dottrina dell'eterno ritorno hanno *di fatto* (e certo inintenzionalmente) il compito di mostrare che l'accertamento di tale contraddizione non è così a portata di mano come comunemente si crede. Egli osserva che quando immaginiamo l'eterno ritorno come un decorso a cui ognuno è «incatenato ... come l'anello di una sequenza di avvenimenti che si ripetono continuamente in una monotonia circolare senza fine» dimentichiamo noi stessi nel nostro esser liberi, «come chi nel contare i presenti dimentica di contare se stesso», nel suo esser libero e nella sua capacità di decidere ciò che sarà (*ibid.*, p. 333). L'eternità «viene decisa nei tuoi attimi» (*ibid.*, p. 332). Il che è indubbiamente congruente al pensiero di Nietzsche. Ma una volta stabilito che il divenire è caos, in cui nessun evento è necessariamente legato agli altri eventi, ed è libertà creatrice della volontà, Nietzsche mostra che la libertà del divenire implica necessariamente quell'eterno ritorno dell'uguale in cui tutte le cose accadono necessariamente e sono necessariamente legate le une alle altre. E questa è la contraddizione profonda tra la libertà e la necessità che nemmeno Heidegger riesce a oltrepassare.

L'«attimo» decide certamente l'eterno ritorno di se stesso. Se esiste una pluralità di attimi – se cioè esiste uno sviluppo delle decisioni dell'uomo, costituito appunto da una pluralità di attimi –, *unico* è invece l'attimo che è l'apparire della «vera dottrina» della volontà e dell'eterno ritorno, l'attimo del «meriggio» e dell'«ombra più corta», in cui appaiono, insieme alle cose temporalmente presenti, l'infinita via del passato e l'infinita via del futuro, e che dunque contiene in sé l'eternità del tempo. Nell'unicità dell'«attimo» appare l'evidenza del divenire e della libertà del volere, e quindi appare che tale evidenza implica con necessità la catena dell'eterno

ritorno, di cui l'«attimo» sa di essere, esso stesso, un anello eternamente ritornante. Nell'«attimo» la libera volontà decide il contenuto dell'eternità. Ritornando all'indietro nel passato, il punto più lontano dall'attimo è l'attimo stesso; andando in avanti nel futuro, il punto più lontano dall'attimo è, daccapo, l'«attimo» stesso. L'«attimo» unisce in sé i punti più lontani del tempo, non solo perché è l'apparire del circolo del tempo, ma perché il circolo richiede che, nell'«attimo», il più lontano passato sia il più lontano futuro. (In ogni punto del circolo – e in ogni altro «attimo» – il più lontano passato coincide col più lontano futuro; ma solo nell'«attimo» *unico* del meriggio, solo sul fondamento dell'«attimo» *attuale* è possibile conoscere l'esistenza del circolo e la coincidenza, nell'attimo, del più lontano futuro e del più lontano passato). L'eternità dell'«attimo» non è la semplice mancanza di fine dello sviluppo del tempo. Possiede invece un tratto essenziale del *nunc stans* dell'eternità metafisica, dove l'eterno tiene raccolto stabilmente in sé il contenuto che nell'eternità intesa come tempo infinito si disperde nel più lontano passato e nel più lontano futuro. Ma l'eternità dell'«attimo» differisce anche dal *nunc stans* metafisico, perché contenendo in sé il più lontano passato e il più lontano futuro contiene propriamente, in modo determinato, soltanto se stesso, e in modo *indeterminato* i percorsi che nel passato e nel futuro lo dividono da se stesso. Solo in questo senso si può dire, con Heidegger, che «l'eternità è nell'attimo» (*ibid.*, p. 264).

L'eterno ritorno conferisce alla volontà che lo conosce l'estrema potenza – e la rende potente perché esso è a sua volta voluto dalla volontà. *Non* è quindi «un grido d'aiuto da uno stato di necessità» (*ibid.*, p. 262). Il pensiero dell'eterno ritorno non grida aiuto, ma aiuta – salva il divenire. Aiuta il pastore a staccare la testa del tempo lineare e a rendere circolare il tempo: «non più pastore, non più uomo» (*Così parlò Zarathustra*, «La visione e l'enigma», 2), ma superuomo. Questa curvatura del tempo è una decisione – la decisione suprema, che avviene nell'«attimo» della porta carraia.

Pur non scorgendo che il nano è lo «spirito di gravità», Heidegger sottolinea che il nano rimane estraneo a questa decisione e si limita a pensare che se le due vie scorrono entrambe all'infinito, lì convergeranno, e il circolo si chiuderà «da sé nell'infinito, ben lontano da lui». Invece, «ciò che in futuro sarà, è appunto questione di deciderlo, l'anello non si chiude in qualche luogo nell'infinito, ma l'anello si conchiude integralmente nell'attimo quale centro del contrasto» tra le due vie del tempo, tra «ciò che è dato come compito» e «ciò che è dato in dote»: «che cosa ritorni – se ritorna – lo decidono l'attimo e la forza di dominare le cose contrastanti che vi si scontrano. Ecco ciò che è più difficile e più proprio della dottrina dell'eterno ritorno, cioè che l'eternità è nell'attimo, che l'attimo non è l'«ora» fugace, non è il momento che, per uno spettatore, vola semplicemente via, ma lo scontro di futuro e passato. Qui l'attimo perviene a se stesso. Determina il modo in cui tutto ritorna» (Nietzsche, cit., pp. 263-64). Questo discorso – che Heidegger considera come «la cosa essenziale» (ibid., p. 263) – non riesce ad evitare l'ambiguità. Se ci si limita a dire che quel che in futuro sarà è questione di deciderlo, non si esce dalla concezione tradizionale della libertà del volere, nella quale non si esclude che ciò che è dato in compito debba tener conto di ciò che è dato in dote.

Per Nietzsche, «sapere la cosa più essenziale», l'eterno ritorno dell'uguale, conferisce un'«importanza infinita ... per tutto ciò che verrà» (OFN, V, II, fr. 11[141]), a tutte le nostre decisioni. Non si può più decidere con leggerezza, in modo imponderato, perché la decisione e ciò che si decide nell'attimo ritorneranno eternamente, sono definitivamente impressi nell'essere – e questa volta non con il marchio delebile e apparente dell'eternità del passato, ma col «sigillo» della vera eternità dell'*annulus aeternitatis* (ibid., fr. 11[197]). Ma per Nietzsche c'è appunto un anello che *si chiude*. Heidegger ritiene che non si chiuda in qualche luogo dell'infinito. E in effetti, anche se Heidegger non lo rileva, non c'è per Nietzsche un luogo siffatto, perché l'anello si chiude *in ogni punto*. Invece Heidegger pensa che «l'anello si conchiude inte-

gralmente nell'attimo», cioè *solo* in quel punto che è l'attimo. Certo, l'attimo (*Augenblick*) ha un carattere fondamentale, ossia è il fondamento dell'intero pensiero di Nietzsche. Non è «l'«ora» fugace», un punto del tempo, preceduto e seguito da altri punti, ma è la manifestazione *attuale* del divenire, in cui si manifestano anche il passato e il futuro; è la stessa evidenza del divenire, al cui centro sta la volontà che qui, ora, attualmente, decide liberamente e che definitivamente sigilla il tutto. Giacché ciò che liberamente si decide, qui, ora, nell'attimo, non solo ha un'«importanza infinita ... per tutto ciò che verrà», ma – e, anzi, proprio per questo – ha un'importanza infinita anche per tutto ciò che è avvenuto nel passato: così voglio: così vorrò che sia: così ho voluto che fosse.

Ma c'è la reciproca – di cui Heidegger non tien conto, o di cui tien conto in modo inadeguato, perché per lui l'eterno ritorno è solo un «progetto» –, per la quale all'attimo è necessaria l'eternità del ritorno dell'uguale. L'attimo non potrebbe esistere se non esistesse l'eterno ritorno di tutte le cose. Dicendo invece che «l'anello si conchiude integralmente nell'attimo», e che l'«eternità è nell'attimo», Heidegger sembra negare questa implicazione reciproca e stabilisce un corto circuito. Giacché non sembra che per lui il conchiudersi *integralmente* nell'attimo, da parte dell'anello, e l'*essere* nell'attimo, da parte dell'eternità, significhi che il punto dell'attimo è già da sempre esploso e già da sempre si è dilatato nel circolo – dove anche (ma non solo) l'attimo ritorna –, e che già da sempre il circolo dipende da ciò che vien deciso nell'attimo. Ma se non è questo ciò che Heidegger intende, non si vede che cos'altro possa significare la sua affermazione che «qui l'attimo perviene a se stesso», se non che qui, cioè nella decisione, l'attimo si produce. Zarathustra dice invece che anche l'attimo perviene a se stesso, perché anch'esso ritorna: anche la manifestazione attuale del divenire e del divenire della volontà ritorna: «E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non è necessario che anche questa porta carraia – ci sia già stata?» («La visione e l'enigma», 2), e abbia ad es-

serci ancora? Anche la manifestazione attuale del divenire è uscita dal nulla e tornerà ad essere nulla; ma esce dal nulla dopo esservi già entrata infinite volte; e ritorna nel nulla come ciò che vi ritornerà infinite altre volte:

«Ecco ch'io muoio e scompaio» dirà Zarathustra di fronte alla morte «e in un attimo [*im Nu*] sono un nulla [*ein Nichts*]. Le anime sono mortali come i corpi.

«Ma il nodo di cause, nel quale io sono intrecciato, torna di nuovo, – esso mi creerà di nuovo! Io stesso appartengo alle cause dell'eterno ritorno» («Il convalescente», 2).

Questo intreccio di cause è il susseguirsi *casuale* degli eventi, che è già da sempre un intreccio di cause perché, ritornando eternamente su di sé, la sequenza del caso è già da sempre diventata un intreccio di eventi inseparabili, tali cioè che l'uno non può essere senza l'altro, e dunque, in questo senso, «cause». Anche Zarathustra è una delle cause che costituiscono il circolo del divenire. In lui la volontà di potenza è unita alla «vera dottrina» della volontà, della libertà e dell'eterno ritorno. Non sempre questa unione si produce. Nell'uomo metafisico-morale, ad esempio, la volontà è sì volontà di potenza e volontà creatrice, che però, creando gli dèi e gli eterni, crea le condizioni del proprio annichilimento. È vero che anche la creatività di questa forma autodistruttiva della volontà di potenza, come ogni altra forma di creatività diversa da quella del superuomo, implica necessariamente l'inesistenza di ogni eterno, quindi dell'eternità del passato, e quindi implica l'eterno ritorno. Il divenire in quanto tale, e dunque ogni forma di divenire lo implicano. Ma questa implicazione appare soltanto nell'unione della volontà di potenza e della dottrina dell'eterno ritorno, sì che è fondamentalmente la volontà di potenza del superuomo a fondare e ad essere fondata dalla verità dell'eterno ritorno, ossia, per usare l'espressione del n. 56 di *Al di là del bene e del male*, ad aver bisogno di ciò – l'eterno ritorno – che essa rende necessario – e che a sua volta ha bisogno di tale volontà, che esso rende necessaria.

Poiché la volontà metafisico-morale è creatrice, ma crea le condizioni del proprio annichilimento, è inevitabile che coloro che ne sono i portatori abbiano «una vita *fugace*» (OFN, V, II, fr. 11[160]): «dovranno infine, per la loro natura, *estinguersi!*» (*ibid.*, fr. 11[338]). I millenni dell'esistenza metafisico-morale sono «fugaci» rispetto all'eternità dell'eterno ritorno (sebbene questi stessi millenni siano a loro volta destinati a ritornare eternamente). Anche se a lungo l'uomo, per sopravvivere, si è caricato sulle spalle gli eterni e il «mondo vero» della tradizione metafisico-morale, *alla fine* questo tipo umano, in base alla sua stessa essenza, cioè alla sua stessa «natura», dovrà estinguersi, annientarsi, perché «solo chi ritiene la sua esistenza suscettibile di ripetersi eternamente *sopravvive*» (*loc. cit.*).

Questo vale anche e innanzitutto per coloro per i quali l'eterno ritorno è soltanto una fede. Rilevare che per Nietzsche l'eterno ritorno non è una fede, ma la «grande verità» assolutamente innegabile dei «veritieri», non significa escludere – né Nietzsche lo esclude – che l'eterno ritorno sia innanzitutto sentito come una fede. «La dottrina del ritorno sorriderà dapprima alla plebaglia, che è fredda e senza grandi crisi. L'istinto vitale più comune dà per primo il suo consenso» (OFN, VII, 1/2, fr. 16[3]). La plebaglia, sentendo dell'esistenza dell'eterno ritorno, non ne vede il fondamento, non ne comprende il significato autentico, e può non vederne l'aspetto terribile che invece è percepito da chi, nell'aforisma 341 della *Gaia scienza*, sentendo la voce del demone si rovescia a terra digrignando i denti e maledicendola. L'«istinto vitale» della «plebaglia» può sentirsi più garantito dall'eterno ritorno di se stesso che non dall'eternità di un Dio lontano che tiene in pugno la sorte dell'uomo: «sopravvive» con più forza dell'uomo metafisico-morale, che (sia come plebaglia, sia come uomo consapevole) non può non avvertire che il «mondo vero» che egli ha posto al di sopra della propria testa, non può non schiacciarlo.

Ma proprio perché vive come fede l'eterno ritorno, anche la «plebaglia» ha una «vita fugace». Solo i «veri-

tieri», che vedono e vivono la «grande verità» dell'eterno ritorno di tutte le cose e di loro stessi, non hanno una «vita fugace», perché essi vedono e vivono la condizione fondamentale della «vita», cioè del divenire, la condizione che non calunnia e annienta il divenire, ma lo restituisce al suo respiro e alla sua insopprimibilità. «Una grande verità» – e la dottrina dell'eterno ritorno è la verità suprema – «GUADAGNA A SÉ PER ULTIMI GLI UOMINI SUPREMI: è questa la sofferenza dei veritieri» (OFN, VII, 1/2, fr. 16[3]) – la «sofferenza» di dover essere gli ultimi a non avere una «vita fugace», la sofferenza che però è la beatitudine di essere i primi a tenere tale vita veramente lontana da loro, perché essi vedono la verità necessaria della loro eternità.

Il pensiero dell'eterno ritorno è «il pensiero più possente», perché liberando dalla «vita fugace» consente la forma suprema della «sopravvivenza», ossia è ciò per cui l'uomo «eternamente sopravvive», vive al di sopra dell'uomo metafisico-morale e della sua evocazione del «mondo vero» – è «superuomo». E poiché l'uomo che si mantiene al di fuori del «pensiero più possente» ha una vita fugace, è inevitabile che «prima a uno, poi a molti, poi a tutti, si presenti il pensiero più possente, quello dell'eterno ritorno di tutte le cose: ogni volta è questa, per l'umanità, l'ora del *meriggio*» (OFN, V, II, fr. 11[148]). La fugacità della «vita fugace» corrisponde a questo estendersi della presenza, nell'umanità, del pensiero più possente. Alla fine del percorso che conduce al superuomo, egli non è più un singolo o una élite, ma l'umanità intera – ed è questo percorso a ritornare eternamente.

3. SULLA TESI DI HEIDEGGER CHE IL PENSIERO DI NIETZSCHE È UNA CONTRADDIZIONE COSCIENTE DI SÉ

L'eterno ritorno dell'uguale è l'eterno ritorno del caos, ossia è la negazione di ogni antropomorfismo, di ogni «ordine» imposto dall'uomo al divenire – alla tota-

lità dell'ente in quanto divenire. Heidegger si chiede (*Nietzsche*, cit., pp. 297, 314-19) se la caduta di ogni antropomorfismo non implichi anche la negazione del caos e di tutte le determinazioni di cui esso sarebbe (come sopra si è richiamato) il «carattere complessivo». Soprattutto il pensiero dell'eterno ritorno, riferendosi alla totalità dell'ente, non si riferisce forse «contemporaneamente» all'uomo che lo pensa, e non viene forse pensato nella «prospettiva» dell'uomo? Non si presenta qui la forma estrema dell'«antropomorfizzazione» – visto che quel pensiero coinvolge l'uomo a tal punto che l'eternità è concepita e determinata in base all'«attimo» in cui l'uomo decide e domina lo scontro tra passato e futuro? Ma l'antropomorfizzazione non è proprio ciò che Nietzsche vuole evitare? (*ibid.*, pp. 299-300).

Heidegger presenta dapprima la tesi dell'«inevitabile» carattere prospettico del conoscere umano – «ogni» conoscenza è interpretazione, cioè «introiezione nell'ente di rappresentazioni e modi di pensare umani» (*ibid.*, p. 300). Egli non la respinge, ma rileva che anche il tentativo di disantropomorfizzare il mondo è una antropomorfizzazione (*ibid.*, p. 301), e che comunque, prima di disperare o di abbandonarsi alla mera prassi, si tratta innanzitutto di sapere chi è l'uomo (che nell'antropomorfizzazione vien fatto comparire come cosa ovvia), dando una risposta che deve essere pensata a partire dalla totalità dell'ente (*ibid.*, pp. 302-305). Ma «qui tutto gira in circolo», perché l'«ente nel suo insieme viene prima interpretato dall'uomo; ora, invece, è l'uomo stesso che deve essere interpretato partendo dall'ente nel suo insieme». E Heidegger non intende ritrarsi da tale circolo, perché «la questione è se si riesca, e come, a prendere sul serio questo circolo, anziché chiudere continuamente gli occhi al suo cospetto» (*ibid.*, p. 305). Si tratta cioè, per Heidegger, di comprendere in che modo il pensiero di Nietzsche si ponga consapevolmente all'interno di questo circolo – giacché per Nietzsche l'eterno ritorno vuol essere la forma estrema di disantropomorfizzazione della totalità dell'ente e insieme è da lui pensato nel più essenziale riferimento all'attimo in cui

l'uomo decide, cioè nella forma più radicale della antropomorfizzazione.

Questo è però un circolo costruito da Heidegger: non è presente nel pensiero di Nietzsche. Innanzitutto perché in Nietzsche l'antropomorfizzazione non ha il carattere che Heidegger le attribuisce. Sembra infatti che Heidegger, da un lato, dia per scontata una forma di concezione «criticistica» per la quale ogni pensiero lascia al di fuori di sé l'irraggiungibile totalità dell'ente; e che dall'altro lato concepisca come «progetto», e dunque come antropomorfismo, la totalità stessa dell'ente in quanto totalità distinta da tutte le sue determinazioni antropomorfe. Per quanto riguarda il primo lato, l'antropomorfizzazione originaria ed essenzialmente arbitraria è proprio il presupposto che al di là del pensiero esista un'inattingibile totalità dell'ente – o, che è il medesimo, che il pensiero sia, appunto, «soltanto» *umano, finito*, tale cioè da lasciare al di fuori di sé – inattingibile, irraggiungibile, inconoscibile, l'ente in se stesso.

Heidegger non sembra tener presente che, nella storia del pensiero occidentale, l'idealismo è stato soprattutto il togliimento *inevitabile* di questo presupposto, di questa antropomorfizzazione originaria; e attribuisce a Nietzsche la propria concezione preidealistica o postidealistica del rapporto pensiero-ente, senza rilevare che Nietzsche ripropone nel modo più esplicito il percorso che ha condotto al togliimento idealistico di ogni «in sé» dell'ente e della totalità dell'ente. Per Nietzsche, infatti, il «mondo vero» è appunto il contenuto dell'antropomorfizzazione originaria che ha la pretesa di porsi al di là di ogni antropomorfizzazione («il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso», *Crepuscolo degli idoli*, «Come il "mondo vero" finì per diventare favola», 1). Poi il mondo vero diventa qualcosa solo «per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso» (*ibid.*, 2). Poi, con Kant e il criticismo, il mondo vero diventa «inattingibile, indimostrabile, impromettibile» (*ibid.*, 3) – e in quanto «sconosciuto», «neppure consolante» (*ibid.*, 4). Cioè diventa «un'idea, che non serve più a niente» e non è «nemmeno più vincolante»

– qualcosa cioè che va eliminato («eliminiamola!», *ibid.*, 5). Anche se questo passo del *Crepuscolo degli idoli* non lo dice, si tratta dell'eliminazione della cosa e del mondo in sé compiuta dall'idealismo – dall'idealismo che è valorizzato da Nietzsche non certo come platonismo, ma come negazione della «cosa in sé» e come affermazione del divenire in quanto tratto essenziale dell'ente in se stesso. Ma una volta abolito il «mondo vero» è tolto di mezzo anche il mondo apparente: non nel senso che non rimanga più nulla, ma nel senso che è tolta di mezzo l'*apparenza* del cosiddetto mondo apparente:

«Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente? ... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*

«(Meriggio; attimo dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)» (*ibid.*, 6).

Togliendo il «mondo vero», cioè il mondo eterno posto al di là di questo mondo, il divenire di questo mondo non è più apparenza, ma è il tratto essenziale e originariamente evidente e manifesto dell'ente in quanto ente. Questa evidenza è il «meriggio», «l'attimo dell'ombra più corta», quello dove si dissolve l'ombra del «lunghissimo errore»; e dove, dunque, «Zarathustra incomincia» (*incipit Zarathustra*); negando, insieme ad ogni eterno, anche l'eternità del passato e affermando quindi l'eterno ritorno. In questo passo, il togliimento del mondo in sé e dell'apparenza del divenire è unito all'«attimo» del meriggio e dell'ombra più corta. È in questo «attimo» che appare la non apparenza e la verità del divenire e quindi l'impossibilità di negare il divenire e la necessità dell'eterno ritorno. È l'«attimo» della porta carraia, davanti alla quale viene a trovarsi Zarathustra insieme allo spirito di gravità. In quest'«attimo» appaiono la via del passato e la via del futuro, cioè appare l'eternità del cerchio del divenire. Quando l'eternità di questo cerchio appare, scompare lo spirito di gravità, e la notte in cui Zarathustra ha incontrato la porta carraia diventa il meriggio, l'«attimo dell'ombra più corta». L'«attimo» è il luogo che sta «al di là dell'uomo» – il luogo del «su-

peruomo». Dire che anche questo pensiero è umano e finito significa non sapersi liberare dal presupposto della «cosa in sé» e del «mondo vero».

La dottrina dell'eterno ritorno non è dunque l'unica radice della disantropomorfizzazione, ma toglie ogni antropomorfismo che sia imputabile alla fede in un'origine e in uno scopo del divenire, e che ancora rimane una volta che sia stata effettuata quella disantropomorfizzazione originaria che consiste nella negazione di un mondo dell'al di là e della cosa in sé, e dunque nella negazione del carattere di apparenza del divenire della totalità dell'ente. Per Nietzsche il divenire della totalità dell'ente – cioè l'eterno ritorno di tutte le cose, cioè il «caos per tutta l'eternità» – non è un «progetto», una «prospettiva», una antropomorfizzazione dell'ente, ma è il *non errore*, l'«ombra più corta» del non errore, il contenuto della «vera dottrina», e pertanto non è in quanto progetto e prospettiva che la totalità dell'ente – come invece Heidegger ritiene – entra in circolo con l'«attimo» della porta carraia dove l'uomo decide.

Nel corso universitario del 1937 Heidegger considera in modo esplicito e determinato le «dimostrazioni nietzscheane della dottrina dell'eterno ritorno» in relazione alle annotazioni di Nietzsche del 1881-1882 (*Nietzsche*, cit., pp. 306-10), ma lasciando completamente da parte, come già si è rilevato, la «dimostrazione» autentica, cioè la fondazione dell'eterno ritorno, quale si presenta nello *Zarathustra*. È quindi inevitabile che, sin dal primo passo della ricostruzione heideggeriana di tale «dimostrazione», quest'ultima non possa presentarsi (nonostante la preoccupazione di Heidegger di mostrarne il carattere non «naturalistico», ma «speculativo») che come un tentativo ben lontano dall'aver il tratto della necessità, che da parte nostra è stato messo in rilievo:

«Dal carattere generale di forza risulta la finitezza (il carattere conchiuso) del mondo e del suo divenire. Conformemente a questa finitezza del divenire è impossibile un fluire e uno scorrere all'infinito dell'accadere del mondo. Dunque il divenire del mondo deve essere in sé ricorrente» (*ibid.*, p. 309). (D'altra parte il divenire

finito «scorre nel tempo – che è senza fine (infinito) sia all'indietro sia in avanti», *loc. cit.*; e non avendo raggiunto uno stato di equilibrio come stasi, non potrà mai raggiungerlo, ed è quindi un divenire costante, cioè eterno, che non cessa dopo l'esaurimento delle sue possibilità finite e dunque si ripete all'infinito, ecc.).

In questa ricostruzione tutto vien fatto dipendere dal principio astratto – ossia da quello che, così presentato, è soltanto un presupposto – che l'ente è forza finita, «conchiusa», e che la finitezza della forza implica la finitezza del divenire dell'ente. E in questa battuta iniziale della ricostruzione si lascia completamente irrisolto il problema di come un divenire finito possa avere a disposizione un tempo infinito in cui scorrere; e non si mostra nemmeno perché, se il divenire non ha ancora raggiunto uno stato di quiete, non potrà mai raggiungerlo. Il fatto è che a Heidegger non interessa scandagliare l'incontrovertibilità della dimostrazione della dottrina dell'eterno ritorno, perché egli ritiene che nel pensiero di Nietzsche non vi sia, non vi possa e non vi debba essere alcuna «dimostrazione» o «fondazione» di tale dottrina, ma vi sia e vi debba essere soltanto il «progetto» dell'eterno ritorno, che pertanto è insieme il progetto delle determinazioni da esso implicate: «Quella che nell'esposizione si presenta come dimostrazione, non è che lo svelamento delle posizioni che sono necessariamente poste con il progetto dell'ente nel suo insieme – mirante all'essere – come ciò che ritorna eternamente identico. Allora questa dimostrazione è soltanto l'indicazione analitica della connessione di ciò che è necessariamente e contemporaneamente posto insieme con il progetto – in breve: *spiegazione* del progetto, ma mai calcolo e fondazione del progetto» (*ibid.*, p. 316).

Heidegger riconosce che in questo modo l'affermazione dell'eterno ritorno è «puro arbitrio, e al tempo stesso il massimo di quello che Nietzsche voleva evitare, cioè l'antropomorfizzazione dell'ente»; ma aggiunge che Nietzsche non solo è pienamente consapevole di introiettare un'interpretazione, un'esperienza umana nell'ente, e di trovarsi dunque «contro se stesso» (*loc. cit.*),

ma che egli non intende nemmeno uscire da questa contraddizione, e cioè «si decide per ambedue» i lati da cui essa è costituita, cioè «sia per la volontà di disantropomorfizzare l'ente nel suo insieme, sia per la volontà di prendere sul serio l'essenza dell'uomo come colui che sta in un angolo», ossia che interpreta il mondo a partire da una certa prospettiva e da un certo punto di vista. «Nietzsche si decide per la fusione delle due volontà ... Soltanto chi penetra in seno a questa volontà speculativa di Nietzsche presagisce qualcosa della sua filosofia» (*ibid.*, p. 318).

Senonché va osservato che in questo modo Heidegger riduce lo «speculativo» alla semplice negazione del principio di non contraddizione, alterando essenzialmente il senso autentico dello «speculativo» hegeliano e confinando Nietzsche nell'ambito del pensiero irrazionale. La critica di Nietzsche al principio di non contraddizione, si è visto (cfr. sopra, cap. IV), non ne è e non ne può essere il rifiuto assoluto, trascendentale, ma ne è il rifiuto in quanto esso si presenta come principio morale-metafisico che assimila le differenze e rende impossibile il divenire. Quando Heidegger esprime il senso della «volontà speculativa» di Nietzsche affermando che «i due termini da pensare – la totalità del mondo e il pensiero del pensatore – non si possono separare l'uno dall'altro» (*loc. cit.*), *parla*, ma non pensa in modo appropriato. Pensare a questo proposito in modo appropriato significa pensare che l'unità dell'«attimo dell'ombra più corta» e dell'eterno ritorno (l'unità tra «il pensiero del pensatore», ossia il pensiero di Zarathustra, e la «totalità del mondo») è l'unità dell'evidenza del divenire e della necessità dell'eterno ritorno. L'apparire dell'evidenza innegabile del divenire, e dunque della volontà creatrice, è inseparabile dall'eterno ritorno di tutte le cose, perché l'eterno ritorno appartiene all'essenza del divenire e della volontà creatrice; e l'eterno ritorno di tutte le cose è inseparabile da quell'apparire, sia perché solo all'interno di tale apparire esso può essere affermato con necessità (l'«attimo dell'ombra più corta» è l'esperienza originaria della «vera dottrina», cioè della neces-

sità), sia perché lo stesso apparire dell'innegabile evidenza del divenire e della volontà creatrice è uno degli eventi che ritornano eternamente nel cerchio del divenire e dunque è qualcosa senza di cui tale cerchio non potrebbe essere; sia perché la «totalità del mondo» non è una «cosa in sé» rispetto al «pensiero del pensatore», giacché il «pensatore» non è «uomo», ma «oltrepassamento dell'uomo» – l'oltrepassamento che è necessario affermare una volta che sia stata tolta di mezzo la «cosa in sé» –, sì che il pensatore è il pensiero stesso in cui l'«attimo» si apre.

Né l'apparire della volontà creatrice, né l'affermazione dell'eterno ritorno (cioè della totalità dell'ente in quanto eterno ritorno di tutte le cose) sono, come invece Heidegger ritiene, semplici «volontà». Tanto meno sono volontà tra loro antitetiche e contraddittorie in cui, da un lato (cioè nell'«attimo», che è appunto l'apparire del divenire e della volontà creatrice), si vuole la «suprema antropomorfizzazione dell'ente», e dall'altro lato se ne vuole la suprema disantropomorfizzazione. Il pensiero di Nietzsche *non* «si decide per la fusione delle due volontà», perché *non* è un «decidersi», *non* è «volontà speculativa», ma intende essere il pensiero della *verità*, che vede l'unione tra l'evidente libertà della volontà e del divenire e la necessità dell'eterno ritorno, necessariamente implicata dall'evidenza di tale libertà.

Se col togliimento del «mondo vero» è tolta l'apparenza del mondo del divenire, allora, in quanto e nella misura in cui questa apparenza è tolta, è tolta l'antropomorfizzazione dell'ente – la suprema antropomorfizzazione dell'ente essendo appunto la costruzione di un «mondo vero» al di là del divenire. L'uomo introietta le proprie esperienze nell'ente – ed è interpretazione, prospettiva, scorcio, punto di vista solo fino a che riferisce le proprie esperienze, interpretazioni, prospettive al «mondo vero» che egli ha posto al di là del mondo diveniente che appare. Il togliimento del «mondo vero» è cioè il togliimento della fede che costringe l'uomo a rinchiudersi in un punto di vista. Non è dunque sostenibile la tesi di Heidegger che la libertà dai punti di vista sia un

punto di vista (*ibid.*, p. 317). Questa tesi, infatti, considera come assolutamente insuperabile il punto di vista, e non si rende conto che in tanto si può parlare di punto di vista in quanto si presuppone arbitrariamente una dimensione che sta al di là di ciò che appare e soltanto rispetto alla quale ciò che appare è declassato a punto di vista – dove questo presupposto arbitrario è un punto di vista che non riconosce di esser tale e più o meno implicitamente si costituisce come una verità indiscutibile e indubitabile: l'esser «situato, quale dotazione essenziale e inevitabile di ogni filosofia» (*loc. cit.*).

Con queste considerazioni non si intende affermare che tutto ciò che appare, una volta tolto di mezzo il «mondo vero», sia un dato trasparente a se stesso, cioè qualcosa di non interpretato, di non progettato, di non visto in un punto di vista; ma si intende rilevare che nell'apparire che si costituisce come togliimento del «mondo vero», come «attimo dell'ombra più corta», in cui è tolta l'apparenza del divenire, l'apparire delle interpretazioni, dei progetti, delle prospettive, dei punti di vista non è una interpretazione, un progetto, una prospettiva, un punto di vista, ma è la dimensione che per l'intero pensiero dell'Occidente (e dunque anche per Heidegger) è l'evidenza originaria e innegabile, la verità che rimane come verità assoluta e assolutamente innegabile dopo la negazione di ogni verità diversa dal divenire di ogni verità.

4. HEIDEGGER E L'IMPOTENZA DELLA VOLONTÀ RISPETTO AL PASSATO

Solo nel corso universitario del semestre invernale 1951/52, poi pubblicato col titolo *Was heisst Denken* (*Che cosa significa pensare*), Heidegger considererà la dottrina dell'eterno ritorno in relazione all'impotenza della volontà di fronte al passato – cioè in relazione al tema che sta al centro della fondazione che di tale dottrina è pre-

sentata da Nietzsche nello *Zarathustra*. In questo corso Heidegger non ripropone esplicitamente la tesi centrale dei corsi universitari degli anni 1936-1940 su Nietzsche, ossia che la dottrina dell'eterno ritorno è una «fede» e una «prospettiva»; tuttavia egli continua a tener ferma questa tesi e a vedere un fallimento nel tentativo di Nietzsche di fondare o «dimostrare» la dottrina dell'eterno ritorno. Dopo aver richiamato il n. 617 della *Volontà di potenza*, dove si dice che tale dottrina è «la vetta della contemplazione» (*Gipfel der Betrachtung*, OFN, VIII, I, fr. 7[54]), Heidegger afferma:

«Ma questa vetta non s'innalza con contorni chiari e definiti nella luce dell'essere trasparente. Questa vetta rimane avvolta in dense nuvole: non soltanto per noi, ma anche per il pensiero più grave di Nietzsche. I motivi di questa difficoltà non stanno in una incapacità di Nietzsche, anche se egli fu portato su piste sbagliate nei suoi molteplici tentativi di dimostrare l'eterno ritorno delle stesse cose come l'essere di ogni divenire. La cosa stessa che prende il nome di "eterno ritorno delle stesse cose" è avvolta in un'oscurità di fronte a cui persino Nietzsche dovette indietreggiare spaventato» (*Che cosa significa pensare*, cit., lez. x).

Dense nuvole e oscurità avvolgono la vetta dell'eterno ritorno. È un pensiero senza contorni chiari e definiti; sono piste sbagliate i tentativi compiuti da Nietzsche per dimostrarlo. Che egli sostenga e insegni la dottrina dell'eterno ritorno è dunque l'espressione di una fede, non la conseguenza di una fondazione. Non c'è distanza maggiore rispetto all'interpretazione che abbiamo dato in queste pagine, che invece vedono nella dottrina dell'eterno ritorno l'esito inevitabile del pensiero dell'Occidente – l'esito i cui contorni stanno in piena luce, chiari e definiti, e al quale lo stesso pensiero di Heidegger non può sfuggire se diventa consapevole del fondamento da cui esso stesso proviene e se a tale fondamento rimane coerente.

Sullo sfondo dell'interpretazione proposta da Heidegger nel corso del 1951/52 c'è la convinzione che Nietzsche si muova all'interno del principio fondamentale dell'intera storia della metafisica, il principio che nelle

Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana Schelling formula dicendo che, «in ultima ... istanza, non c'è altro essere che il volere», che «il volere è l'essere originario» e dunque è «eternità, indipendenza dal tempo». Anche per Nietzsche l'essere sarebbe eternità, stabilità, permanenza, «presenza» (*Che cosa significa pensare*, cit., lez. IX).

Ma in questo modo, oltre a rendere incomprensibile perché Zarathustra debba predicare la morte di Dio – visto che Dio deve morire proprio perché è l'eterno, lo stabile, il permanente, il presente per eccellenza –, Heidegger trascura completamente (né può fare altrimenti) la circostanza che in Nietzsche la concezione dell'essere come eternità è il *risultato* di una fondazione alla cui radice l'essere in quanto essere è pensato come divenire, cioè come *non* eternità, *non* stabilità, *non* permanenza, *non* presenza, coappartenenza al tempo. Una fondazione che è *incontrovertibile* per ogni pensiero che si mantenga all'interno della fede che domina l'Occidente – la fede nel divenire.

Al fondamento del pensiero di Nietzsche si trova l'affermazione – troppo sottovalutata da Heidegger – che l'essere diviene e che il divenire dell'essere è l'evidenza originaria e incontrovertibile, la «certezza fondamentale»: Nietzsche mostra che *proprio perché l'essere diviene, e in quanto diviene*, esso è eterno ritorno dello stesso, ossia è eternità. Proprio in quanto il divenire è divenire, il divenire è eternità. Il *cominciamento* del pensiero di Nietzsche è il divenire dell'essere; il *risultato* di tale pensiero è l'eternità dell'essere. Nietzsche non si limita a sostituire l'eternità di Dio con l'eternità dell'eterno ritorno. È l'*accesso* all'eterno a presentarsi come essenzialmente diverso nel pensiero metafisico e nel pensiero di Nietzsche. La metafisica *afferma* l'eterno per salvare il divenire. Questa è la sua intenzione esplicita (ma destinata al fallimento). Nietzsche vede la necessità di affermare l'eterno ritorno proprio perché, per salvare il divenire, è necessario *negare* l'esistenza di ogni eterno. L'intenzione esplicita di Nietzsche è di affermare l'eterno ritorno proprio per negare ogni eterno. Appunto per questo si costituisce la

tensione tra *cominciamento* e *risultato* qui sopra indicata, che invece è completamente perduta di vista da Heidegger (e a maggior ragione dalle altre interpretazioni di Nietzsche). E non si dovrà dire allora che è appunto questa tensione – in cui viene alla luce la contraddittorietà abissale del divenire in quanto tale – ciò «di fronte a cui persino Nietzsche dovette indietreggiare spaventato»?

In questo contesto, è inevitabile che il corso del 1951/52 passi accanto, senza scorgerli, ai tratti essenziali della fondazione dell'eterno ritorno annunciata da Zarathustra. Ad esempio, a proposito dell'impotenza della volontà rispetto al passato (ossia a «ciò che è avverso alla volontà») e della «vendetta» come «aversione della volontà contro il tempo e il suo "così fu"», Heidegger vede sì che nel passato ciò che passa è «congelato» «nella rigidità di ciò che è definitivo»; ma non vede che questa definitività e immobilità ha la stessa natura della definitività e immobilità di Dio. Non vede cioè il legame essenziale che unisce la dottrina della morte di Dio e la dottrina dell'eterno ritorno, sì che quest'ultima gli si presenta avvolta nell'oscurità – e la stessa dottrina della morte di Dio non compare mai, nella lettura di Heidegger, in quella potenza speculativa che ne fa qualcosa di inevitabile per ogni pensiero che crede nell'evidenza del divenire.

Heidegger vede che la vendetta, come aversione della volontà contro il «così fu» del tempo, rimane incatenata all'immobilità del passato («incatena l'uomo al passato solidificato») e afferma che la «redenzione dalla vendetta», la liberazione della volontà dalla vendetta, «è la liberazione da ciò che è avverso alla volontà, affinché essa possa finalmente essere se stessa» (*ibid.*, lez. X). Ma Heidegger non dice perché *è necessario* che la volontà debba essere se stessa, né perché *è necessario* che essa non sia incatenata al «così fu»; sì che l'esser se stessa della volontà viene a presentarsi come una semplice *decisione*, in cui affiorano soltanto i caratteri che *Essere e tempo* attribuisce alla «decisione» dell'«esistenza autentica». Nella redenzione dalla vendetta la volontà è certamente se stessa e quindi è volontà autentica; ma la volontà è se stessa solo quando diventa consapevole di essere creatri-

cc. Heidegger non vede che la creatività non è qualcosa che la volontà possa darsi o non darsi: la volontà è creatrice anche quando diffama e svilisce se stessa e si imprigiona affermando Dio, gli eterni e il passato imm modificabile. Quando la volontà riconosce la propria creatività, tale riconoscimento è certamente una decisione, ma quest'ultima, dove la volontà è se stessa, è la decisione di riconoscere l'evidenza della propria creatività (l'evidenza del divenire), e di riconoscere pertanto che l'evidente creatività del divenire sarebbe impossibile se il passato fosse una imm modificabile solidificazione di ciò che passa, e se tale solidificazione fosse ribadita nella vendetta della volontà contro di essa.

Heidegger non può non vedere che per Nietzsche «la volontà diventa libera da ciò che le è avverso», cioè dal «così fu» e «dall'avversione contro il tempo» – cioè dalla vendetta che conferma il «così fu» –, solo «se diventa libera come volontà» (cioè *non liberandosi dal suo essere volontà*), «ossia libera per l'andare nel passare, per un tale andare però che non sfugga al volere, ma che ritorni, riportando ciò che è andato»; e dunque solo «se vuole l'eterno ritorno delle stesse cose» (*Che cosa significa pensare*, cit., lez. x); ma, appunto, per Heidegger la liberazione della volontà al fine di essere se stessa è soltanto un'opzione che si trae sì dietro la volontà che tutto ritorni, ma che è priva di fondamento, sì che anche la volontà che tutto ritorni è soltanto un'opzione priva di fondamento e non può non presentarsi avvolta da nubi e da oscurità.

Qui può essere rilevato un sintomo significativo della lontananza dell'interpretazione di Heidegger dalla coscienza che l'evidenza della creatività della volontà e del divenire – l'evidenza dell'*andare* in cui il divenire consiste – è il fondamento per il quale la *volontà* che tutto ritorni è insieme la *necessità* che tutto ritorni.

Heidegger afferma che l'avversione della vendetta contro il passato «va contro il tempo nella misura in cui esso lascia che tutto si riduca al "così fu" lasciando così che lo stesso andare passi. L'avversione della vendetta non si rivolge contro il semplice andare del tempo, ma contro il

fatto che il tempo *lasci passare l'andare stesso* nel passato, contro il "così fu"» (*loc. cit.*, corsivi miei).

Ora, il «così fu» è certamente un diventare passato dello stesso andare in cui il divenire consiste; e la vendetta è certamente avversione per il passare dell'andare. Nell'immodificabile «così fu» del passato, l'andare del divenire sfocia e si arresta, cioè diventa esso stesso un passato. Diventando un passato, il divenire si estingue in una meta finale e definitiva; non è più divenire. Raggiunge uno scopo immutabile che non solo irrigidisce e solidifica ciò che passa, ma getta la sua ombra, e il gelo e la rigidità che essa produce, sulla stessa totalità del divenire.

Ma la vendetta è avversione verso ciò rispetto a cui essa si sente peraltro impotente. Per la vendetta, che lo stesso andare passi è inevitabile. La vendetta non si vendica eliminando il passare dell'andare, ma punendo ciò che può soffrire. La redenzione della volontà dalla vendetta è invece la volontà che vuole a ritroso – *cioè vuole che l'andare non passi*, vuole «trasformare ogni 'così fu' in un 'così volli che fosse!'», che è insieme un «così voglio! Così vorrò» (*Così parlò Zarathustra*, «Della redenzione») – perché conosce che il passare dell'andare è negazione dell'evidenza del divenire, e quindi è illusione, errore, è qualcosa che non può esistere e che vien reso esistente nel sogno (creativo) della volontà metafisico-morale. La vendetta è l'avversione velleitaria contro il passare dell'andare da essa riconosciuto inevitabile; la redenzione della volontà è l'avversione contro il «così fu», la quale è potente contro di esso e vede la propria potenza perché vede che è illusorio che l'andare divenga un passato in cui tutto ciò che passa diventa una imm modificabile stabilità.

Orbene, che solo a proposito dell'impotenza e della velleità della vendetta Heidegger parli dell'avversione di quest'ultima contro il passare dell'andare, e lasci invece nell'ombra l'avversione potente con cui la volontà recedente si oppone a questo passare e ne vede l'illusorietà, è un sintomo significativo del fatto che l'interpretazione di Heidegger non vede nel passare dell'andare ciò che è necessario negare perché esso è negazione dell'evidenza del divenire e della creatività del volere. Alla base della

dottrina dell'eterno ritorno non c'è, per Heidegger, l'evidenza del divenire, ma il progetto metafisico che intende l'essere come eternità e stabilità. (Ed egli – questa volta in accordo con Nietzsche – non vede che anche la meta-fisica perviene all'Essere stabile prendendo le mosse dalla dimensione «fisica», cioè diveniente, di cui essa è l'oltrepassamento (*meta-fisica*): prendendo le mosse da ciò che, proprio per poter essere oltrepassato, deve essere riconosciuto come l'evidenza originaria).

Riportando *direttamente* il pensiero di Nietzsche alla metafisica, Heidegger è inoltre costretto a porre la redenzione della volontà sullo stesso piano metafisico in cui si muove la vendetta, perché attribuisce all'eterno ritorno, implicato dalla redenzione della volontà, quella stessa forma di stabilità immodificabile che viene affermata e riconosciuta all'interno dell'avversione della vendetta contro il «così fu» del passato: «L'essenza della vendetta come volontà e come avversione contro il passare è pensata a partire dalla volontà in quanto essere originario, dalla volontà che in quanto eterno ritorno delle stesse cose eternamente vuole se stessa» (*Che cosa significa pensare*, cit., lez. X).

IX
LE ANNOTAZIONI DEL 1881-1882
SULL'ETERNO RITORNO

I. IL «MONDO DELLA FORZA» E IL «TEMPO INFINITO»

Ma, al di là dell'interpretazione di Heidegger, come si presenta la *fondazione* della dottrina dell'eterno ritorno nelle annotazioni del periodo della *Gaia scienza* (1881-1882)?

Indubbiamente, si tratta di una fondazione diversa da quella dello *Zarathustra*. Sono assenti alcuni tratti decisivi del discorso di *Zarathustra*; sono invece presenti, in modo altrettanto decisivo, alcuni tratti che non ricompariranno in quel discorso – e che peraltro si ripresenteranno nei frammenti degli anni successivi alla composizione dello *Zarathustra* (nel quale è comunque presente l'unica *fondazione* della dottrina dell'eterno ritorno che Nietzsche abbia reso pubblica). L'assenza più rilevante, in tutte queste annotazioni, è quella del tema della negazione dell'immodificabilità e irrecuperabilità del passato da parte della volontà creatrice.

Ma la struttura essenziale delle due fondazioni è identica: è necessario affermare l'eterno ritorno dell'uguale, perché altrimenti si affermerebbe quella dimensione dell'eterno e dell'immutabile – la dimensione di «Dio» – che rende impossibile ciò che peraltro è la «certezza fondamentale» supremamente evidente: il divenire dell'ente. «Chi non crede a un *processo circolare dell'universo*, deve credere al dio *dotato di volontà* – così pretende la mia con-

cezione, di contro a tutte le passate concezioni teistiche!» (OFN, V, II, fr. 11[312], primavera-autunno 1881).

Con quest'ultima affermazione Nietzsche non intende dire che si tratta di scegliere tra due «credenze» (fedi). Ogni concezione teistica appartiene alla «valutazione radicalmente sbagliata del mondo *sensibile*» (*ibid.*, fr. 11[70]) – dove lo sbaglio non riguarda il «sensibile», in quanto tale, ma, appunto, la «valutazione» del sensibile, con la quale incomincia il tenersi al di fuori dell'«evento reale», ossia la «superficialità, l'inganno» che spingono a considerare come «mondo morto» la «realtà» che si sottrae a tale valutazione, e che invece è il mondo innegabile del divenire. La «valutazione» – che investe anche il piacere e la sofferenza (*loc. cit.*) – è l'«impoverimento della vita» (*La gaia scienza*, n. 370) che la rende qualcosa di morto; la «valutazione» concepisce come un che di «morto» e di «esterno» il mondo reale del divenire e della vita che sta al di fuori del mondo valutato, ma che all'opposto di questo, dove «tutto è sbagliato», è il «mondo ... eternamente mosso e senza errore, forza contro forza!» (OFN, V, II, fr. 11[70]). La «festa» della «conoscenza» consiste nel «contrapporre» al mondo della «valutazione», «presuntuoso e sbagliato, le leggi eterne nelle quali non esistono né piacere né sofferenza né inganno» (*loc. cit.*), le «leggi eterne» del mondo «eternamente mosso e senza errore, forza contro forza».

Ancor prima di quella che viene considerata la prima annotazione nietzschiana sull'eterno ritorno (primi d'agosto 1881; *ibid.*, fr. 11[141]), in questo riferimento al mondo «eternamente mosso e senza errore», retto da «leggi eterne», albeggia il tema dell'eterno ritorno; ma – ed è quanto ora va rilevato – come affermazione di una eternità che non è il contenuto di una «fede» o di un «progetto», ma costituisce la dimensione «senza errore» del divenire, contrapposta alla «valutazione» del mondo sensibile, nel quale, in quanto valutato, «tutto è sbagliato, tutto è fumoso ... inganno» (*ibid.*, fr. 11[70]). La «serietà dell'esistenza», si dice nell'annotazione dei primi d'agosto 1881, consiste primariamente nell'«intendere tutto come in divenire» (*Ernst des Daseins, ibid.*, fr.

11[141]), cioè nel pensare la creazione e l'annientamento dell'ente come l'evidenza indiscutibile e incontrovertibile. Gentile usa la stessa espressione – «serietà della storia» e del divenire (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. IV, par. 14) – per indicare l'impossibilità di ogni immutabile metafisico, che trasformerebbe il divenire in una semplice apparenza, cioè in qualcosa di non «serio» (cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., cap. III: «Attualismo e "serietà" della storia»).

Il divenire è «la verità ultima» (OFN, V, II, fr. 11[162]). «La verità ultima del flusso delle cose» si contrappone all'«errore fondamentale» che consiste nella «fede nella persistenza», ossia in «un mondo immaginario contrario, in opposizione al flusso assoluto», il mondo degli immutabili e degli eterni. Questo, anche se la verità può sorgere solo in contrapposizione a tale errore, che rende peraltro possibile la vita. Sì che «nel saggio» – in colui che conosce e vuole la verità – «nasce la *contraddizione tra la vita e le sue ultime decisioni*» (*loc. cit.*). (È, questo, il grande tema di Leopardi della contraddizione, nel «genio» – ossia in colui che Nietzsche chiama il «saggio» –, tra la «forza [cioè l'«illusione»] con cui [il genio] sente la morte perpetua delle cose e sua propria» e la volontà di guardare in faccia la «morte perpetua», ossia «il flusso assoluto ... delle cose» – cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., parte VII –, l'«ultima decisione» del genio essendo appunto l'ardimento con cui egli solleva gli occhi sul destino dell'uomo, «nulla al ver detraendo»).

Non avendo nulla a che vedere con la fede, il pensiero dell'eterno ritorno non è una rivelazione, la quale presuppone la non «serietà» del divenire, cioè la dimensione degli «dèi» immutabili, di cui l'uomo, attraverso la rivelazione, si nutre per sopravvivere: «Parlo come uno che ha avuto una rivelazione? Allora, disprezzatemi e non datemi ascolto. – Siete ancora fatti in modo da aver bisogno di dèi? La vostra ragione non è ancora giunta a provare ripugnanza per un nutrimento così cattivo e a buon prezzo?» (OFN, V, II, fr. 11[142]). «Guardiamoci dall'insegnare una simile teoria come una improvvisata religione!» (*ibid.*, fr. 11[158]). Quando afferma che il

pensiero dell'eterno ritorno «deve essere la religione delle anime più libere», Nietzsche intende dire che questa libertà estrema è la libertà delle anime che hanno «attraversato ogni grado di scetticismo» (*ibid.*, fr. 11[339]): la loro «religione» è la radicalità del loro scetticismo (il quale è radicale proprio perché non è l'ingenua negazione di ogni verità; ossia è radicale perché è fondato sulla verità evidente del divenire).

La gaia scienza – Die fröhliche Wissenschaft – è l'opera, pubblicata da Nietzsche, che porta alla soglia della dottrina dell'eterno ritorno. Ma questa stessa dottrina è una gaia scienza. Una «scienza» (*Wissenschaft*), dunque, diversa da quella della tradizione metafisico-morale, diversa cioè dalla scienza in quanto *epistémè* che afferma al di là del divenire il mondo dell'essere immutabile, quell'«altro mondo» che è il «mondo vero» e che «deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il nostro mondo» (n. 344). La scienza in quanto *epistémè* è negazione dell'evidenza *innegabile* del divenire. Il riconoscimento di questa innegabilità non è pertanto una semplice fede (non è una semplice fede, dal punto di vista dell'Occidente; ossia dal punto di vista che in verità – secondo il senso che la verità mostra al di fuori dell'alienazione dell'Occidente – è la fede nel divenire), ma è un sapere non smentibile, ossia è «scienza» (*Wissenschaft*), che conserva il carattere di incontrovertibilità dell'*epistémè*, ma lo conserva come incontrovertibilità che non ha più come contenuto l'Essere immutabile, ma il divenire e tutto ciò che il divenire richiede per essere divenire – e il divenire può essere divenire solo in quanto esso è innanzitutto eterno ritorno di tutte le cose. La verità del divenire implica la falsità del «mondo vero» dell'*epistémè*.

Come negazione del divenire della vita (ossia del «nostro mondo»), il «mondo vero» dell'*epistémè* calunnia, svilisce, impoverisce, mortifica, rende apparente e superfluo, annulla e dunque intristisce il divenire della vita. Al di sotto della sua volontà di rendere l'uomo felice, l'*epistémè* non è una gaia scienza – ed è inevitabile che l'uomo finisca col rendersene conto. Salvando il divenire e dandogli tutto quel che gli spetta – riconoscendolo e vo-

lendolo cioè come un infinito ritornare su se stesso –, Zarathustra, quale maestro dell'eterno ritorno, è il maestro della «gaia scienza».

Nelle annotazioni del 1881-1882 il primo abbozzo della fondazione della dottrina dell'eterno ritorno è presente nell'annotazione 11[148]:

«Il mondo delle forze non subisce diminuzione: altrimenti, nel tempo infinito, si sarebbe indebolito e sarebbe perito. Il mondo delle forze non subisce stasi: altrimenti questa sarebbe stata raggiunta, e l'orologio dell'esistenza si sarebbe fermato. Dunque, il mondo delle forze non giunge mai a un equilibrio, non ha mai un attimo di quiete, la sua forza e il suo movimento sono ugualmente grandi in ogni tempo. Quale che sia lo stato che questo mondo può raggiungere, deve averlo già raggiunto, e non una ma infinite volte. Così questo attimo: esso era già qui una volta e molte volte e parimenti ritornerà, tutte le forze distribuite esattamente come ora; lo stesso avviene per l'attimo che ha generato questo e per quello che sarà il figlio dell'attimo attuale. Uomo! la tua vita intera, come una clessidra, sarà sempre di nuovo capovolta, e sempre di nuovo si svuoterà – un grande minuto di tempo frammezzo, finché tutte le condizioni dalle quali tu sei divenuto, nel corso circolare cosmico, si verificano di nuovo. E allora troverai di nuovo ogni dolore e ogni piacere e ogni amico e nemico e ogni speranza e ogni errore e ogni filo d'erba e ogni raggio di sole, la connessione totale di tutte le cose. Questo anello, nel quale tu sei un granulo, splenderà sempre di nuovo» (OFN, V, II, fr. 11[148]).

«Il mondo delle forze» è il mondo degli enti. Per Nietzsche «forza» significa «ente» – l'ente in quanto capacità di trasformarsi. Una volta per tutte il pensiero greco intende l'ente come «forza», «potenza», *dýnamis*. L'ente, dice Platone nel *Sofista* (247 d-e), è la «potenza di fare o di essere fatto» (*dýnamis eî'eis tò poiên ... eî'eis tò patheîn*). Il concetto di forza è più originario di quello di «causa» (messo in questione da Nietzsche). L'ente è for-

za perché è divenire. In quanto l'ente è divenuto e può diventar altro da ciò che esso è divenuto, esiste la *capacità* che rende possibile il suo esser divenuto e il suo divenir altro. Ogni «forza» è la capacità di configurare in un certo modo una certa regione dell'ente, di contro alle configurazioni prodotte dalle altre forze («forza contro forza»), in quanto tale capacità è inclusa nello stato attuale o reale dell'ente. La forza è la *possibilità* che è inclusa nell'ente *reale*; o senza di cui l'ente reale non potrebbe essere reale e non potrebbe trasformarsi; ossia è l'ente reale, considerato in relazione al suo esser possibile – dove l'esser possibile (la possibilità) non è soltanto l'assenza di contraddizione, ma è anche la stessa realtà che consente all'ente di essere reale e attuale: «In tutti i casi lo stato attuale è uno possibile ... – infatti è uno stato reale» (OFN, V, II, fr. 11[245]). Dal suo essere uno stato reale segue, per lo stato attuale dell'ente, il suo essere uno stato possibile (sia nel senso che è stato possibile in passato, sia nel senso che è attualmente la possibilità di trasformarsi). Nietzsche ribadisce così uno dei principi fondamentali dell'ontologia occidentale: *ab esse ad posse valet illatio*. Si tratta di una *illatio* (e non di una tautologia), appunto perché l'*esse* originariamente manifesto è, per l'ontologia dell'Occidente, il risultato di un processo, cioè di un *posse* che conduce l'ente dal niente all'essere (e dall'essere al niente, ossia ad un altro essere), e che è qualcosa di formalmente diverso dall'ente che da esso risulta.

Ora, nella fondazione della dottrina dell'eterno ritorno, proposta nell'annotazione qui sopra riportata (*ibid.*, fr. 11[148]), viene subito affermata l'esistenza del «tempo infinito» come fondamento dell'esclusione che il mondo delle forze subisca diminuzione o stasi (e tra poco Nietzsche prenderà in considerazione l'esclusione dell'incremento del mondo delle forze). Il «tempo infinito», in questo contesto, è il passato. Non si tratta di un infinito logico-matematico. L'infinità del tempo passato è la necessità che *ogni* stato del mondo sia preceduto da un differente stato del mondo. Ma l'infinità così intesa non è nemmeno un contenuto che si manifesta nell'esperienza (un contenuto fenomenologico): l'evidenza

del divenire non mostra un'infinità siffatta. Essa è dunque un'inferenza – qualcosa cioè che deve essere a sua volta fondato.

Nelle annotazioni che stiamo considerando Nietzsche indica il tratto essenziale (presente anche nello *Zarathustra*) di questa fondazione preliminare: il divenire passato, da parte dell'ente (ossia il tempo passato), è infinito perché non può avere un inizio, un principio, un'*arché* (un presente che per primo sia divenuto passato); come non ha uno scopo:

«“Archetipo” è una finzione, come scopo» (*ibid.*, fr. 11[237]) – la finzione metafisico-morale, ossia l'immutabile che, guidando e dominando e predeterminando tutto ciò da cui è seguito, nega il mondo «senza errore» del divenire. Per non negare la verità del divenire è dunque necessario affermare l'inesistenza (oltre che di uno scopo, cfr. *ibid.*, fr. 11[157]), di un principio o inizio del divenire; ossia è necessario affermare che il tempo passato è infinito (come lo è il tempo futuro). Pertanto è necessario affermare qualcosa (l'inesistenza dell'«archetipo» del divenire) che non si mostra nell'evidenza originaria del divenire – è necessario affermare che il divenire esiste anche al di là dei limiti dell'esperienza.

D'altra parte, la fondazione della dottrina dell'eterno ritorno intende giungere a mostrare che l'infinità del tempo passato non è rettilinea, ma circolare; e cioè che una infinità non circolare del passato è impossibile (contraddittoria). Ma la fondazione di tale dottrina si basa, nell'annotazione che stiamo considerando, sull'affermazione dell'infinità del tempo passato; sì che per fondare tale dottrina evitando la *petitio principii* che si produrrebbe qualora si presupponesse la circolarità dell'infinità del passato, è necessario che la contraddittorietà dell'infinità non circolare del passato sia già stata preliminarmente accertata. Si tratta di stabilire come si presenti questo accertamento nelle annotazioni di Nietzsche.

Nell'annotazione 11[148] (*ibid.*), si afferma che è necessario che in un tempo infinito tutto ciò che *può* accadere sia già accaduto, e un'infinità di volte («quale che sia lo stato che questo mondo *può* raggiungere, deve

averlo già raggiunto, e non una ma infinite volte»). Ma questa affermazione presuppone che l'infinito tempo passato sia la *totalità* del tempo – nel senso che già nel passato si sia presentata la totalità degli stati del mondo che possono presentarsi nel tempo. Giacché solo a questa condizione si può dire che tutto ciò che *può* accadere deve essere già accaduto. Infatti, se ciò che può accadere non fosse accaduto nella totalità del tempo, esso non sarebbe qualcosa che *può* accadere, ma qualcosa di *impossibile*. Ma che l'infinito tempo passato sia la totalità del tempo non solo non è qualcosa di immediatamente evidente, ma sembra anzi qualcosa di contraddittorio.

Nelle annotazioni del 1881-1882 rimane effettivamente implicito il tratto – che Nietzsche renderà esplicito più tardi – in grado di mostrare che l'infinito tempo passato (l'infinito passare degli stati del mondo) contiene la totalità degli stati del mondo – e che in questo senso l'infinito tempo passato è la stessa totalità del tempo. L'infinità *non circolare* del tempo passato è infatti contraddittoria perché essa non potrebbe mai condurre all'«attimo attuale», cioè allo stato attuale del mondo (né a qualsiasi stato precedente). Se da un punto qualsiasi di essa fosse possibile risalire allo stato attuale del mondo, il tratto percorso sarebbe *finito*, ossia costituito da un numero finito di stati del mondo. Il punto da cui l'infinito tempo passato risale al presente dev'essere cioè infinitamente differito; cioè non esiste un punto di partenza. E tuttavia esiste il punto di arrivo. Ma se «dall'infinito» non si può giungere allo stato attuale, e se d'altra parte è necessario che il tempo passato sia infinito (perché altrimenti si affermerebbe un «archetipo» del divenire, ossia si negherebbe il divenire), è allora necessario affermare che l'infinità del tempo passato è un'infinità *circolare*, giacché soltanto un infinito circolare su di sé da parte degli stati del mondo è un infinito tempo passato che può pervenire (e infinite volte) allo stato attuale del mondo. E se l'infinito tempo passato è circolare, gli stati del mondo che in esso si presentano sono la totalità degli stati del mondo. Il circolo passa dallo stato attuale; ma anche gli stati successivi allo stato attuale ap-

partengono al circolo, perché per ognuno di essi vale quanto si è detto dello stato attuale, cioè che non è raggiungibile «dall'infinito». L'infinito tempo passato include pertanto l'infinito tempo futuro (e viceversa); ossia è la totalità stessa del tempo – nel senso che gli stati del mondo presentatisi nell'infinità del passato sono la totalità degli stati che possono presentarsi nell'infinito sviluppo del tempo. Quindi «il mondo delle forze non subisce diminuzione» e «non subisce stasi». Solo apparentemente, nell'annotazione 11[148] (*ibid.*), questa affermazione figura come premessa: essa è fondata in effetti sul principio che l'infinità del passato ha in sé la totalità degli stati del mondo.

Nell'annotazione 14[188] di OFN, VIII, III, della primavera del 1888, Nietzsche scrive:

«Recentemente si è più volte voluta trovare una contraddizione nel concetto di infinità temporale del mondo *in direzione del passato*: e la si è pure trovata, ma certo al prezzo di confondere la testa con la coda. Nulla mi può impedire di contare all'indietro partendo da questo attimo e dire: "non arriverò mai alla fine"; così come, a partire dallo stesso attimo, posso contare in avanti all'infinito. Soltanto se volessi compiere l'errore – e mi guarderò bene dal farlo – di identificare questo concetto legittimo di *regressus in infinitum* con il concetto *inconcepibile* [*gar nicht vollziehbar*] di un *progressus* infinito che perviene al presente, cioè se ponessi come logicamente indifferente la *direzione* (in avanti o all'indietro), solamente in questo caso confonderei la testa, cioè questo attimo, con la coda».

Come *regressus in indefinitum*, in cui si riconosce l'impossibilità di pervenire alla fine del *regressus*, cioè a un inizio del passato, il concetto di un infinito tempo passato non è contraddittorio. È contraddittorio come *progressus in indefinitum*, in cui si è convinti di poter pervenire, «dall'infinito», al presente. Questa annotazione non dice che dunque, in forza di questa contraddizione, l'infinito tempo passato è (come qui sopra abbiamo rilevato) un tempo circolare; ma mette a disposizione quanto è richiesto per giungere a questa conclusione. Il *regres-*

sus in indefinitum, cioè l'infinito tempo passato – l'operazione del contare all'indietro è, infatti, da un lato, il riconoscimento che il calcolo non può pervenire alla fine, e, dall'altro, è la stessa affermazione dell'esistenza del passato infinito –, non può essere identificato col *progressus in indefinitum*; ma l'affermazione che il passato è infinito, unita al riconoscimento dell'impossibilità di quel *progressus*, implica che il passato infinito può pervenire al presente – come di fatto perviene – solo in quanto tale passato è un infinito circolare.

Si osservi inoltre che in questa annotazione la dimensione dell'implicito è ancora più ridotta di quanto sia apparso sinora. Infatti Nietzsche afferma che nulla può impedirgli di contare all'indietro, all'infinito – ossia tale calcolo non è una contraddizione. Ma il pensiero di Nietzsche è già da tempo in grado di mostrare che non solo tale esistenza infinita non è contraddittoria, ma che è *necessario* affermarla, perché se si affermassero quegli immutabili che sono l'inizio e la fine del tempo, si negherebbe l'evidenza del divenire.

Nelle annotazioni del 1881-1882 è del tutto esplicito che dal presente non è possibile risalire a un inizio o «archetipo» del tempo. Che questo risalire non sia possibile implica – e questo è il tratto che Nietzsche renderà esplicito nell'annotazione del 1888 qui sopra richiamata – che dal non-inizio (ossia dal differimento infinito dell'inizio, ossia da ciò che determina l'impossibilità di risalire a un inizio) non è possibile raggiungere lo stato presente, che peraltro è di fatto raggiunto; sì che questa impossibilità, unita alla necessità (già del tutto esplicita nelle annotazioni del 1881-1882) che il tempo passato non abbia un inizio, e sia pertanto infinito, implica necessariamente che l'infinito tempo passato sia un infinito circolare, cioè un insieme finito di stati che ritornano eternamente – un insieme *finito*, perché se gli stati fossero infiniti il circolo non si chiuderebbe mai. Una volta che questo tratto implicito della fondazione della dottrina dell'eterno ritorno è reso esplicito, si può dire che anche le annotazioni del periodo della *Gaia scienza* contengono tutti gli elementi che consentono di portare a com-

pimento tale fondazione, proponendo una grande variante rispetto al percorso indicato da Zarathustra. Ma si può dire anche che tutte le incertezze che queste annotazioni presentano relativamente a tale fondazione derivano sostanzialmente dal fatto che in questo periodo il pensiero di Nietzsche passa continuamente vicino a quel tratto, lo ha a portata di mano, ma non lo afferra e non lo sfrutta, lasciando così che la fondazione della dottrina dell'eterno ritorno sembri viziata da una molteplicità di presupposti.

Il tempo passato è infinito perché è circolare; e poiché è circolare è la totalità degli stati che si producono nel tempo («la connessione totale di tutte le cose»). Da ciò segue che, nel tempo infinito e totale, «quale che sia lo stato che questo mondo può raggiungere, deve averlo già raggiunto, e non una ma infinite volte» (OFN, V, II, fr. 11[148]), perché, se il mondo non avesse raggiunto tale stato, tale stato non sarebbe possibile ma impossibile; e se non lo avesse raggiunto infinite volte il tempo non sarebbe infinito. E si ribadisca che la «connessione totale di tutte le cose» è l'ordine che si produce casualmente nel caos del divenire, e che è necessario perché è destinato a ritornare infinitamente. Quindi esso non ha nulla a che vedere con la necessità «razionale» del pensiero metafisico, ossia non è in contraddizione con la necessità dell'eterno ritorno: è una «necessità irrazionale»: «Il "caos del cosmo" come esclusione di qualsiasi attività finalistica non è in contraddizione con il pensiero del corso circolare: quest'ultimo è appunto una *necessità irrazionale* senza riguardi formali, etici, estetici» (*ibid.*, fr. 11[225]).

Segue anche, dall'infinità totale del tempo passato, che non può essersi realizzato ciò che è *contraddetto* dallo stato attuale. «Il mondo delle forze», ossia l'insieme degli stati del mondo, «non subisce diminuzione» e «non subisce stasi» (quindi «la sua forza e il suo movimento sono ugualmente grandi in ogni tempo», *ibid.*, fr. 11[148]), perché nel tempo infinito e totale del passato la diminuzione avrebbe già condotto all'annientamento

della totalità dell'ente, e la stasi avrebbe già fermato il divenire («l'orologio dell'esistenza si sarebbe fermato»); ma tale annientamento e tale stasi sono contraddetti dall'«attimo attuale» (*loc. cit.*) in cui sono manifesti l'essere e il divenire dell'ente. Se invece si suppone o si afferma categoricamente che sia esistito già uno stato assolutamente uguale allo stato o all'attimo attuale, questa supposizione o affermazione categorica non è contraddetta dallo stato attuale del mondo. L'annotazione 11[245] (*ibid.*) completa appunto in questa direzione l'annotazione 11[148] (*ibid.*):

«Se un equilibrio delle forze [cioè la «stasi», intesa come tale, e non come semplice stasi provvisoria] fosse mai stato raggiunto, durerebbe ancora; esso, dunque, non ha mai avuto luogo. Lo stato attuale *contraddice* questa ipotesi. Se [invece] si suppone che vi sia stato una volta uno stato assolutamente uguale a quello attuale, questa ipotesi *non* viene contraddetta dallo stato attuale».

La dottrina dell'eterno ritorno *non contraddice* la manifestazione attuale del divenire. Tale manifestazione è cioè l'evidenza assolutamente incontrovertibile che non può essere contraddetta. E la dottrina dell'eterno ritorno non solo non contraddice l'evidenza del divenire, ma è ciò senza di cui questa evidenza sarebbe contraddetta da tutto ciò che prenderebbe il posto di tale dottrina, giacché il rifiuto di quest'ultima implica necessariamente l'accettazione di una qualche forma di teismo (*ibid.*, fr. 11[312]). (Fermo restando che quell'equilibrio delle forze non può essere stato raggiunto non solo per il motivo indicato qui sopra da Nietzsche, ma anche perché il raggiungimento di tale equilibrio costituirebbe lo scopo del divenire, ossia si manterrebbe daccapo all'interno della concezione teistica).

Anche questa impossibilità che lo stato attuale del mondo sia «contraddetto» mostra l'insostenibilità dell'interpretazione del pensiero di Nietzsche che vede in esso la negazione assoluta del principio di non contraddizione e non si accorge che Nietzsche nega tale principio in quanto esso ha un carattere metafisico-morale, in quanto cioè è un principio che, *riconoscendo* l'esistenza

del divenire, fissa delle stabilità e delle uguaglianze che, qualora fossero reali, impedirebbero al divenire di esistere – sì che, daccapo, è indubbiamente *necessario* negare il principio di non contraddizione così inteso, perché è *contraddetto* dall'innegabile evidenza del divenire. Così inteso, è il principio della memoria che «*vede* uguale», e della fantasia che «*inventa* UGUALE ciò che in verità è diverso» (*ibid.*, fr. 11[138]). Come già si è rilevato, il pensiero di Nietzsche negherebbe il principio di non contraddizione *se accettasse* il principio di non contraddizione in quanto identificazione di ciò che «in verità» è diverso – identificazione (analogia, uguaglianza, somiglianza, «fede in ciò che persiste») che «è diventata una condizione di esistenza della specie, ma non ha nulla a che fare con la verità» (*ibid.*, fr. 11[156]) – dove, in contrasto con l'interpretazione di Heidegger, Nietzsche mostra nel modo più esplicito che la «verità» (la «vera dottrina») non può essere identificata a quel «tenere-per-vero» in cui consiste la fede e che è condizione dell'esistenza dell'uomo.

Il tempo è infinitamente circolare perché non può esistere un inizio e un termine assoluto di esso. Proprio per questo non è possibile «pensare come *divenuta la legge di questo circolo*», «*il corso circolare non è nulla di divenuto, esso è la legge originaria*»:

«Non vi è stato prima un caos e poi, gradualmente, un movimento più armonico e infine uno stabilmente circolare di tutte le forze: piuttosto tutto è eterno, indivenuto: se vi è stato un caos delle forze, è stato eterno anche il caos ed è tornato in ciascun anello» (*ibid.*, fr. 11[157]).

Se il circolo fosse il risultato di un divenire, il divenire avrebbe un inizio e uno scopo assoluti.

2. «EX NIHILO NIHILO»

Nelle annotazioni del 1881-1882 è presente anche un altro modo di sviluppare l'essenza della fondazione della dottrina dell'eterno ritorno. Questa ulteriore forma di

fondazione ha al proprio centro il teorema della finitezza delle forze, considerato non in quanto conseguenza del carattere circolare del tempo, ma, come si vedrà più avanti, in quanto fondato su un principio che Nietzsche eredita dall'ontologia greca, il principio dell'*ex nihilo nihil*.

«La misura della forza del cosmo è *determinata*, non è "infinita" ... Conseguentemente, il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza è certamente immane e praticamente "*non misurabile*", ma in ogni caso è anche determinato e non infinito» (*ibid.*, fr. 11[202]).

Per Heidegger l'affermazione nietzschiana della finitezza della forza è una «fede» (*Nietzsche*, cit., pp. 289-90) ed è una delle *premesse* della fondazione della dottrina dell'eterno ritorno (*ibid.*, p. 309). E invece tale affermazione non è né l'una né l'altra cosa – anche se nel passo ora riportato essa si presenta come premessa dell'affermazione del numero finito delle combinazioni della forza. Quando nelle annotazioni del 1881-1882 compare l'affermazione della finitezza della forza, esse sono già pervenute alla fondazione della dottrina dell'eterno ritorno – sebbene abbiano lasciato implicito il tratto della fondazione che sopra (par. 1) è stato reso esplicito sulla base della più tarda annotazione del 1888 (OFN, VIII, III, fr. 14[188]). In relazione a questa fondazione, il teorema della finitezza del numero delle combinazioni della forza – e pertanto il teorema della finitezza della forza – è innanzitutto una conseguenza del carattere circolare del tempo (una conseguenza che, al solito, le annotazioni di Nietzsche non rendono esplicita). Infatti, se (poiché) il tempo è infinito perché non ha inizio e scopo assoluti; e se dall'infinito non si può pervenire allo stato attuale del mondo (come da quest'ultimo non si può pervenire a un inizio) – e dunque il tempo infinito è circolare, ossia da qualsiasi punto del circolo del tempo è possibile pervenire allo stato attuale del mondo, sì che il tempo è infinito perché ritorna infinitamente su di sé –, ne segue che la circolarità del tempo implica necessariamente che «il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi» (OFN, V, II, fr.

11[202]) della forza del cosmo sia finito – cioè che sia finito il numero delle differenze prodotte dal differenziarsi di questa forza. D'altra parte, «forza del cosmo» è ciò per cui la totalità dell'ente ha la capacità di non essere un nulla ed è insieme capace di differenziarsi. Tale forza è la totalità stessa in quanto provvista di questa capacità. La circolarità del tempo implica la finitezza della forza, perché una forza infinita è capace di differenziarsi infinitamente, e tale infinita differenziazione impedisce al circolo del tempo di chiudersi, cioè di essere circolo.

Senonché nelle annotazioni del 1881-1882 è presente un'*ulteriore fondazione* della finitezza della forza del mondo – una fondazione, cioè, che non è conseguenza della forma di fondazione della dottrina dell'eterno ritorno sopra considerata. Essa consiste nel mostrare la contraddittorietà del concetto di forza infinita. Poiché la finitezza della forza è la finitezza della differenziazione della forza, mentre l'infinità della forza è il differenziarsi infinito della forza, ossia è il divenire, inteso come innovazione infinita, si tratta di comprendere che questa innovazione «è una contraddizione».

«Il divenire infinitamente nuovo è una contraddizione, presupporrebbe una forza *crescente* all'infinito. Ma *da dove* dovrebbe crescere! Donde potrebbe nutrirsi, trovare l'*eccedente* per nutrirsi!» (OFN, V, II, fr. 11[213]).

Dunque non può esserci una crescita all'infinito, una differenziazione infinita della forza; ossia la differenziazione della forza è finita e, «conseguentemente, il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza è ... determinato e non infinito»; e poiché

«il tempo nel quale il cosmo esercita la sua forza è infinito ... fino a questo attimo è già trascorsa un'infinità, cioè tutti i possibili sviluppi debbono già *essere esistiti*. *Conseguentemente*, lo sviluppo attuale deve essere una ripetizione, e così quello che ha generato quell'attimo e quello che da esso nasce, e così via: in avanti e all'indietro! Tutto è esistito innumeri volte, in quanto la situazione complessiva di tutte le forze ritorna sempre» (*ibid.*, fr. 11[202]).

Prima ancora del problema del valore di questa fonda-

zione della finitezza della forza, è rilevante osservare (ribadendo insieme un tratto centrale della presente interpretazione) che il concetto di «una forza crescente all'infinito» è *escluso* perché è una «contraddizione». La contraddizione deve essere esclusa. Il principio di non contraddizione afferma appunto che la contraddizione deve essere esclusa. La metafisica classica afferma l'esistenza dell'immutabile perché crede di vedere una contraddizione nella negazione di tale esistenza, ossia nell'equazione tra divenire e totalità dell'essere. Nietzsche mostra che è impossibile che la negazione dell'immutabile sia una contraddizione – e che anzi è contraddizione l'affermazione dell'immutabile –; ma, appunto per ciò, egli tien ferma questa struttura concettuale del pensiero epistemico-metafisico, ossia il principio che una realtà il cui concetto neghi il principio di non contraddizione è impossibile.

Ma ora non si deve dire che la vicinanza di questo principio di Nietzsche al pensiero epistemico-metafisico è *rafforzata* da un'ulteriore vicinanza, ossia dalla configurazione assunta dal *contenuto* della contraddizione che per Nietzsche deve essere negata? ossia è rafforzata dalla circostanza che Nietzsche ripropone l'antico principio greco dell'*ek mēdenòs medén* (*ex nihilo nihil*), per il quale è appunto una contraddizione che qualcosa si formi dal nulla?

Il concetto di «una forza *crescente* all'infinito» (ossia differenziandosi all'infinito), infatti, è una contraddizione, perché, dice il testo nietzschiano, non può esistere un luogo «*da dove* dovrebbe crescere» tale forza, e «*donde* essa potrebbe nutrirsi, trovare l'*eccedente* per nutrirsi». La *novità* infinita introdotta dalla crescita infinita ha bisogno di «nutrirsi» di un «eccedente», ossia di ciò che eccede l'ente che già esiste; ma non può esistere *alcunché* di cui tale novità possa nutrirsi e che la possa costituire; sì che l'eccedente che dovrebbe nutrirla e costituirla è *nulla*. Negando l'esistenza di un eccedente che abbia la capacità di nutrire la novità introdotta dalla forza crescente all'infinito, Nietzsche nega dunque che il nulla possa nutrire e costituire l'ente che incomincia ad essere. Sta riproponendo l'antico principio greco dell'*ex*

nihilo nihil fit – l'impossibilità dell'«aumento dal nulla» (*Vermehrung aus dem Nichts, ibid.*, fr. 11 [292]).

Si incominci a osservare che in un'annotazione successiva di questo periodo, ripresa poi in OFN, VII, III, fr. 36 [15], egli scrive che se il mondo fosse «eternamente nuovo nel suo divenire» (cioè, appunto, un «divenire infinitamente nuovo», una «forza crescente all'infinito»), esso sarebbe «qualche cosa di *miracoloso* in sé e di liberamente e *autonomamente creativo e divino*», qualcosa che farebbe «ricadere nel vecchio concetto del creatore (aumento dal nulla, diminuzione dal nulla)» (dove si può pensare che la «diminuzione dal nulla» indichi il nulla come forza totalmente annientante). Ciò significa che quando Nietzsche esclude che il nulla possa nutrire la novità che si presenta nel divenire, esclude la creazione dal nulla *da parte di un Dio* – trascendente o immanente al mondo (visto che la morte di Dio non riguarda soltanto il Dio trascendente, ma anche il Dio delle metafisiche immanentistiche, di carattere deterministico o no). Nietzsche esclude che l'ente esca dal nulla e vi ritorni *ad opera dell'onnipotenza di un Dio* guidata da uno «scopo», la quale abbia cioè «non solo l'intenzione ma anche i mezzi per *difendersi* dalla ripetizione consistente nel ricadere in una forma antica» (*loc. cit.*) (intenzione e mezzi di difendersi dall'eterno ritorno).

In questi testi Nietzsche non sta escludendo l'uscire dal nulla e il ritornare nel nulla in cui il divenire consiste in quanto «innocente», cioè redento dagli eterni e dagli immutabili che lo rendono impossibile. Zarathustra conosce il carattere «creativo» della volontà umana. «Eterno ritorno» significa appunto che ogni ente si annienta ed è creato, ossia riemerge dal nulla, infinite volte. Zarathustra dice: «Ecco ch'io muoio e scompaio ... e in un attimo sono un nulla. Le anime sono mortali come i corpi.

«Ma il nodo di cause, nel quale io sono intrecciato, torna di nuovo, – esso mi creerà di nuovo! Io stesso appartengo alle cause dell'eterno ritorno» («Il convalescente», 2). Il «nodo di cause» è la «necessità irrazionale» della casualità con cui, nel caos del divenire, gli enti escono dal nulla e vi ritornano – della casualità che

esclude ogni immutabile e quindi implica necessariamente l'eterno ritorno dell'uguale, costituendo in tal modo una serie di eventi che è qualificata come «nodo di cause» per la necessità del suo ripetersi, invariata, all'infinito. Zarathustra (ogni ente) sarà «creato» di nuovo da questo nodo di cause. Cioè uscirà e sarà «nutrito» da un nulla che non ha un Dio dietro di sé, ma il non-Dio essenziale, il circolo eterno. Tuttavia, se e poiché l'ente esce (casualmente, nonostante ogni regolarità riscontrabile) dal proprio nulla – ossia non ha nulla di sé alle proprie spalle –, l'uscire dal nulla implica necessariamente l'impossibilità di ogni eterno, implica cioè l'eterno ritorno dell'uguale; sì che l'ente è già stato infinite volte, e quindi non esce semplicemente dal nulla, mediante una mossa unica e definitiva, ma, uscendo dal nulla, è insieme eterno: «tutto è eterno, indivenuto» (OFN, V, II, fr. 11[157]); «tutto ciò che fu è eterno: il mare lo rigetta sulla riva» (OFN, VIII, II, fr. 11[94]). È necessario che ciò che esce dal nulla sia creato sempre di nuovo dal «nodo di cause» dell'eterno ritorno, ossia è necessario che non esca dal nulla. È necessario che ciò che esce dal nulla non esca dal nulla. Questa necessità non è una tesi arbitraria di Nietzsche, che mostrerebbe in modo palmaro l'incapacità dell'uomo Nietzsche di essere coerente: questa necessità esprime, all'opposto, l'essenza del divenire quale si costituisce all'interno dell'intero pensiero dell'Occidente, cioè esprime l'essenziale contraddittorietà del divenire. Questo, anche se, come pensatore dell'Occidente, Nietzsche non può giungere a scorgere l'essenziale impossibilità e inesistenza del divenire, quale è inteso dall'intero pensiero dell'Occidente; e quindi non può vedere come contraddizione necessaria e inevitabile l'implicazione dell'eterno ritorno da parte del divenire.

Lasciando ora sullo sfondo questa configurazione ultima del pensiero di Nietzsche, ci si chieda: le annotazioni 11[213] e 11[292] di OFN, V, II, qui sopra considerate, riescono dunque a fornire una ulteriore fondazione della finitezza della forza – ulteriore rispetto a quella che, basandosi sul carattere circolare del divenire, viene ad escludere che il circolo sia costituito da una serie infinita

di differenze? Tali annotazioni mostrano sì che è impossibile una «forza crescente all'infinito», concepita come azione creatrice e intenzionale di un Dio (o come sua trascrizione nella realtà mondana); ma riescono ad escludere – indipendentemente dal ricorso alla circolarità del divenire – che il divenire, liberato da Dio, sia una «forza crescente all'infinito»? Perché non può uscire dal nulla una serie infinita di differenze?

È vero che, nel suo insieme, il pensiero di Nietzsche possiede, secondo quanto sopra è stato rilevato, la risposta: una volta escluso ogni immutabile e dunque ogni inizio e ogni scopo; e dunque una volta stabilito che il tempo è infinito e che può essere infinito solo come tempo circolare; e che il circolo del tempo non può essere costituito da una serie infinita di differenze perché altrimenti il circolo non si chiuderebbe, ne viene che non può esistere una serie infinita di differenze che esca dal nulla, perché il circolo del tempo è necessariamente costituito da una serie finita di differenze.

Tuttavia – ci si chiede –, quando Nietzsche nega l'esistenza di una «forza crescente all'infinito», perché essa non potrebbe avere a disposizione un luogo «da dove dovrebbe crescere» e «dove potrebbe nutrirsi, trovare l'eccedente per nutrirsi» (*ibid.*, fr. 11[213]) – quando cioè esclude che il nulla possa nutrire questa forza infinita –, egli può effettuare questa esclusione soltanto perché il carattere circolare del divenire implica la finitezza del differenziarsi della forza dell'ente e dunque l'impossibilità che il nulla abbia a nutrire una crescita infinita dell'essere? In questo caso il principio dell'*ex nihilo nihil* non determinerebbe una ulteriore fondazione della dottrina dell'eterno ritorno, ma sarebbe una conseguenza di essa.

Inoltre, se Nietzsche vuole escludere che il nulla possa «nutrire» la crescita – se cioè vuole ripristinare il principio greco dell'*ex nihilo nihil* –, sembra che tale esclusione dovrebbe valere non solo per la crescita infinita, ma anche per quella finita.

Ora, Nietzsche scorge che il divenire è il processo in cui qualcosa viene ad assumere un certo contenuto, ossia ne è «nutrito». L'esser nutriti da un certo contenuto è l'esser-

ne costituiti, composti, formati – l'esser nutriti da un certo contenuto significa *essere* tale contenuto. Il principio dell'*ex nihilo nihil* esclude che tale contenuto sia un *nihil*. Un ente non può essere nutrito e costituito dal nulla, appunto perché l'ente non è un nulla. Fino a questo punto il principio dell'*ex nihilo nihil* è la stessa opposizione dell'essere al nulla, ossia equivale alla forma radicale del principio di non contraddizione, la forma ontologica.

Ma il principio dell'*ex nihilo nihil fit* non intende essere un semplice equivalente del principio di non contraddizione: intende affermare che, proprio perché l'ente, venendo ad essere, non può essere nutrito e costituito dal nulla, proprio per questo è necessario che ciò da cui l'ente viene ad essere costituito *esista già prima* dell'ente che incomincia ad essere e che dunque *permanga* con l'incominciare dell'ente: «Il mondo ... *si conserva* nel divenire e nel passare» (OFN, VIII, III, fr. 14[188]).

Si tratta di comprendere se questa preesistenza e permanenza, cioè questo fattore addizionale (rispetto al principio di non contraddizione) del principio dell'*ex nihilo nihil*, sia soltanto un grande *presupposto* anche dal punto di vista della fede nel divenire (cioè della fede che, non vedendo il proprio esser fede, considera come evidenza suprema il proprio contenuto), o se invece tale fattore appartenga all'*essenza* di questa fede. Si può chiedere infatti: perché non è possibile che il contenuto, da cui l'ente è «nutrito» quando incomincia ad essere, sia esso stesso un incominciare ad essere, uscendo dal suo essere stato un nulla? perché il divenire non può essere appunto, semplicemente, l'uscire dal proprio nulla da parte dell'ente che incomincia ad essere, sì che il processo in cui un certo contenuto viene a nutrire l'ente che incomincia ad essere è *lo stesso* processo in cui tale ente incomincia ad essere?

Se il divenire fosse soltanto – agli occhi dell'Occidente – un uscire dal nulla e un farvi ritorno, nel senso ora indicato, ne verrebbe che il principio dell'*ex nihilo nihil* non è in grado di escludere che la forza che si dispiega nel processo del divenire sia infinita; e che dunque non è in grado di mostrare che ogni accadimento è una ripe-

tizione. E solo *sul fondamento* della dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche potrebbe affermare che la forza del cosmo è un differenziarsi finito, ossia è l'assunzione di un numero finito di differenze o di forme, da parte della totalità finita dell'essere, «circondata dal "nulla"». Al di là della forma esplicita che Nietzsche ha dato alle sue annotazioni, tutte le considerazioni da lui sviluppate a proposito della trasformazione infinita e circolare della «quantità di energia fissa e bronzea» (OFN, VII, III, fr. 38[12]), in cui l'essere consiste, sarebbero *conseguenze* e non premesse della dottrina dell'eterno ritorno, cioè del principio che l'infinità del tempo (richiesta dalla negazione di ogni eterno) è un processo circolare.

Negando l'esistenza di ogni immutabile e di ogni eterno metafisico-morale, Nietzsche nega che il principio dell'*ex nihilo nihil* abbia la capacità di mostrare che il contenuto *ex quo* l'ente diviene preesista, rispetto all'ente diveniente, come un che di eterno e di immutabile; ma pensa che una volta eliminato questo uso metafisico dell'*ex nihilo nihil*, quest'ultimo sopravviva come appartenente all'essenza del divenire, in quanto il divenire è redento dall'atteggiamento metafisico-morale; e su tale sopravvivenza intende fondare una forma ulteriore di fondazione e della finitezza della forza e della dottrina dell'eterno ritorno. Se questa fondazione ulteriore si fondasse su un presupposto che Nietzsche non riesce a riscattare, se non facendo ricorso alla dottrina della circolarità del tempo e dell'eterno ritorno, che da tale principio dovrebbe essere fondata, il circolo vizioso sarebbe inevitabile. Giacché, come si è rilevato qui sopra, è sul fondamento di questa dottrina che è possibile affermare la finitezza della forza il cui differenziarsi si costituisce come circolo, ed è sul fondamento di tale circolo che è necessario affermare il ritorno di tutte le cose e dunque l'impossibilità che il nulla abbia a nutrire ciò che incomincia ad essere – dove, dunque, l'esclusione che l'ente sia *ex nihilo* sarebbe *conseguenza*, e non premessa della finitezza della forza.

Ma il principio dell'*ex nihilo nihil*, quale è inteso da Nietzsche – cioè in quanto liberato dal contesto metafisi-

co in cui esso si è presentato all'inizio del pensiero occidentale –, non è un presupposto che è tale dallo stesso punto di vista della fede nell'evidenza del divenire. La preesistenza e permanenza di ciò che « nutre » e costituisce l'ente che incomincia ad essere – la preesistenza e permanenza del *sostrato* del divenire – appartiene all'essenza del divenire. Al di fuori della comprensione metafisica del principio dell'*ex nihilo nihil*, questo principio è l'affermazione che il divenire che appare implica necessariamente un *sostrato*, cioè non può essere il semplice passaggio dal nulla assoluto, in cui ogni essere è assente, all'essere, e dall'essere all'assenza di ogni essere. Infatti, se il divenire fosse inteso come un siffatto passaggio, e il nulla fosse il punto di partenza del passaggio (se cioè il passaggio fosse *ex nihilo*), l'apparire di nulla sarebbe un non apparire, e quindi l'essere non potrebbe apparire come risultato del passaggio, ma come un immediato; cioè il divenire non potrebbe apparire. Lo stesso si dica del passaggio dall'essere all'assoluta assenza dell'essere. Dunque, *ex nihilo nihil*. Affinché il divenire appaia e sia evidente (giacché può essere evidente solo in quanto appare), è necessario che all'ente che incomincia ad essere preesista qualcosa e che tale qualcosa permanga con l'incominciare dell'ente. Ma questo qualcosa preesistente-permanente – il *sostrato* o la materia del divenire – è la totalità del già esistente, che, pur essendo l'orizzonte che include l'ente che incomincia, è anche ciò che viene ereditato, raccolto e unificato in modo specifico dall'ente particolare che incomincia, ossia è ciò che nutre tale ente. Il tutto è il nutrimento della parte che incomincia; il riferimento della parte incominciante al tutto è il *sostrato*, la materia, la sostanza della parte. All'essenza del divenire appartiene che esso sia *ex ente*, giacché solo se il divenire è *ex ente* esso è l'uscire dal nulla da parte della forma, ossia della specificità dell'ente, che si nutre dell'ente in cui consiste il *sostrato*. E proprio perché all'essenza del divenire appartiene l'esistenza del *sostrato*, tale esistenza è anche un *fatto*, appartiene al fatto constatabile e manifesto del divenire. Di fatto, nella sua totalità e nelle sue parti il divenire appare come trasforma-

zione di un permanente. (E si avverta che la necessità che il divenire, per poter essere un uscire dal nulla, sia divenire *ex ente*, cioè dall'essere, non è qualcosa di contraddittorio, cioè non va confusa con quella contraddittorietà essenziale del divenire, a cui anche qui sopra ci si è riferiti, per la quale l'Occidente, mediante il pensiero di Nietzsche, pensa che il divenire *sia* un uscire dal nulla, che *non è* un uscire dal nulla).

3. L'«EX NIHILO NIHIL» COME FONDAZIONE DELL'ETERNO RITORNO

Come si è rilevato (par. 2), il principio dell'*ex nihilo nihil* non è l'equivalente del principio di non contraddizione, perché l'*ex nihilo nihil* non afferma soltanto che il nulla non costituisce l'ente che incomincia ad essere, ossia non afferma soltanto che il nulla non è l'ente, ma afferma inoltre che l'incominciare ad essere implica necessariamente un *sostrato* preesistente e permanente; e che questa implicazione è insieme un *fatto* la cui evidenza è innegabile. Ma per l'intero pensiero dell'Occidente l'ente che viene pensato nel principio di non contraddizione è l'ente che, in quanto ente, può non essere, ossia è l'ente diveniente, sì che la connessione tra il principio di non contraddizione e il principio dell'*ex nihilo nihil* ha un carattere analitico – fermo restando che l'ente diveniente, a cui si rivolge il principio di non contraddizione, può essere affermato come esistente solo in quanto di fatto appare e dunque solo in quanto *di fatto* appare quella connessione tra il divenire dell'ente e il *sostrato* del divenire, che peraltro è anche una connessione *necessaria* tra il fatto del divenire e il fatto del *sostrato*.

È originariamente evidente, appartiene alla «certezza fondamentale» del divenire dell'essere, che l'ente che incomincia ad essere è l'incominciare ad essere da parte di una forma nuova che assume e unifica in sé un contenuto preesistente. E questa preesistenza appartiene in-

sieme, essenzialmente, al divenire che costituisce il contenuto dell'evidenza originaria. È evidente che il divenire è creazione e annientamento, nel senso che le nuove forme create assumono e unificano in sé un contenuto preesistente e ne sono dunque la *trasformazione*; e che l'annientamento è l'assunzione, da parte di un certo contenuto, di una forma diversa da quella che si è annientata, e dunque, d'accapo, è una trasformazione del contenuto preesistente. Il divenire è «da qualcosa a qualcosa» (*ék tinos eis ti*, Aristotele, *Fisica*, 219 a 11-12). Il divenire è trasformazione anche se, e anzi *proprio perché*, è un uscire e un ritornare nel nulla (un esser create e annientate) da parte delle forme dell'ente.

Su questo terreno si muove l'annotazione di Nietzsche che stiamo considerando (OFN, V, II, fr. 11[213]), quando introduce il principio che la «forza» può crescere solo se ha un «nutrimento». La «crescita» della forza è la creazione di una nuova forma, che è nuova solo in quanto, nella sua specificità, prima non era, ossia era un nulla. Ma la nuova forma può uscire dal proprio nulla, determinando una crescita, solo se essa è forma di un contenuto preesistente e permanente che la «nutre», e dunque solo se la crescita è trasformazione di un sostrato.

A questo punto Nietzsche rileva che se la trasformazione o differenziazione della «forza del cosmo», cioè dell'essere preesistente, fosse infinita («una forza *crescente* all'infinito»), l'essere preesistente dovrebbe avere a sua volta un contenuto infinito. Infatti un contenuto (sostrato) finito non può essere infinitamente trasformato (non può essere il soggetto di infinite trasformazioni diverse), non può «nutrire» la propria differenziazione infinita. La differenziazione creatrice è insieme una serie di combinazioni diverse del contenuto del sostrato, e la finitezza del contenuto non può nutrire una serie infinita di combinazioni. Se alla crescita infinita non corrispondesse un sostrato infinito, tale crescita non potrebbe più essere trasformazione di un contenuto preesistente, non potrebbe più avere un luogo «da dove do-

vrebbe crescere» e «dove potrebbe nutrirsi, trovare l'*eccedente* per nutrirsi», ma sarebbe un divenire *ex nihilo*, privo di un sostrato permanente e preesistente.

D'altra parte, un essere (o sostrato) preesistente e infinito non è qualcosa di divenuto, perché altrimenti esso sarebbe una forma divenuta, e non il contenuto che viene sussunto e unificato in tutte le forme che incominciano ad essere. Ma un essere che ha un contenuto infinito e non divenuto, e dunque eterno, è il Dio della tradizione metafisica – che non cessa di essere tale per il fatto di essere il sostrato o la «materia» del divenire e non l'Essere trascendente il divenire –: è ancora (o *già*), scriverà Nietzsche nel giugno-luglio 1885, «la miracolosa capacità di una *infinita* riconfigurazione delle proprie forme e situazioni», il «buon vecchio Dio infinito, illimitatamente creatore», «quell'aspirazione di Spinoza che si esprime nelle parole "*deus sive natura*"» (OFN, VII, III, fr. 36[15]). «Se [il mondo] fosse *eternamente nuovo nel suo divenire*, sarebbe in tal modo posto come qualche cosa di *miracoloso* in sé e di liberamente e *autonomamente creativo e divino*». «Se ... non vogliamo ricadere nel vecchio concetto del creatore (aumento dal nulla, diminuzione dal nulla)» (OFN, V, II, fr. 11[292]), siamo costretti ad affermare che il contenuto preesistente, che le forme nuove unificano in sé, è un essere *finito*, una forza finita, un differenziarsi finito della forza finita del mondo. Ma, in un tempo infinito, il differenziarsi finito della forza esaurisce un numero infinito di volte la sequenza finita delle differenze, ossia il tempo infinito è un circolo e ogni accadimento è una ripetizione e un ritorno dell'uguale.

(D'altra parte, un sostrato infinito non ha bisogno di *differenziarsi* all'infinito per venire a includere le differenze infinite – non ha bisogno del *processo* della differenziazione –, perché è *già* originariamente *differenziato* nelle differenze infinite: in quanto infinito non può mancare di alcuna differenza e dunque il divenire non solo diventa superfluo, ma non può esistere. Un sostrato infinito implica la negazione del divenire. Un rilievo, questo, che come si dirà qui avanti *non* è tuttavia in grado di costitui-

re una forma ulteriore di esclusione della «forza creatrice all'infinito»).

Poiché l'evidenza del divenire è l'evidenza della *trasformazione*, ossia è l'evidenza del fatto che *ex nihilo nihil fit*, una forza crescente all'infinito o richiede un Essere infinito ed eterno, che si ponga come «materia» della trasformazione e differenziazione infinita, oppure richiede il Dio creatore *ex nihilo* delle infinite forme sovrappiungenti – e appunto per questo «miracoloso». Nel primo caso l'infinita materia divina è il «nutrimento» della crescita infinita; nel secondo caso «l'eccedente» che nutre le forme che compaiono nella crescita infinita è creato *ex nihilo* da Dio; ossia la «divina forza creatrice» (OFN, VII, III, fr. 36[15]) crea l'«eccedente» dal nulla che circonda la forza finita del mondo. In entrambi i casi il concetto di una forza infinita implica l'affermazione dell'eterno, ossia di ciò che è la negazione dell'evidenza del divenire. «Il divenire infinitamente nuovo è una contraddizione» (OFN, V, II, fr. 11[213]).

In base all'evidenza che *ex nihilo nihil fit* è dunque necessario affermare che la forza del mondo è finita e che ogni accadimento è ripetizione e ritorno dell'uguale. Il pensiero di Nietzsche è in grado di mostrare non solo che il circolo del divenire fonda la finitezza della forza, ma anche che, mediante l'evidenza dell'*ex nihilo nihil*, la finitezza della forza fonda il circolo del divenire, l'eterno ritorno.

Come già si è rilevato, la dottrina dell'eterno ritorno non è soltanto – nell'ordine di considerazioni qui sopra sviluppato – un teorema fondato sull'evidenza dell'*ex nihilo nihil*; tale dottrina è anche il modo in cui il principio dell'*ex nihilo nihil* – ossia il principio che l'ente non può venire ad essere costituito dal nulla – si ripresenta al di fuori del suo contesto metafisico. Infatti, in quanto il divenire è trasformazione di una forza finita eternamente circolante, le nuove forme escono dal nulla e vi ritornano, ma, *insieme*, provengono *ex se* e ritornano *in se*.

(È questo modo di ripresentarsi dell'*ex nihilo nihil* è una conferma del fatto che il pensiero di Nietzsche intende *tener ferma* – conformemente al principio di non contraddizione – l'opposizione tra l'essere e il nulla, os-

sia quell'opposizione che costituisce il divenire e che per il pensiero epistemico-metafisico sarebbe negata se non si affermasse l'Essere immutabile, e che invece Nietzsche mostra che è negata proprio con l'affermazione di un Essere siffatto).

Con le considerazioni qui sopra sviluppate a proposito delle annotazioni del periodo della *Gaia scienza* appare dunque, per un verso, che sul fondamento della finitezza della forza (e sul fondamento dell'*ex nihilo nihil*) può essere affermato l'eterno ritorno dell'uguale; e, all'inverso (il verso che abbiamo considerato in precedenza), che sul carattere circolare del divenire può essere fondata l'affermazione che le differenze dell'essere diveniente formano una sequenza finita e che dunque la forza – ossia la produzione delle differenze – è finita (e, insieme, che *ex nihilo nihil fit*). Nella loro forma esplicita le annotazioni del periodo della *Gaia scienza* (e anche quelle successive) sviluppano nel primo di questi due modi, *non* nel secondo modo (peraltro appartenente all'essenza del pensiero nietzschiano), il rapporto tra finitezza della forza e eterno ritorno.

La stessa annotazione 11[202] di OFN, V, II, che esprime il fondarsi sul principio dell'*ex nihilo nihil*, da essa affermato, nella 11[213] (*ibid.*) e nella 11[292] (*ibid.*), presenta l'affermazione della circolarità del divenire e dell'eterno ritorno come «conseguenza» della negazione dell'esistenza di una forza infinita e dunque come «conseguenza» dell'affermazione della finitezza della forza: poiché «la misura della forza del cosmo è *determinata*, non è "infinita"», si che «il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza», sebbene praticamente non misurabile, è a sua volta determinato e non è infinito, «*consequentemente*, lo sviluppo attuale deve essere una ripetizione, e così quello che ha generato questo attimo e quello che da esso nasce». La fondazione della finitezza della forza resta esplicitamente affidata all'evidenza dell'*ex nihilo nihil*.

Si osservi infine che il nucleo generativo del pensiero che guida questo gruppo di annotazioni *non* può sviluppare una terza fondazione della finitezza della forza, affermando, nel modo qui di seguito indicato, la contraddittorietà del concetto di forza infinita – senza ricorrere quindi al principio dell'*ex nihilo nihil*.

Nietzsche pensa la «forza» come il dispiegamento, nell'essere, delle differenze, come il divenire in cui questo dispiegamento consiste, come capacità di «produrre» le differenze (non nel senso che essa se ne stia, come causa, al di là del loro dispiegarsi nell'essere, ma nel senso, appunto, che essa è questo loro dispiegarsi); sì che il «produrre» coincide col dispiegarsi e la forza è il divenire stesso. Il dispiegarsi, peraltro, è una molteplicità di dispiegamenti che si incrociano e interferiscono tra loro in vari modi – un «giuoco di forze e di onde di energia» (OFN, VII, III, fr. 38[12]). Ma dire che la forza è infinita significa che non è limitata, cioè non si trova nella condizione di non poter dispiegare ciò che essa avrebbe la capacità di dispiegare. Da ciò segue che se la forza infinita non fosse *attualmente* infinita, ma avesse solo la capacità di produrre, in un futuro infinito, la sequenza infinita delle differenze (se cioè fosse *potenzialmente* infinita), essa sarebbe una forza limitata. Dunque la forza infinita è attualmente infinita. Ma la forza attualmente infinita non può dispiegarsi ulteriormente, perché altrimenti sarebbe daccapo una forza potenziale, e dunque limitata, finita. Ciò significa che la forza attualmente infinita ha già da sempre dispiegato nell'essere l'infinità delle differenze, e che dunque essa è già da sempre uno stato immutabile in cui non può trovare spazio alcuna forma di divenire. Se dunque la forza infinita esistesse, non potrebbe esistere il divenire. (Ma il divenire – il processo in cui le differenze escono dal nulla e vi fanno ritorno – è la certezza fondamentale e l'evidenza suprema, e questa evidenza «*contraddice*» l'ipotesi di una forza infinita. L'esistenza della forza infinita è impossibile; ossia è necessario che la «forza del cosmo» sia *finita*. E poiché, d'altra parte, il divenire non può avere un inizio e uno scopo – cioè non può essere subordinato a queste due forme im-

mutabili, che lo vanificherebbero –, il tempo del divenire è necessariamente infinito, ed è necessario che una forza finita che agisce in un tempo infinito ritorni eternamente dal nulla).

Ma, come si diceva, questa fondazione della finitezza della forza è apparente e non raggiunge il suo intento, perché se è vero che una forza infinita deve essere *attualmente* infinita, è anche vero che questa fondazione è sì in grado di escludere una forza siffatta, ma non è in grado di escludere quella forza *potenzialmente infinita* che, pur essendo certamente *finita*, è essa a costituire quella «forza crescente all'infinito» che Nietzsche intende escludere.

«Lo stato attuale *contraddice*» (OFN, V, II, fr. 11[245]) un grande insieme di ipotesi, che include tutte le ipotesi del pensiero metafisico-morale. Contraddice tutto ciò da cui è contraddetto. Lo «stato attuale» è il divenire dell'essere, in quanto attualmente manifesto. E poiché il divenire è l'evidenza innegabile della verità, tutto ciò che è contraddetto dallo «stato attuale» è non verità. La «diminuzione» della forza del mondo è contraddetta dallo «stato attuale», perché, «nel tempo infinito», la forza si sarebbe già annientata e invece dello «stato attuale», che non è un nulla, vi sarebbe il nulla. La crescita indefinita della forza (*ibid.*, fr. 11[202] e 11[213]) è contraddetta dallo stato attuale, perché essa implica che nel divenire non esista un sostrato della trasformazione – oppure perché essa implica un'eternità infinita e divina che renderebbe impossibile il divenire. La «stasi» (*ibid.*, fr. 11[148]), cioè un «equilibrio delle forze» (*ibid.*, fr. 11[245]), è contraddetta dallo «stato attuale», perché tale equilibrio è la morte del divenire, e se l'equilibrio della morte (con cui «l'orologio dell'esistenza si sarebbe fermato», *ibid.*, fr. 11[148]) «fosse mai stato raggiunto, durerebbe ancora» (*ibid.*, fr. 11[245]). L'equilibrio delle forze deve essere infatti un equilibrio definitivo, perché l'equilibrio provvisorio, dove la stasi è preceduta e seguita dal movimento, è pur sempre una forma del divenire, cioè solo apparente-

mente è stasi. Ma la vita del divenire che si mostra nello stato attuale contraddice la morte del divenire. In un tempo infinito, «quale che sia lo stato che questo mondo può raggiungere,» – e gli stati che questo mondo «può» raggiungere sono appunto quelli la cui realizzazione non è contraddetta dallo «stato attuale» – «deve averlo già raggiunto, e non una ma infinite volte» (*ibid.*, fr. 11[148]). «Se si suppone che vi sia stato una volta uno stato assolutamente uguale a quello attuale, questa ipotesi *non* viene contraddetta dallo stato attuale» (*ibid.*, fr. 11[245]). E nemmeno se si suppone che uno stato assolutamente uguale a quello attuale sia già stato infinite altre volte. Ma l'eterno ritorno dell'uguale non si arresta al livello delle ipotesi: è necessità inevitabile, perché ogni alternativa ad esso è contraddetta dallo «stato attuale».

4. RIPRESA. IMPOSSIBILITÀ DELLO SCOPO, STATO REALE, POSSIBILITÀ, IL NULLA COME ORIGINE E SCOPO

Il primo capoverso dell'annotazione 36[15] di OFN, VII, III, del giugno-luglio 1885, riprende il tema – presente nelle annotazioni del 1881 qui sopra considerate (in particolare la 11[148], la 11[245] e la 11[292] di OFN, V, II) – che se il mondo avesse uno scopo, uno «stato finale», se fosse capace di raggiungere una stasi («equilibrio»), e dunque di «essere» stabilmente, o di raggiungere il nulla, il mondo sarebbe già pervenuto a questi stati, e non esisterebbe e non sarebbe manifesto il divenire («sarebbe finito ogni divenire, e quindi anche ogni pensiero, ogni "spirito"», OFN, VII, III, fr. 36[15]). Ma il divenire è manifesto, è un «fatto»; dunque quelle ipotesi, che negano il divenire, sono impossibili. «Il fatto che lo "spirito" sia un *divenire* [il fatto del divenire] dimostra che il mondo non ha una meta, uno stato finale, ed è incapace di essere» (stabilmente; *loc. cit.*). Lo «stato attuale [il «fatto» del divenire] *contraddice* queste ipotesi» (OFN, V, II, fr. 11[245]). Se esse fossero vere «non potrebbe più darsi

un divenire, dunque non si potrebbe neppure pensare, osservare un divenire» (*ibid.*, fr. 11[292]). Ma il divenire è il supremamente osservabile, la suprema evidenza; dunque quelle ipotesi non sono vere. Se invece si suppone l'eterno ritorno, cioè «si suppone che vi sia stato una volta uno stato assolutamente uguale a quello attuale, questa ipotesi *non* viene contraddetta dallo stato attuale» (*ibid.*, fr. 11[245]). Ma subito dopo il testo aggiunge che «tra le possibilità infinite, *bisogna*, però, che sia esistito questo caso, infatti fino a ora è già trascorsa una infinità». Ossia l'eterno ritorno non è soltanto una supposizione che non smentisce il divenire – e che quindi rimane una semplice possibilità –, ma è una necessità, qualcosa di necessariamente richiesto dal divenire).

L'annotazione 36[15] di OFN, VII, II sviluppa inoltre e precisa il senso di un tema accennato alla fine dell'annotazione 11[245] di OFN, V, II, del 1881: la necessità di *escludere* che, nell'assoluta mancanza di scopi dell'eterno ritorno, «la stessa mancanza di scopo sia un'intenzione», cioè che «il mondo *eviti* intenzionalmente una meta». Un'idea, questa, ancora teologica, che non comprende la necessità dell'eterno ritorno (la necessità della morte di ogni Dio e dell'assoluta mancanza di senso), e crede ancora in una forza infinita che cresce dal nulla, in una «miracolosa capacità di una *infinita* riconfigurazione delle proprie forze e situazioni», cioè in qualcosa che è pur sempre «divina forza creatrice», «infinita forza trasformatrice».

«Questo è sempre il vecchio modo religioso di pensare». Lo scopo di non aver scopi è pur sempre uno scopo. E se esiste uno scopo qualsiasi, è necessario che il divenire esista come qualcosa di controllato e organizzato istante dopo istante affinché tale scopo sia raggiunto. Il controllo e l'organizzazione richiedono la presenza dei «mezzi» che consentono di raggiungere lo scopo; dunque prestabiliscono, anticipano e quindi vanificano l'innovazione creatrice del divenire. In quanto controllato, il divenire non è più divenire, è stabilità, fissità, «essere». L'affermazione dello scopo è quindi «contraddetta» e respinta dallo «stato attuale», cioè dal divenire.

Tale affermazione vanifica il divenire anche se lo scopo consiste nell'evitare ogni scopo. In questa teleologia, il mondo «deve volontariamente *impedirsi* di ricadere in una delle sue vecchie forme, deve avere non solo l'intenzione, ma anche i *mezzi per guardarsi* da ogni ripetizione; deve quindi *controllare* istante dopo istante ogni suo movimento per evitare mete, stati finali, ripetizioni». Anche in questo caso l'evidenza dello «stato attuale» è negata.

Nell'annotazione 11 [245] di OFN, V, II del 1881 si dice: «lo stato attuale è uno [stato] possibile ... infatti è uno stato reale». Si può affermare che è uno stato possibile, perché si osserva che è uno stato reale. Anche la tradizione metafisico-epistemica afferma che *ab esse ad posse valet illatio*. Ma per il pensiero metafisico il possibile è tale solo in quanto esiste la Forza infinita ed eterna di Dio, che ha la potenza di trasformare il possibile in uno stato (ente) reale. A sua volta, tale potenza può esistere solo in quanto lo stato reale è originariamente un nulla, cioè solo in quanto il possibile è la nullità originaria del reale. Lo stato reale esce dal proprio nulla in virtù della potenza di Dio. Non è che tale stato sia un possibile solo in quanto originariamente è un nulla: se Dio, produttore o creatore della realtà, non esistesse, lo stato reale non sarebbe possibile; non è che tale stato sia un possibile solo in quanto Dio esiste: se lo stato reale non fosse originariamente un nulla, non potrebbe essere prodotto o creato da Dio, e quindi sarebbe un impossibile. Il pensiero epistemico-metafisico scorge soltanto la componente teologica della possibilità. Nello scritto *Sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio del R. P. Lamy (1701)* Leibniz scrive: «Se l'Essere necessario non esiste, non v'è alcun essere possibile». Tutto ciò che incomincia ad essere sarebbe impossibile. L'Essere necessario è la Forza infinita capace di fare diventar reale il possibile.

Il nulla è una componente della possibilità del reale. Il nulla è possibilità. Ma la possibilità non è un nulla: essa è un essere. In quanto il nulla è o appartiene alla possibilità dell'ente reale, il nulla è essere. Se il nulla non fosse

possibilità dell'ente reale – se dunque il nulla non fosse essere –, l'ente reale non avrebbe la possibilità di uscire dal nulla. A questa identificazione del nulla e dell'essere non sfugge alcun modo di pensare che intende il divenire come l'uscire dell'ente dal nulla. Se l'ente esce dal nulla, il nulla, come possibilità, è essere (e l'ente che esce dal nulla non è l'ente in quanto ente, ma l'ente in quanto ente reale); se il nulla non è essere, e pertanto non è o non appartiene alla possibilità dell'ente reale, l'ente non può uscire dal nulla. È, questo, un altro aspetto della contraddittorietà del senso che l'intero pensiero dell'Occidente attribuisce al divenire.

Nella prospettiva che afferma la libera creazione divina dell'ente si deve dire che il possibile potrebbe restare eternamente un possibile: tutto ciò che è creato sarebbe potuto rimanere eternamente non creato; sarebbe potuto rimanere eternamente possibile. Nietzsche mostra l'inesistenza di ogni Dio, l'inesistenza della Forza infinita che, avendo la potenza di produrre l'ente reale, sta al fondamento della possibilità di quest'ultimo. Nel pensiero di Nietzsche, quindi, da un lato è necessario che il fondamento della possibilità dell'ente reale sia diverso da quello epistemico-metafisico; dall'altro lato è impossibile che esista un possibile che – per la libertà della creazione divina – rimanga eternamente possibile. Anche per Nietzsche lo stato attuale è possibile perché è reale; ma la sua possibilità non può essere che il suo esser già esistito realmente, e anzi il suo esser già esistito un numero infinito di volte. Infatti, poiché la negazione di ogni eterno è negazione di ogni inizio e di ogni meta del divenire (ed è quindi negazione di un passato eterno che si sottragga alla potenza della volontà), è necessario affermare che il tempo passato è infinito e contiene la totalità di ciò che può accadere; sì che se lo stato attuale non fosse già accaduto sarebbe un impossibile. La possibilità dello stato reale non è Dio, ma l'infinità del passato: nel senso che il passato infinito (dove è necessario che lo stato reale sia già esistito e infinite volte) non è solo la possibilità, ma è anche la realtà dello stato reale. Il possibile coincide con l'ente reale.

D'altra parte per Nietzsche la possibilità della totalità diveniente dell'ente reale non solo non è l'Essere necessario, ma non è nemmeno il nulla. Il nulla non è l'origine del mondo reale. Le configurazioni o determinazioni *particolari* del divenire (gli stati reali particolari del mondo) provengono, in quanto tali, dal loro esser state nulla (e in questo senso il nulla è la loro origine) – sebbene non siano create dal nulla perché si formano sulla base del sostrato permanente costituito dalla forza finita in cui il tutto consiste. Ma appunto per questa permanenza *la totalità* diveniente del mondo non proviene dal nulla. In quanto origine della totalità, anche il nulla sarebbe – come lo scopo ultimo – un eterno metafisico che controlla, organizza, prestabilisce la configurazione del mondo diveniente, annullando l'imprevedibilità che al divenire compete in quanto le sue determinazioni *particolari* provengono dal nulla. Che il *tutto* provenga dal nulla sarebbe il marchio che il tutto si porterebbe addosso per sempre e da cui sarebbe per sempre determinato e quindi negato come divenire.

Il nulla non è dunque la possibilità del tutto (che via via è) reale. In questo senso il pensiero di Nietzsche evita di identificare il nulla e l'essere (della possibilità). Ma poi questa identificazione permane anche nel pensiero di Nietzsche, in relazione alle determinazioni particolari del tutto, che escono dal loro esser state nulla e la cui nullità è pertanto, o, meglio, appartiene all'essere della loro possibilità. *Appartiene* a questo essere, perché, si è visto, è il passato infinito e infinitamente circolante su di sé a dover essere posto come la possibilità della totalità degli stati reali. L'eterno ritorno di ogni stato reale è la possibilità e insieme la realtà degli stati reali; ma l'eterno ritorno implica che ogni stato reale sia preceduto dalla propria nullità, la quale dunque appartiene al senso globale della possibilità dello stato reale. Non Dio e il nulla del creato costituiscono il senso globale della possibilità, ma l'infinità del passato (cioè l'eterno ritorno), in quanto includente la nullità delle singole determinazioni del mondo.

Come origine *della totalità* degli enti, il nulla *unifica* ogni ente, ogni determinazione. Impone al divenire una unità

suprema, da cui nessun ente può prescindere. Tutti gli enti sono accomunati dal loro vincolo alla medesima origine, cioè al nulla assoluto, che dunque vanifica l'innovazione creatrice del divenire. E avere un'origine è, per il tutto, avere uno scopo. Lo scopo è il doversi adeguare all'origine. Il tutto si adegua alla propria originaria nullità facendovi ritorno. Anche quando l'origine e lo scopo sono il nulla, il divenire è vanificato. Uno scopo può essere «perfino lo scagliarsi verso uno stato di annientamento [*auf einen allgemeinen Nichts-Zustand*]» – e «uno scopo è sempre un senso» (OFN, VIII, II, fr. 11[99]). Avendo un «senso», il divenire perde la sua innocenza, è negato.

La «totalità», «sistematizzazione», «organizzazione», «unità» di ciò che accade, che rendono impossibile il divenire, lo rendono impossibile anche quando il principio totalizzante, sistematizzante, organizzante, unificante è il nulla, in quanto origine e scopo del tutto. «Col divenire non si deve mirare a nulla, e ... nella totalità del divenire non domina alcuna grande unità [*keine grosse Einheit*]» – in questo testo Nietzsche considera l'effetto «psicologico» di tali verità nelle forme di nichilismo che ancora non sanno pervenire alla gaia scienza dell'eterno ritorno –: non domina nemmeno quella «grande unità» che è prodotta dal nulla in quanto origine e scopo del tutto. «Un tutto siffatto *non esiste!*» (*es gibt kein solches Allgemeines!*). «Manca l'unità che raccoglie la molteplicità degli eventi» (*es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens, loc. cit.*). Manca anche quella forma di unità che è determinata dal nulla come origine e come scopo del tutto. Manca, perché la sua presenza vanificherebbe il divenire.

La vanificazione del divenire, prodotta dal nulla in quanto origine e scopo del tutto, non è invece prodotta dal nulla in cui consiste l'esser stato nulla – e il tornare ad esser nulla – da parte di ogni ente che accade nel mondo.

In quanto tali, il nulla come origine (o scopo) del tutto, e il nulla in quanto esser stato (o esser per essere) nulla da parte delle singole determinazioni, *non* differiscono. In entrambi i casi, ciò che è nulla è *assolutamente*

nulla, è nulla *assoluto*. (Anche il nulla in cui consiste l'esser stato o l'esser per essere nulla, da parte di una determinazione particolare, è un nulla assoluto: esiste certo, per Nietzsche, un sostrato del divenire – e quindi il divenire non è *ex nihilo* –, ma la nuova configurazione che si produce sul fondamento di questo sostrato è, in quanto tale, un esser stata assolutamente nulla).

Ma nei due casi il nulla è in relazione a un contesto diverso. Nel primo caso (il nulla come origine o scopo del tutto), il nulla unifica il tutto, e in modo analogo a quello in cui il tutto è unificato da Dio (come origine, anche il nulla ha un carattere teologico), ed implica pertanto la negazione del divenire. Nel secondo caso (il nulla come l'esser stata nulla della parte), il nulla non unifica il tutto, ma anzi è il principio della separazione e dell'isolamento di ogni ente da ogni altro ente. Che il «caos per tutta l'eternità» sia «il carattere complessivo del mondo» significa che tale carattere è «difetto di ordine» (*La gaia scienza*, n. 109), assoluta imprevedibilità degli eventi, innovazione, creazione, impossibilità di ricondurre il prima al poi e il poi al prima, casualità e libertà assoluta, assoluta assenza di un qualsiasi «ordine» epistemico. Ma tutto ciò è possibile (a questa implicazione si riferiscono di frequente i miei scritti) solo se ogni ente particolare è un esser stato assolutamente nulla. È infatti per questo suo esser stato nulla che ogni ente è assolutamente privo di qualsiasi legame necessario con ogni altro ente. L'esser stati nulla è il fondamento della separazione tra gli enti, non della loro unificazione. Anche il nulla come scopo è principio di separazione: in quanto destinato al nulla, ogni ente non può stabilire alcun legame necessario con gli altri enti. E tale esser stati ed esser per essere nulla è insieme il fondamento dell'imprevedibilità e mancanza di senso del loro divenire.

Ma Nietzsche mostra che proprio questa imprevedibilità e mancanza di senso implica necessariamente l'inesistenza di ogni immutabile, e dunque implica necessariamente l'eterno ritorno di tutti gli enti. Il caos implica la necessità del ritorno eterno del caos, della mancanza di senso del tutto. Appunto per questo Nietzsche scrive che

«il carattere complessivo del mondo è ... caos per tutta l'eternità, *non nel senso di un difetto di necessità*, ma di un difetto di ordine» metafisico-epistemico (*loc. cit.*, corsivo mio).

La «necessità irrazionale» (OFN, V, II, fr. 11[225]) che compete al «caos per tutta l'eternità» si fonda sulla necessità in cui consiste il divenire, quale è concepito dall'Occidente, ossia in quanto unione necessaria di positivo e negativo, di essere e non essere, di piacere e dolore. Per Nietzsche questa unità è necessaria, perché altrimenti – come unità accidentale – il divenire avrebbe un inizio assoluto (un «archetipo») positivo o negativo o uno scopo assoluto: separabile dal suo opposto (e separabile appunto in quanto unito ad esso accidentalmente), il positivo (o il negativo) non è necessariamente preceduto da esso e si costituisce appunto come un inizio (*arché*, nulla) o uno scopo immutabile. L'essere non può mai separarsi dal non essere (e viceversa); il piacere non può mai separarsi dal dolore. L'unione necessaria degli opposti – e innanzitutto di quegli opposti fondamentali che sono l'essere e il non essere – costituisce la necessità originaria del divenire, sul cui fondamento resta negata ogni necessità metafisico-morale. D'altra parte, in Nietzsche la necessità dell'unione degli opposti non implica, come in Hegel, la necessità che *certi* enti o *certe* determinazioni siano necessariamente legati, nel loro realizzarsi, alla realizzazione della configurazione determinata, specifica dei loro opposti. Per Nietzsche, nel divenire, la determinazione è sì unita necessariamente al suo opposto, ma è assolutamente casuale, (epistemicamente) imprevedibile *a quale opposto specifico* essa sia unita. Il piacere è sì necessariamente unito al dolore, e viceversa («ogni divenire, ogni crescere, tutto ciò che sia garanzia d'avvenire porta con sé il dolore», *Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 4), ma è assolutamente casuale e imprevedibile *a quale dolore* esso sia unito. Anche l'avvicinarsi (necessario) di piacere e dolore è «caos per tutta l'eternità».

Ma sul fondamento del divenire, cioè dell'unità degli opposti (che, in quanto unità *degli opposti*, non è negazio-

ne del senso originario che il principio di non contraddizione presenta nel pensiero dell'Occidente – l'unificazione degli opposti non essendo infatti la cancellazione e identificazione della loro opposizione), il pensiero di Nietzsche giunge all'affermazione dell'eterno ritorno, in cui l'avvicinarsi casuale degli opposti, *che si realizzano come determinazioni specifiche*, è già da sempre reso necessario, ossia è «necessità irrazionale». Da questo punto di vista, Nietzsche può affermare che quando, nella volontà del superuomo, si vuole un certo piacere (o una certa bellezza) – e il superuomo lo vuole perché lo considera come ciò che merita di essere rivoltuto per tutta l'eternità –, questa volontà che vuole il piacere implica necessariamente che sia voluto anche tutto il dolore che precede e che segue il piacere voluto. L'unità necessaria degli opposti è insieme unità necessaria della loro configurazione determinata:

«Avete mai detto sì a un solo piacere? Amici miei, allora dite di sì anche a *tutta* la sofferenza. Tutte le cose sono incatenate, intrecciate, innamorate [secondo l'intreccio che costituisce la «necessità irrazionale» e il «caos per tutta l'eternità»], –

«– se mai abbiate voluto 'una volta' due volte e detto "tu mi piaci, felicità! guizzo! attimo!", avete voluto *tutto* indietro!

«– tutto di nuovo, tutto in eterno, tutto incatenato, intrecciato, innamorato, oh, così avete *amato* il mondo, –

«– voi eterni, amatelo in eterno e in ogni tempo: e anche al dolore dite: passa, ma torna indietro! *Perché ogni piacere vuole – eternità!*» (*Così parlò Zarathustra*, «Il canto del nottambulo», 10).

In questo modo, il superuomo può volere ed amare *tutto* il mondo, anche quanto gli è più lontano e ostile.

X

L'ETERNO RITORNO NEGLI ULTIMI SCRITTI
DI NIETZSCHE

I. IL «CULMINE DELLA CONTEMPLAZIONE»

Ritenendo che l'eterno ritorno sia la suprema antropomorfizzazione dell'ente (cfr. *Nietzsche*, cit., cap. VIII), Heidegger sostiene che l'eterno ritorno è «fede». E poiché per Nietzsche «ogni fede è un *tenere-per-vero*» (OFN, VIII, II, fr. 9[41]) e ad avviso di Heidegger il vero è per Nietzsche unicamente il vero metafisico-morale, ossia «ciò che, nel continuo fluire e mutare di quel che diviene, è *fissato* e a cui gli uomini devono e vogliono fissarsi» (*Nietzsche*, cit., p. 324), Heidegger afferma che il pensiero dell'eterno ritorno, «*in quanto pensiero dell'ente nel suo insieme, fissa l'ente stesso nel suo progetto dell'essere*», «*fissa il modo in cui l'essere del mondo è in quanto caos della necessità del costante divenire*»; e che *come* ogni pensare «pone lì e intende sempre qualcosa di stabile», *così* anche il pensiero dell'eterno ritorno pone qualcosa di stabile (*ibid.*, p. 327) che «fissa il flusso perenne» del divenire (*ibid.*, p. 340). In questo modo Heidegger non solo non scorge la *fondazione* nietzschiana della dottrina dell'eterno ritorno, considerando tale dottrina una semplice fede, ma riduce l'eternità dell'eterno ritorno, che, sola, rende possibile il divenire (ossia che è ciò senza di cui non potrebbe esserci divenire), all'eternità morale-metafisica, che invece rende impossibile il

divenire, e inoltre ritiene che Nietzsche sia consapevole di questa riduzione e intenda tenerla ferma. (È vero che l'eterno ritorno, che rende possibile il divenire ed è necessariamente implicato da esso, è *insieme* un rendere impossibile il divenire – giacché il divenire è in se stesso contraddittorio –; ma la differenza, ignorata anche da Heidegger, tra l'eternità metafisica e l'eternità dell'eterno ritorno è che la prima rende impossibile il divenire, mentre la seconda, necessariamente richiesta dal divenire, rende possibile il divenire e *insieme* lo rende impossibile. L'autocontraddittorietà del divenire è la stessa autocontraddittorietà dell'eterno ritorno; ma l'autocontraddittorietà del divenire dirige e pervade ogni pensiero che voglia accostarsi a Nietzsche rimanendo, come sempre accade, all'interno della fede nel divenire).

Heidegger si rende conto che la dottrina dell'eterno ritorno è, secondo l'espressione di Nietzsche, «la redenzione dal flusso perenne» (OFN, VII, I/1, fr. 5[160]), ossia è il superamento dell'«eraclitismo» di maniera, in un primo tempo sostenuto da Nietzsche, in cui è appunto affermato il «flusso perenne» delle cose e il suo carattere semplicemente distruttivo; e si rende conto che tale dottrina «non vuole dire: eliminazione del divenire e irrigidimento, ma liberazione dal mero “e così via” senza fine» (Nietzsche, cit., p. 340). Ma ritiene che con la dottrina del perenne fluire di tutte le cose si afferma una «generale instabilità» che «non può più essere tenuta per vera» dall'uomo, ossia non può essere il contenuto della fede di cui l'uomo ha bisogno per vivere, «perché altrimenti [l'uomo] sarebbe esposto al cambiamento e all'instabilità senza fine e alla completa distruzione; perché allora non si avrebbe più la possibilità di qualcosa di fisso e quindi vero» (*ibid.*, p. 339). Con la «redenzione dal flusso perenne» «il divenire viene mantenuto come divenire, e tuttavia viene immessa nel *divenire* la stabilità, cioè, secondo la comprensione greca, l'essere» (*ibid.*, p. 340).

Queste considerazioni di Heidegger mostrano nel modo più chiaro la lontananza dell'interpretazione di Heidegger dal pensiero di Nietzsche, perché Nietzsche non introduce la dottrina dell'eterno ritorno per salvare dal-

l'instabilità senza fine del divenire, ma la introduce (ed è necessario che la introduca) proprio *per salvare l'instabilità* – cioè la creatività, libertà, innovazione, imprevedibilità – del divenire; e proprio per salvare tale instabilità è necessario che egli escluda quella perennità del flusso che dà al divenire una direzione, uno scopo (sia pure consistente nel continuo differimento dello scopo), e che conferisce uno scopo anche a ogni singola cosa che nel flusso si annienta – lo scopo essendo in questo caso il nulla in cui va definitivamente a finire ogni cosa. Proprio per salvare l'instabilità del divenire è necessario, per Nietzsche, escludere l'«e così sia senza fine» che lascia immutato il passato, ossia lascia sussistere l'anima dell'eternità metafisica proprio nell'atto in cui se ne vuole completamente disfare.

Dunque non si deve dire, con Heidegger, che «il divenire viene mantenuto come divenire, e *tuttavia* viene immessa nel divenire la stabilità, cioè, secondo la comprensione greca, l'essere» (corsivo mio); ma che la stabilità non metafisica dell'eterno ritorno viene immessa nel divenire *appunto* per mantenere il divenire come divenire – sì che ciò che vi viene immesso non può essere, agli occhi di Nietzsche, quella stabilità *greca* (metafisico-morale), quel senso greco dell'«essere», che per Nietzsche non mantiene e non salva il divenire, ma lo distrugge. Per salvare il divenire è necessario distruggere ciò che lo distrugge, ossia gli eterni del «mondo vero». Appunto per questo Nietzsche può parlare della «dottrina dell'eterno ritorno come *martello* in mano all'uomo *più potente*» (OFN, VII, II, fr. 27[80]. «E ora il mio martello infuria crudelmente contro la sua prigioniera» dice Zarathustra, preparando, in «Sulle isole Beate», la dottrina dell'eterno ritorno).

Che poi nel pensiero di Nietzsche accada che l'instabilità del divenire implichi necessariamente – e *contraddittoriamente!* – la stabilità dell'eterno ritorno, non deriva dal fatto che Nietzsche intenda unire il divenire al senso greco dell'«essere», ma deriva dalla essenziale contraddittorietà del concetto del divenire, in quanto concetto che domina l'intera storia del pensiero occidentale. E se Eraclito è per Nietzsche un pensatore che avrebbe potu-

to scoprire e insegnare la dottrina dell'eterno ritorno (*Ecce homo*, «La nascita della tragedia», 3), non è perché Nietzsche veda in Eraclito la presenza del senso greco dell'«essere», ma perché egli vede nel pensiero di Eraclito la presenza più radicale dell'affermazione *del divenire* – quella radicalità, cioè, che spinge di per sé all'affermazione dell'eterno ritorno.

Altri elementi rendono inadeguato il senso che Heidegger attribuisce all'immissione della stabilità nel divenire, della quale si è parlato qui sopra. Nietzsche scrive: «Io non credo più a nulla» – questo è il giusto modo di pensare di un uomo *creativo*» (OFN, VII, 1/1, fr. 3[1], 119). Heidegger osserva: poiché la fede è il «tenere-per-vero» – dove il «vero» è «ciò che, nel continuo fluire e mutare di quel che diviene, è *fissato*» –, allora «il detto "io non credo più a nulla" [cioè il non tenere-per-vero] afferma il contrario del dubbio e dell'impotenza a decidere e agire. Significa: non voglio arrestare "la vita" su una possibilità e una forma, voglio lasciarle e assegnarle il suo intimo diritto di divenire» (Nietzsche, cit., p. 324), progettando e creando nuove e più alte possibilità. Si che «colui che crea è ... necessariamente un non credente» (*ibid.*, p. 325).

Già a questo punto il testo è oscillante, perché se è vero che a ogni ente compete un «intimo diritto di divenire», sì che la fede è un «fissare» e dunque un negare il divenire, d'altra parte non è la stessa cosa «lasciare» e «assegnare» a una certa forma e a una certa possibilità «il suo intimo diritto di divenire». Che ogni ente abbia questo «diritto» è conseguenza necessaria della negazione di ogni immutabile, della negazione che è a sua volta conseguenza necessaria della evidenza innegabile del divenire. Si può dire che l'«intimo diritto di divenire» dell'ente è qualcosa di «assegnato», ossia di conferito a ciò che di per sé non lo possiede, solo se – come appunto accade a Heidegger – non si riconosce che in Nietzsche l'affermazione del divenire è la «certezza fondamentale» e si considera tale affermazione come un «progetto» – e dunque

come una fede, che *come fede* dovrebbe «fissare» e quindi cancellare il divenire, mentre come fede *nel divenire* dovrebbe valere come l'apertura che lo lascia essere.

Ma dopo aver inteso nel modo indicato la frase «Io non credo più a nulla», Heidegger ribadisce che «il pensiero più grave», cioè il pensiero dell'eterno ritorno, è concepito da Nietzsche come una «fede» che «fissa l'ente stesso nel suo progetto dell'essere» e pone «qualcosa di stabile». «Il pensiero dell'eterno ritorno *fissa il modo in cui l'essere del mondo è in quanto caos della necessità del costante divenire* ... non può mai essere direttamente provato e dimostrato nella sua realtà con dei fatti ... Conseguentemente, ciò che in questo pensiero è pensato non è mai dato come qualcosa di reale e di individuale lì presente, ma è sempre soltanto una possibilità» (*ibid.*, p. 327).

Ora, anche se Heidegger non lo rileva, tutto questo significa che l'«io non credo più a nulla» – che, appunto, è la negazione di ogni fede – è in contraddizione con la fede nell'eterno ritorno di tutte le cose; e che questa fede non «lascia» e non «asigna» alle cose il loro «intimo diritto a divenire». E come può essere una «possibilità» una fede che, come negazione del «diritto di divenire», è negazione di ogni possibilità? E in generale, se la fede in quanto tale impedisce il divenire perché essa è un tenere-per-vero, come può una fede essere una possibilità? E ancora: se chi non crede più a nulla è l'uomo creativo e se il pensiero dell'eterno ritorno fissa e tiene-per-vero, si dovrà forse dire che questo pensiero, il pensiero alimentato dalla volontà creatrice di Zarathustra, non è il pensiero di un «uomo creativo»?

Ancora una volta, Heidegger non vede che *proprio perché* «il giusto modo di pensare di un uomo *creativo*» è il non credere più a nulla – ossia è il non chiudersi in alcuna forma particolare, ma è il lasciar libero il proprio divenire e il divenire delle cose –, *proprio per questo* il «giusto modo di pensare dell'uomo *creativo*» è necessariamente il pensiero dell'eterno ritorno. È appunto la creatività della volontà e del divenire a implicare necessariamente – mediante la negazione di ogni immutabile

e dunque della immutabilità del passato – l'affermazione della realtà dell'eterno ritorno. Il divenire è divenire e travolgimento di ogni verità del « mondo "vero" »; e quindi il divenire implica che « non si creda più a nulla » (cioè che non si assuma più alcunché come vero e immutabile) e che proprio per questo si affermi la realtà dell'eterno ritorno.

Heidegger ritiene di trovare in una annotazione « decisiva », scritta da Nietzsche tra il 1886 e il 1887, la conferma della sua interpretazione dell'eterno ritorno come contenuto della fede che lo tiene-per-vero e che cioè fissa e stabilizza il divenire nello stesso senso in cui il divenire è fissato e stabilizzato dalla verità metafisico-morale. I primi tre capoversi del testo richiamato da Heidegger suonano così:

« Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema volontà di potenza [Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht].

« Duplice falsificazione, attraverso i sensi e attraverso la mente, per conservare un mondo dell'essere, del permanente, dell'uguaglianza di valore, ecc. [Zweifache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen usw].

« Che tutto ritorni, è l'estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione [Dass Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung] » (OFN, VIII, 1, fr. 7[54]).

Heidegger presuppone (Nietzsche, cit., pp. 769-71) che tutti e tre questi capoversi si riferiscano all'eterno ritorno – cioè che « la suprema volontà di potenza » di cui parla il primo capoverso sia il « culmine della contemplazione » di cui parla il terzo capoverso –; e in base a questa supposizione trova nel secondo capoverso l'esplicita affermazione che l'eterno ritorno è « falsificazione » del divenire, ossia la più « stabile stabilizzazione dell'instabile » (*ibid.*, p. 770).

Ma quel presupposto è del tutto arbitrario – a cominciare dal fatto che Heidegger tralascia di ricordare che

tutto il testo a cui quei tre capoversi appartengono è intitolato « Ricapitolazione » e che quindi il suo andamento stilistico non è quello di un discorso in cui venga sviluppato un certo tema, ma quello, appunto, della ripresentazione di un lavoro già svolto, nella quale viene succintamente richiamata la molteplicità dei temi che vengono ricapitolati, e dove gli « a capo » consentono di meglio scandirli nella loro differenza. (Ai tre capoversi sopra riportati seguono altri tredici capoversi).

Inoltre, se si sta al presupposto di Heidegger appare del tutto incongruo che nel secondo capoverso, che dovrebbe porre l'eterno ritorno come « falsificazione », si parli di una « duplice falsificazione », cioè si sostenga che l'eterno ritorno è una falsificazione operata dai « sensi » e dallo « spirito ». È indubbio che per Nietzsche « i sensi forniscono, nelle loro impressioni, qualcosa di fissato » (*ibid.*, p. 771), ma da ciò non segue che l'eterno ritorno sia una fissazione operata dai « sensi ». Una tesi, tra l'altro, che avrebbe qui la sua unica enunciazione nei testi nietzschiani. Ma, soprattutto, come può una falsificazione operata dai « sensi » – ossia da un'attività che per definizione è in rapporto al particolare e all'individuale –, come può, tale falsificazione, essere il progetto che, come lo stesso Heidegger sostiene, pensa la totalità dell'ente e l'eterno ritorno come modo in cui la totalità dell'ente è?

Ancora. Stando al presupposto interpretativo di Heidegger, la falsificazione di cui si parla nel secondo capoverso, e che sarebbe operata dal pensiero dell'eterno ritorno, sarebbe lo stesso « culmine della contemplazione » di cui parla il terzo capoverso (e che è indubbiamente riferita all'eterno ritorno). Ma in questo modo si viene a sostenere che il linguaggio di Nietzsche è così impreciso da dire l'opposto di quanto intende dire. Giacché la « contemplazione » (*Betrachtung*) indica il venire in luce delle cose, la verità, e non l'oscuramento compiuto dalla loro falsificazione. A meno che non si intenda sostenere, come appunto Heidegger sostiene (*loc. cit.*), che per Nietzsche la verità, in quanto verità e nella misura in cui è verità, è errore e non verità – a meno che cioè, contrariamente alle intenzioni lo « speculativo » nietzschiano

venga ridotto alla negazione ingenua del principio di non contraddizione.

Ancora. Il primo capoverso afferma che «la suprema volontà di potenza» consiste nell'«imprimere al divenire il carattere dell'essere». Prima di chiarire che cosa significhi l'esser «suprema» da parte della «suprema volontà di potenza», va messa in rilievo la differenza tra l'«imprimere» di cui parla il primo capoverso e l'«avvicinamento» di cui parla il terzo capoverso. L'«imprimere» indica, da un lato, il lasciare il segno – il lasciare un certo «carattere» – su ciò su cui l'imprimere agisce; dall'altro lato indica il qualcosa su cui vien lasciato il segno e impresso il carattere, in quanto tale qualcosa eccede in qualche modo il segno e il carattere, e in qualche modo ne differisce. Per il primo lato, l'impressione (segno, carattere) esercitata dall'imprimere è identificazione dell'impressione e di ciò su cui essa agisce: l'impressione *assimila* a sé ciò su cui essa agisce. Per il secondo lato, l'impressione mantiene sì la differenza tra il «carattere» impresso e ciò su cui esso si imprime, ma insieme *avvicina* questi due differenti. Pertanto, per il primo lato, «imprimere al divenire il carattere dell'essere» significa identificare e assimilare il divenire all'essere – significa cioè negare il divenire, e tale negazione è «falsificazione», ossia è negazione dell'evidenza innegabile del divenire. Per il secondo lato, l'«imprimere al divenire il carattere dell'essere» è un «avvicinamento» del divenire all'essere, che però non li identifica, e dunque non è negazione del divenire e pertanto non è «falsificazione».

Questi rilievi tendono a mostrare che nel primo dei tre capoversi in questione l'«imprimere al divenire il carattere dell'essere» ha un significato che è il *genere* rispetto al quale il secondo e il terzo capoverso considerano, rispettivamente, le due specificazioni opposte, ossia i due lati dell'«imprimere» qui sopra considerati. E cioè nel secondo capoverso si considera quell'«imprimere» nel suo essere identificazione dell'essere e del divenire, e dunque nel suo essere «falsificazione» – la falsificazione operata dal pensiero metafisico-morale –, mentre nel terzo capoverso si considera tale «imprimere» nel suo

essere quell'«estremo avvicinamento» del mondo del divenire e del mondo dell'essere, nel quale consiste l'eterno ritorno e la cui conoscenza è il «culmine della contemplazione» – avvicinamento che è «estremo» perché segna la linea oltre la quale l'avvicinamento diventa identificazione falsificante, e al di qua della quale incomincia l'allontanamento del divenire dall'essere, l'allontanamento che nel divenire non vede altro che il puro fluire e il puro annientamento.

Infine, dicendo che l'imprimere al divenire il carattere dell'essere è «la suprema *volontà di potenza*», il primo capoverso dice appunto che la suprema volontà di potenza è il genere che si specifica nelle due opposte forme della falsificazione metafisico-morale e della *non* falsificazione in cui consiste l'eterno ritorno; e dice, insieme, che esistono forme inferiori o meno radicali della forma suprema della volontà di potenza. La suprema volontà di potenza, cioè, o «imprime» al divenire il carattere dell'essere, finendo col negare se stessa, o «imprime» quel carattere affermando l'eterno ritorno e dunque senza negare se stessa (cioè, daccapo, senza negare il divenire, ma anzi ponendo la condizione suprema senza di cui il divenire non potrebbe esistere).

Che poi esistano forme inferiori o meno radicali e potenti della volontà di potenza, è affermazione implicata dalla tesi nietzschiana che l'ente in quanto ente, e dunque ogni ente, è «volontà di potenza» più o meno consapevole, impulso ad esistere e ad accrescere il proprio dominio sugli altri impulsi. Forme inferiori di volontà di potenza *consapevole* sono ad esempio quelle di cui parla l'aforisma 370 della *Gaia scienza*, che già abbiamo preso in considerazione, quando alla doppia forma della «volontà di *eternare*» e al «desiderio di *distruzione*» dionisiaco, che è «espressione della forza sovrabbondante», contrappone il «desiderio di *distruzione*» che è soltanto «l'odio della creatura mal riuscita, indigente, fallita, che distrugge, *deve* distruggere, perché quel che sussiste, anzi ogni sussistere, ogni essere stesso rimescola il suo sdegno, e aizza la sua ferocia».

Ed è degno di rilievo che la «volontà di *eternare*», di cui parla questo aforisma della *Gaia scienza*, esiga «una dop-

pia interpretazione» (come scrive Nietzsche) *nello stesso senso* in cui l'«imprimere al divenire il carattere dell'essere», di cui parla il primo dei tre capoversi del frammento 7[54] di OFN, VIII, 1, esige quella doppia interpretazione per cui l'«imprimere» è il genere di cui gli altri due capoversi considerano le due opposte specificazioni. La «volontà di *eternare*» che scaturisce dalla «sovrabbondanza» e da «gratitudine e amore» per il divenire della vita è infatti la volontà di eternare in cui consiste la dottrina e la volontà dell'eterno ritorno; mentre la volontà di eternare «che vorrebbe imprimere ... il sigillo di una legge vincolante e di una forza coattiva» (*La gaia scienza*, n. 370) è la forma dell'«imprimere» che nel secondo dei tre capoversi in questione viene qualificata come «falsificazione» e negazione del divenire – «sigillo», appunto, di una forza che costringe il divenire negli schemi immutabili dell'essere metafisico. Anche la parola «sigillo», quindi, «esige una doppia interpretazione»: è il sigillo in cui consiste la legge metafisica vincolante, ed è il «sigillo» dell'eterno ritorno, che per sette volte Zarathustra «imprime» sul divenire dicendo: «Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa donna, che io amo: perché ti amo, Eternità!» («I sette sigilli»).

2. «ZUR BEKÄMPFUNG»: COMMENTO DEL FRAMMENTO 9[91] DI OFN, VIII, II

Dopo queste considerazioni, diventa trasparente anche il seguente passo dell'annotazione 9[91] di OFN, VIII, II, dell'autunno 1887:

«In termini morali, *il mondo è falso* ... La volontà di verità è un *rendere stabile* [*ein Fest-machen*], un *rendere vero e durevole*, un allontanarsi dagli occhi [*ein Aus-dem-Auge-schaffen*] quel carattere *falso*, reinterpretandolo come *ente*.

«Quindi la verità non è qualcosa che esista e che si debba trovare [*zu entdecken wäre*], scoprire, ma è qualcosa *che si deve creare* [*zu schaffen ist*] e che dà il nome a un

processo, o meglio a una volontà di dominio, che in sé non ha fine: introdurre la verità come un *processus in infinitum*, un *attivo determinare* – non un diventare coscienti di qualcosa che sia “in sé” fisso e determinato. È [questo introdurre e determinare] un modo di dire “volontà di potenza”.

«La vita è fondata sul presupposto di una fede in qualcosa che duri e ritorni regolarmente [*Dauerndes und Regelmäßig-Wiederkehrendes*]; quanto più la vita ha potenza, tanto più vasto è necessario che sia il mondo che si può predire e che, per così dire, si è *fatto essere*. Il logicizzare, il razionalizzare, il sistematizzare sono espedienti della vita.

«L'uomo proietta in un certo senso fuori di sé come mondo *essente*, come mondo metafisico, come “cosa in sé”, come mondo già presente, il suo istinto di verità, il suo “scopo”.

«Il suo bisogno di creatore inventa il mondo a cui lavora: questa anticipazione (“questa fede” nella verità) è il suo sostegno».

Anche in questo caso, l'errore che potrebbe compiere l'interpretazione sarebbe credere che questo passo stia riferendosi anche, o addirittura solamente, all'eterno ritorno. Non vi si parla forse di «qualcosa che dura e ritorna regolarmente»? E, se è così, non è allora evidente che l'eterno ritorno è ricondotto qui a quel «rendere stabile» e fisso in cui consiste la «verità» metafisico-morale?

Eppure non è questo il senso del passo ora in esame. La lunga annotazione 9[91] si apre con questa espressione: «Per combattere [*zur Bekämpfung*] il *determinismo*». E subito si riferisce a ciò che avviene «regolarmente e in modo calcolabile» (*regelmässig ... und berechenbar*) e che sta alla base della convinzione che ciò che avviene avvenga necessariamente (deterministicamente). E il testo precisa che la necessità e la stessa regolarità degli eventi sono una interpretazione. L'intento di «combattere» (*zur Bekämpfung*) il determinismo è l'intento di combattere questa interpretazione.

Ora, nel passo qui sopra riportato, dove si parla di «qualcosa che dura e ritorna regolarmente» si riprendono l'espressione e il concetto che compaiono all'inizio

dell'annotazione, ossia ci si riferisce daccapo, e in generale (cioè portando al limite la critica del determinismo), a ciò che avviene «regolarmente e in modo calcolabile». Il passo qui sopra riportato incomincia infatti dicendo: «In termini morali [*moralisch ausgedrückt*], il mondo è falso» – il mondo che anche il determinismo concorre a creare. Ossia: detto «in termini morali» (cioè attinenti alla vita e alle condizioni della vita), quello che prima si era detto riflettendo sul concetto filosofico-scientifico di determinismo. Ossia: *combattendo* in termini morali quello stesso contro cui si era combattuto considerando il determinismo.

Ma tutto questo significa che il passo qui sopra riportato *non sta riferendosi* (nel suo insieme e nel riferimento alla fede in «qualcosa che dura e che ritorna regolarmente») *all'eterno ritorno*, ma sta considerando quella forma della volontà di potenza in cui consiste la verità metafisico-morale, e contro la quale ha senso che Nietzsche *combatta* – mentre non ha senso che egli «combatta» contro «la vetta della contemplazione», contro il suo «pensiero abissale», contro la dottrina dell'eterno ritorno. E infatti il testo dice che l'uomo proietta fuori di sé il «suo istinto di verità» e «il suo scopo», cioè il rendere stabile e durevole il divenire della vita; ma l'eterno ritorno è essenzialmente l'assenza di ogni scopo, ed è necessariamente implicato dalla volontà creatrice, che non è volontà di realizzare scopi, perché il suo unico scopo è l'eterno ritorno dell'assoluta assenza di scopi della vita. L'uomo proietta fuori di sé il suo istinto di verità, e lo proietta «come mondo *essente*, come mondo metafisico, come "cosa in sé", come mondo già presente»; ma il testo *non aggiunge* – e in un passaggio così cruciale (e sarebbero bastate poche parole)! –: e «come eterno ritorno»! L'eterno ritorno non è cioè uno dei contenuti che sono creati (o uno degli aspetti del contenuto che è creato) da ciò che in questo testo viene chiamato «volontà di verità». (E come in questo testo si parla *contro* il determinismo, e dunque non dell'eterno ritorno, così nell'annotazione 9[26], *ibid.*, si parla «contro il *valore* di ciò che resta eternamente uguale» – *des Ewig-Gleichbleibenden* –, e gli si contrappo-

ne «il valore di ciò che è più breve e transitorio, il seducente bagliore dorato sul ventre del serpente vita», *loc. cit.*, il serpente dell'eterno ritorno che salvaguarda anche le forme più transitorie del divenire – dove dunque è chiaro che l'uguaglianza di quel qualcosa che «resta eternamente uguale» non è l'uguaglianza dell'eterno ritorno, ma è l'uguaglianza apparente creata dall'assimilazione falsificante dei differenti).

In questo testo si parla certamente della «volontà di potenza», e la si identifica alla «volontà di verità»; ma si tratta della volontà di potenza e di verità dell'«uomo», della «vita» che ha come presupposto la *fede* nella stabilità e nella verità: non si tratta della volontà di potenza del superuomo, che pensa e vuole l'eterno ritorno dell'uguale. Anche la volontà di potenza preumana ed umana – e anche quella del superuomo – è creativa. L'«essere» in quanto essere è «creatività», cioè divenire («l'essenza più intima dell'essere è volontà di potenza»; *das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist*, OFN, VIII, III, fr. 14[80]). Ma la volontà di potenza che è diversa da quella del superuomo crea un «mondo falso», cioè il mondo stabile della «verità», e lo può creare e considerare come il mondo della verità perché (come dice il testo qui sopra riportato) «allontana dagli occhi quel carattere *falso*» del mondo, e interpreta come l'«essente», il veramente essente, il mondo che invece è falso.

All'opposto, la volontà di potenza del superuomo, che vuole l'eterno ritorno di tutte le cose, non allontana dai propri occhi la falsità del mondo, non la pone come verità, ma vede la falsità *come* falsità, e la vede così perché vede l'evidenza innegabile del divenire, che viene invece contraddetta dalla «volontà di verità» e dalla «volontà di potenza» della «vita» dell'«uomo». Questa volontà di potenza è creativa, ma crea il falso, l'errore, l'illusione, la negazione della creatività, cioè crea la negazione di se stessa. La volontà di potenza del superuomo, vedendo e volendo l'evidenza del divenire, vede e vuole che tutto l'«essere» ritorni, e che pertanto ritorni anche la volontà di potenza che crea il falso e l'illusione; e ritorni la trasvalutazione di tutti i valori che conduce dai valori

dell'uomo a quelli del superuomo. Nel superuomo la volontà di potenza è «volontà di verità», ma *non* nel senso attribuito a questa espressione dal passo che stiamo considerando – ossia non come volontà di verità apparente, ma come volontà che vuole la verità autentica perché la conosce, e la conosce perché la vuole.

La volontà di verità che, come volontà di potenza, crea l'errore non è un diventare coscienti di qualcosa che già esiste, in sé fisso e determinato, che debba essere trovato e scoperto e che sia appunto la verità: la verità dell'uomo è «qualcosa che *si deve* creare» con un atto sostanzialmente *arbitrario*. Il superuomo è un diventare cosciente dell'impossibilità di una verità in sé, separata e indipendente dalla volontà. E, in questo senso, in questo suo diventare cosciente trova e scopre la verità. Ma scopre la necessità di essere il creatore *non* arbitrario della verità. Trova e scopre la verità e ne diviene cosciente, nel senso che, conoscendo la non smentibile evidenza del divenire – conoscendo la creatività e dunque l'imprevedibilità e l'assoluta casualità e libertà del divenire e del proprio volere –, e conoscendo la negazione di ogni immutabile da essa necessariamente implicata, conosce che per lui è *necessario avere la potenza di volere il passato* – è necessario che nemmeno il passato sfugga al suo volere e si costituisca come un immutabile –, e quindi conosce che per lui è *necessario avere la potenza di volere e di aver già da sempre ottenuto l'eterno ritorno di tutte le cose e della propria volontà creatrice*. Conosce dunque che il fatto che il proprio volere sia creatore della verità non è qualcosa di arbitrario, ma necessità.

Fermo restando che «non ci è lecito ipotizzare alcuna *creazione assoluta*», intesa come il «far venir fuori improvvisamente dal nulla una forza che non è data» (OFN, VII, 1/2, fr. 24[36]). La creatività della volontà di potenza falsificante e «schematizzante» è un «imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme necessarie per soddisfare il nostro bisogno pratico» (OFN, VIII, III, fr. 14[152]). Il caos delle «sensazioni» è ciò su cui agisce questa forma di volontà creatrice. Quando scrive che «l'ente va pensato come sensazione, alla cui base non si trova più alcun-

ché di non sensibile» (*La volontà di potenza*, trad. it. Bompiani, cit., n. 562), come invece vorrebbe essere la «cosa in sé», Nietzsche non smentisce che l'ente in quanto ente sia volontà di potenza, ma chiarisce che la creatività della volontà di potenza è trasformazione del caos delle sensazioni, e quindi è inseparabile da esso – come il caos è a sua volta inseparabile dalla volontà di potenza, perché, separato e indipendente da essa, si costituirebbe come un che di immutabile e di divino.

Anche la creatività della volontà di potenza del superuomo è unificazione del caos delle sensazioni, e anzi è l'unificazione suprema, che non lascia a se stessa la molteplicità caotica delle sensazioni e impone loro un ordine che esse di per se stesse non hanno, ma che le unifica secondo necessità e non per arbitrio. L'ordine che la volontà del superuomo impone alle sensazioni, e che è «l'estrema approssimazione del mondo del divenire al mondo dell'essere», non è l'unificazione schematizzante e falsificante che nega il divenire del caos delle sensazioni, appunto perché tale unificazione è ciò che è necessariamente richiesto dal divenire e dunque dal divenire della volontà di potenza. Conoscendo che tutto è divenire – e insieme volendo il divenire del tutto –, la volontà del superuomo conosce e vuole l'impossibilità di ogni immutabile, e cioè conosce e vuole quell'eterno ritorno di tutto, senza il quale il divenire resterebbe negato. E si aggiunga che, proprio perché l'essere in quanto essere è volontà di potenza, «l'«apparenza» stessa [ossia l'apparenza che è prodotta dalla creatività falsificante della volontà di potenza] appartiene alla realtà [*Realität*]: è una forma del suo essere [*ihres Seins*], cioè, in un mondo in cui non si dà alcun Essere [*kein Sein*, cioè alcun essere immutabile], bisogna anzitutto creare mediante l'*apparenza* un certo mondo calcolabile fatto di casi *identici*» (OFN, VIII, III, fr. 14[93]), ossia quell'essere immutabile che non esiste.

Appare infine, da quanto si è detto, che il passo che sopra abbiamo riportato e considerato (OFN, VIII, II, fr. 9[91]) non si riferisce all'eterno ritorno dell'uguale, ma al ritorno dell'uguale che è creato dall'«assimilazione» e

identificazione dei differenti, ossia dalla creazione dell'apparenza di «casi identici»: dalla falsificazione metafisico-morale del divenire.

3. VOLONTÀ DI POTENZA E ETERNO RITORNO

Dicendo che la dottrina della «redenzione dal flusso perenne» non è «eliminazione del divenire», che invece «viene mantenuto come divenire» (*Nietzsche*, cit., p. 340), Heidegger ritorna in qualche modo sui propri passi per quanto riguarda il suo misconoscimento del carattere di incontrovertibile verità che il divenire presenta nel pensiero di Nietzsche. Ciò accade anche nel modo in cui egli commenta l'affermazione di Nietzsche che «la volontà di potenza è il *fatto ultimo* al quale perveniamo scendendo in profondità» (OFN, VII, III, fr. 40[61], corsivo mio). Anche Heidegger riconosce che la volontà di potenza, alla fine del pensiero di Nietzsche, diventa la definizione stessa del divenire. Ogni divenire è volontà di potenza (che è affermazione abissalmente diversa dal dire, *stando al di fuori della fede nell'esistenza del divenire*, che tale fede è la forma originaria ed autentica del senso autentico della volontà di potenza). Ma la volontà di potenza è «il fatto ultimo» al quale si perviene quando si scende nella profondità del fondamento della conoscenza. Come «fatto ultimo» è il fondamento stesso, l'estrema profondità del fondamento (il fondamento estremo dell'Occidente). Heidegger commenta: «L'eterno ritorno non è un fatto ultimo, ma "il pensiero dei pensieri". La volontà di potenza non è un pensiero, ma un "fatto ultimo"» (*Nietzsche*, cit., p. 348). Heidegger intende dire, fra l'altro, che, poiché è «pensiero», e non è un fatto ultimo, l'eterno ritorno è progetto, possibilità, prospettiva, fede, interpretazione. Quasi che dal suo non essere fatto ultimo segua necessariamente che l'eterno ritorno sia fede e sia senz'altro da escludere ciò che invece propriamente gli compete: di essere *fondato* sul divenire, ossia di

essere ciò senza di cui sarebbe necessario negare l'assoluta evidenza del «fatto ultimo» del divenire.

Con questo suo commento Heidegger viene comunque a riconoscere implicitamente che, poiché la volontà di potenza – il divenire – è il fatto ultimo, essa non è fede, possibilità, prospettiva, interpretazione, progetto – cioè viene a riconoscere al divenire il carattere *fondante* che ad esso spetta nel pensiero di Nietzsche. Ma attribuisce alle annotazioni del periodo della *Volontà di potenza* (1884-1888) un capovolgimento inesistente: quello per il quale «il pensiero dell'eterno ritorno viene *ora* pensato esplicitamente partendo dalla volontà di potenza» (*Nietzsche*, cit., p. 353, corsivo mio), mentre in precedenza quel pensiero sarebbe stato l'«unico e autentico fondamento» su cui si sarebbe appoggiata l'intera filosofia di Nietzsche e senza di cui essa sarebbe stata «come un albero senza radici» (*ibid.*, p. 218).

Anzi, per quanto riguarda il rapporto tra volontà di potenza – cioè divenire – e dottrina dell'eterno ritorno, Heidegger scrive addirittura che «Nietzsche non aveva in effetti una cognizione chiara e tanto meno concettualmente definita del suddetto rapporto, che è ancora da pensare» (*ibid.*, p. 354). E prospetta – per chiarire questa «concettualizzazione definita», secondo cui Nietzsche avrebbe dovuto pensare tale rapporto – la distinzione tra la volontà di potenza che è «presupposto» dell'eterno ritorno come *ratio cognoscendi*, e tale volontà come *ratio essendi*, oppure come *essentia* («costituzione dell'ente») che fonda l'*existentia* dell'eterno ritorno, in quanto «modo dell'essere» (*loc. cit.*). Espressioni di fronte alle quali Nietzsche non sarebbe rimasto indeciso, perché avrebbe potuto dire che il divenire della volontà di potenza è la *ratio cognoscendi* dell'eterno ritorno (è perché il divenire è evidente che è necessario affermare l'eterno ritorno; cioè il divenire è il «fatto ultimo»): «Tutto diviene e ritorna eternamente – a questo è *impossibile sfuggire!*» (OFN, VII, 1/2, fr. 24[7]): non lo consente la *necessità* dell'affermazione del divenire e dell'eterno ritorno. E avrebbe potuto dire che il divenire della volontà di potenza e l'eterno ritorno sono la *ratio essendi* l'uno dell'al-

tro (giacché il divenire esiste solo in quanto ritorna su di sé, e ci può essere un ritornare su di sé solo in quanto esiste il divenire); mentre avrebbe trovato artificioso concepire il divenire come una *essentia* che sta al fondamento dell'*existentia* in cui l'eterno ritorno consisterebbe, giacché il divenire non è una semplice *essentia*, ma è il divenire esistente, e a sua volta l'eterno ritorno (l'*existentia*) è un'essenza.

All'opposto di quanto Heidegger ritiene, già nello *Zarathustra* Nietzsche pensa in modo compiutamente chiaro e definito il rapporto tra volontà di potenza e eterno ritorno. Alla fine del suo discorso sulla «Redenzione», Zarathustra dice che la «volontà di potenza» libera, crea e redime, solo in quanto ha imparato a «volere a ritroso». Può volere a ritroso solo se conosce la necessità dell'eterno ritorno, cioè solo se la «vera dottrina della volontà e della libertà» è vera dottrina dell'eterno ritorno. Fino a che crede che al di sopra di se stessa esista il «mondo vero» degli dèi e della divinità (intoccabilità) del passato, essa crede che al di sopra di sé esista una volontà più potente – la quale è volontà divina proprio perché vuole il «così fu» che rende impotente la volontà dell'uomo.

Ma quando, nell'attimo del meriggio e dell'ombra più corta, la volontà dell'uomo si unisce alla vera dottrina dell'eterno ritorno, in cui è distrutta alla radice ogni fede nel «mondo vero» – e la volontà dell'uomo diventa volontà del superuomo –, la volontà sa di essere la suprema potenza, perché è la sua libertà e creatività a richiedere *con necessità* l'esistenza dell'eterno ritorno. In questa necessità consiste la suprema potenza; e la dottrina dell'eterno ritorno diventa il «martello in mano all'uomo più potente» (OFN, VII, II, fr. 27[80]). Sia nel senso che questo tipo di «uomo» incomincia a questo punto il suo lavoro distruttivo-creativo servendosi del martello; sia nel senso che egli è l'uomo più potente appunto perché già da sempre ha lavorato col suo martello, ha già da sempre compiuto tutto il suo lavoro, e infinite volte si è trovato ad agire affinché per tutta l'umanità giunga l'«ora del meriggio», ossia che «a molti, poi a tutti si presenti il pensiero più possente, quello dell'eterno ritorno di tutte le cose»

(OFN, V, II, fr. 11[148]). «Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva» dice Zarathustra alla fine della prima parte dell'opera («Della virtù che dona», 3). La volontà che ciò accada e che tutto ritorni è insieme il «fatto», il «destino», la necessità che tutto ritorni. «Io sono un destino» (*Ecce homo*). L'uomo più potente non si propone uno «scopo», perché il proporselo è un atto libero separato dalla necessità, un atto che non vede la necessità che il contenuto dello scopo abbia ad accadere.

Non si tratta di intendere la potenza suprema della volontà come una situazione in cui la volontà, separata dalla verità, cioè dalla necessità della verità, decide e produce tutti gli eventi che ruotano eternamente nel divenire del mondo: la potenza suprema della volontà è innanzitutto la *necessità* che unisce la volontà all'eterno ritorno. La volontà vuole l'eterno ritorno in quanto gli è necessariamente unita e vede la necessità di questa unione. La necessità non sta al di fuori della volontà, nel senso in cui si pensa ad esempio che la connessione necessaria logico-matematica abbia una sua legislazione sulla quale la volontà non possa intervenire dall'esterno: la forma suprema della volontà è la volontà che vuole la necessità. *Amor fati*:

Il mio amore si accende
in eterno solo della necessità

[*Meine Liebe entzündet
sich ewig nur an der Nothwendigkeit*]

(*Ditirambi di Dioniso*, «Gloria e eternità», 4).

A sua volta, la necessità della *verità* è la forma suprema della *volontà*: non nel senso, a cui pensa Heidegger, che la verità sia soltanto fede, progetto, interpretazione, prospettiva; ma nel senso che la verità, ossia il concepire la realtà *come essa è* – e dunque scorgendo la necessità del modo in cui essa è: la necessità del suo escludere da sé ogni «mondo vero» e del suo costituirsi come eterno ritorno di tutte le cose –, è la forza suprema che domina su ogni altra e che non è esterna e indipendente dalla volontà, perché altrimenti sarebbe un immutabile rispetto a cui la volontà sarebbe impotente. Questa unione di

volontà e di necessità della verità è il superuomo. Egli «*crea per la prima volta la verità*» (*Ecce homo*, «*Così parlò Zarathustra*», 6); ha la forza di crearla. In questa forza consiste la «*grandezza*» dell'uomo. Per comprendere ciò che Zarathustra *vuole* – e insieme per comprendere la verità che egli concepisce – ci si deve appunto basare su quest'unico passo che sta al fondamento dell'intero cammino di Zarathustra e che unisce la volontà di potenza e la verità, ossia ciò che la realtà è e come essa è:

«Su questo passo e su nessun altro bisogna basarsi se si vuole comprendere che cosa Zarathustra *vuole*: questa specie di uomo, che egli concepisce, concepisce la realtà *come essa è*: possiede tutta la forza che si richiede per farlo –, non è estraniato, separato da essa, *è identico a essa*, contiene in sé tutto ciò che la realtà ha di terribile e problematico, *e ciò solo può fare la grandezza dell'uomo*» (*ibid.*, «*Perché io sono un destino*», 5).

«Questa specie di uomo», «*voluta*» e «*concepita*» da Zarathustra – che dunque è ciò che Zarathustra stesso vuol essere –, è «*l'uomo propriamente veritiero*» (*loc. cit.*); l'uomo che può dire: «*la verità parla in me*» (*ibid.*, 1) – il superuomo. La sua forza è la sua volontà libera e creatrice, che può liberamente creare solo in quanto essa non è una semplice velleità, ma vuole avere potenza sulla totalità dell'ente perché sa che ogni sua impotenza sarebbe dovuta alla dominazione di uno schema eterno del «*mondo vero*», a cui essa dovrebbe adeguarsi; e sa che questa sua adeguazione e assimilazione al «*mondo vero*» svaluterebbe e negherebbe la sua libera creatività – negherebbe il divenire.

Ma la volontà può avere potenza sulla totalità dell'ente solo se ha la forza di volere l'eterno ritorno di tutti gli enti. Questa forza non è un impulso cieco, e nemmeno un impulso illuminato da una semplice fede, ma è la stessa conoscenza della necessità che tutto ritorni, ossia è la conoscenza di come la realtà è. A sua volta, la conoscenza della verità non osserva dall'esterno la realtà, ma è la potenza che produce la necessità stessa della verità secondo cui la realtà è. Per questo suo essere la volontà di potenza sul tutto, che è la stessa conoscenza della ve-

rità del tutto, e dunque della necessità dell'eterno ritorno, la volontà dell'uomo veritiero e più potente ottiene e ha già da sempre e per sempre ottenuto ciò che essa vuole, e pertanto non è separata e estraniata dal tutto, ma è identica ad esso. La «*grandezza*» dell'«*uomo veritiero*» è il suo essere identico al tutto. La sua identità con la realtà è quel suo «*dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri*», che non ha l'intento di «*affrancarsi dal terrore e dalla compassione*» e di liberarsi dall'angoscia della vita, ma è l'«*essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*» (*Crepuscolo degli idoli*, «*Quel che devo agli antichi*», 5). Per Zarathustra, che conosce l'eterno ritorno, si tratta di «*essere egli stesso il sì eterno a tutte le cose*, "l'immenso illimitato dire sì e amen"... "In tutti gli abissi io porto con me la benedizione del mio sì"... *Ma ancora una volta, questo è il concetto di Dioniso*» (*Ecce homo*, «*Così parlò Zarathustra*», 6).

Per questo «*dire sì e amen*» Nietzsche può dire che Zarathustra è colui che «*crea per la prima volta la verità, uno spirito che regge il mondo, un destino*». La verità – ossia la stessa verità originariamente evidente del divenire e la verità dell'eterno ritorno – non è un mondo immutabile che esiste indipendentemente dal divenire creativo della volontà. La verità è voluta, *creata*; e pertanto il creatore della verità è «*uno spirito che regge il mondo*». Ma la volontà che crea la verità non è un atto arbitrario, ma è la stessa «*rivelazione della verità*» (*loc. cit.*), la rivelazione della necessità. Il «*fato*» non esiste che nell'«*amore*»; ma questo «*amore*» non esiste che come «*amore del fato*», ossia come «*destino*». È l'amore del fato è tale solo in quanto sa di essere ciò che esso è.

Zarathustra, poi, «*crea per la prima volta la verità*» (corsivo mio), perché, *all'interno del passaggio dall'uomo al superuomo* – del passaggio cioè che ritorna eternamente –, è con Zarathustra che per la prima volta compare la volontà e la verità del superuomo, ossia di chi, «*non estraniato*», non «*separato*» dalla realtà, «*è identico a essa*». D'altra parte, l'identità del superuomo col tutto è desti-

nata a *diventare* quello che essa già da sempre è, ossia l'identità di tutti col tutto, giacché per tutti viene l'«ora del meriggio» in cui «si presenta il pensiero più possente»: l'identità di tutti col tutto è appunto quel dire sì alla vita per «essere noi stessi» l'eterno piacere del divenire del tutto – il piacere che è il godimento, da parte del tutto, per ciò che esso è. Il godimento supremo non è quello di Dio che gode se stesso (Aristotele, *Metafisica*, XII, 7; Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, par. 577), ma quello dell'uomo in cui la potenza è unita alla verità: l'uomo che è identico a Dioniso. Questo godimento è il «valore» supremo. («E così io torno a toccare il punto da cui una volta presi le mosse – la *Nascita della tragedia* è stata la mia prima trasvalutazione di tutti i valori», *Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 5).

L'«uomo veritiero» che di sé può dire: «la verità parla in me» – e può dirlo perché egli è «il dire sì alla vita», cioè al divenire del mondo (e questo dire, scrive Nietzsche alla fine del *Crepuscolo degli idoli*, è il «dionisiaco» – «questo io ho chiamato dionisiaco», «Quel che devo agli antichi», 5) – non è nulla di diverso dal «mondo dionisiaco» (di cui parla l'annotazione 38[12] di OFN, VII, III), cioè dal «mostro di forza, senza principio e senza fine» che, nel «giuoco di forze» «uno e insieme "molteplice"», da cui è costituito, benedice «se stesso come ciò che deve eternamente tornare» (*loc. cit.*). Il dire sì alla vita, pronunciato dall'uomo della verità, è la benedizione che il mondo dionisiaco dà *a se stesso*. La vita dice sì a se stessa, benedice se stessa. «In tutti gli abissi» dice Zarathustra «io porto con me la benedizione del mio sì» (*Ecce homo*, «Così parlò Zarathustra», 6).

«Volete un nome per questo mondo?», un nome che sia la «soluzione per tutti i suoi enigmi? ... – *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!*». La volontà di potenza è la «soluzione» di ogni enigma del mondo; ossia è la «verità ultima». Dire sì alla vita, cioè riconoscere che il divenire è l'innegabile, che al di là del divenire non c'è «nient'altro» – sì che il divenire è «attorniato dal "nulla"

come dal suo confine» (OFN, VII, III, fr. 38[12]) – e che il divenire è l'eterno ritorno dell'uguale (tutto questo è il mondo dionisiaco), è la soluzione di tutti gli enigmi, la verità suprema che è insieme la suprema potenza, «la» volontà di potenza, nella sua totalità.

La descrizione del «mondo dionisiaco» presente in questa annotazione incomincia dicendo:

«E sapete voi che cosa è per me "il mondo"? Ve lo devo mostrare nel mio specchio?» (*loc. cit.*).

Questo specchio è la manifestazione del mondo, che si costituisce non all'interno di una coscienza individuale qualsiasi, ma nella coscienza dell'«uomo veritiero» che «concepisce la realtà *come essa è*: è abbastanza forte per farlo –, non è estraniato, separato da essa, *è identico a essa*» (*Ecce homo*, «Perché io sono un destino», 5). Lo specchio di Zarathustra. Giacché «la cosa più importante è che Zarathustra è veritiero più di ogni altro pensatore. La sua dottrina, ed essa sola, pone la veracità a virtù suprema». Più di ogni altro sta nella verità, e «ha più coraggio». «Dire la verità e *tirare bene con l'arco*, questa è la virtù persiana» (*ibid.*, 3). *Dire* (affermare) l'eterno ritorno di tutte le cose e *volerlo*. (*Volerlo* è tirar bene con l'arco). Lo si può affermare solo se lo si vuole – perché il non volerlo, se non mente a se stesso, ne smentisce l'affermazione, ne nega la verità. Lo si può volere solo se si afferma la sua verità, perché, non vedendone la verità, volerlo è solo velleità. Lo specchio di Zarathustra è «la» volontà di potenza, il mondo dionisiaco che benedice se stesso, la vita che dice sì a se stessa.

Tutti coloro che sono destinati ad affermare e a volere l'eterno ritorno – ma che ancora, pur essendo i più forti, sono germi nascosti e avvolti dalla notte in cui il nero serpente morde la gola del pastore – vedono in quello specchio la «luce» che indica loro il cammino. La «soluzione» degli enigmi, che in quello specchio si mostra, è «una *luce* anche per voi, i più celati tra gli uomini, i più forti, i più impavidi, i più notturni. – *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!» (OFN, VII, III, fr. 38[12]): anche coloro che stanno nella mezzanotte, che

ha la luce al di fuori di sé, e non vedono ancora la luce del meriggio.

Ma ogni parte della totalità della volontà di potenza è volontà di potenza più o meno consapevole di sé: non solo questi uomini, ma anche ogni forza del «mare di forze che fluiscono e si agitano in se stesse». Prima di diventare la forza degli uomini «più forti e più impavidi» e, poi, quella che risolve gli enigmi («una soluzione per tutti gli enigmi» del mondo, *loc. cit.*) dicendo sì alla vita, la volontà di potenza è la forza dell'uomo metafisico-morale, la «volontà di potenza, come volontà di illusione» (OFN, VIII, 1, fr. 7[54]), dove gli enigmi non sono risolti, ma costruiti. Anche il «nichilismo passivo», come convinzione, certezza, modo di pensare e di sentire, è una forma di volontà di potenza, sia pure estremamente ridotta. La volontà di potenza ha molte forme. Che le abbia, è la verità che appare in quella forma della volontà di potenza che è l'«uomo veritiero». Sono le molte forme del divenire. L'«uomo veritiero» è la volontà di potenza che è totalmente libera perché conosce l'evidenza del divenire, l'impossibilità di ogni eterno metafisico-morale, la necessità dell'eterno ritorno. Conosce che ogni forma di volontà di potenza è in qualche modo libera – cioè esiste senza alcun eterno metafisico-morale che ne prestabilisca lo sviluppo – anche quando crede nell'esistenza dell'eterno da cui si sente e si crede limitata, condizionata, prestabilita (e non è totalmente libera, perché è libera senza sapere di esserlo). L'«uomo veritiero» vede che la libertà della volontà di potenza, cioè il divenire, implica necessariamente l'eterno ritorno: proprio perché in ogni sua forma la volontà di potenza è libera – e innanzitutto è libera la volontà di potenza dell'«uomo veritiero», ossia è libera la verità, in cui egli «concepisce la realtà come essa è» –, proprio per questo tutte le cose ritornano eternamente.

È quanto non è compreso da coloro che negano che il pensiero di Nietzsche riesca a «conciliare» «la volontà umana di potenza» con l'eterno ritorno (cfr. ad esempio Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des*

Gleichen, Hamburg, 1978; trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 90-97).

Non è che Nietzsche non riesca a «conciliare» questi due temi: egli mostra che la libertà, in quanto tale, implica necessariamente la non libertà dell'eterno ritorno; che il divenire dell'essere, in quanto tale, implica necessariamente il non divenire dell'essere. Mostra – evitando di riconoscerlo – la contraddizione essenziale e inevitabile del divenire. Quei suoi critici – che non possono non muoversi all'interno della fede nel divenire – si illudono invece di poter liberare il divenire e la libera volontà dell'uomo dalla contraddizione in cui questi due concetti si troverebbero per il fallimento del tentativo di Nietzsche di affermare l'eterno ritorno. Non possono vedere che non si tratta del fallimento di Nietzsche, ma del fallimento del senso stesso che l'Occidente ha attribuito al divenire. Il pensiero di Nietzsche non fallisce: in modo analogo a Leopardi, porta verso la luce la catastrofe dell'intero pensiero occidentale, e dunque anche del proprio.

Nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche parla dell'«errore della volontà libera» («I quattro grandi errori», 7. A questo punto è chiaro che la volontà libera può essere errore solo in quanto essa è separata dalla necessità, ossia in quanto non è, insieme, volontà che vuole l'eterno ritorno). Tale errore consiste nel commisurare la volontà all'«ordine etico del mondo» (*loc. cit.*) che consente di punire le trasgressioni e che si fonda sul «mondo vero». Dopo aver affermato che «nessuno è responsabile della sua esistenza», del suo essere e del suo agire, perché «egli non è la conseguenza di un personale proposito, di una volontà, di uno scopo» dove ci si prefigga di raggiungere l'«ideale» prescritto dall'«ordine etico del mondo», questo testo afferma, dell'uomo, che «la fatalità della sua natura non può essere districata dalla fatalità di tutto ciò che fu e che sarà», e che pertanto «si è necessari, si è un frammento di fato, si appartiene al tutto, si è nel tutto, – non c'è nulla che possa giudicare, misurare, verificare, condannare il nostro essere, giacché

questo equivarrebbe a giudicare, misurare, verificare, condannare il tutto... *Ma fuori del tutto non c'è nulla!*.

Affermando che l'uomo è un « frammento di fato », all'interno del tutto, questo testo non smentisce la tesi che l'uomo veritiero e più potente è *identico* al tutto. Si riferisce infatti *a ogni uomo*, cioè anche alla libera volontà impotente dell'uomo metafisico-morale. Proprio perché si crede libera all'interno di un mondo dominato dall'« ordine etico del mondo » – o da quell'altra forma di « ordine » in cui le cose sorgono dal nulla e pervengono al nulla – tale volontà chiude se stessa in una parte del tutto che la sopravanza, la domina e di cui è un « frammento ». Il divenire, dunque anche il divenire della volontà, è assenza di ogni « ordine »: « il mondo non è ... unità », è « caos ». Per questo lato, *ogni* ente del caos non può che essere « frammento ». E in quanto la « grande liberazione » sottrae il divenire a ogni ordine, a ogni « causa prima » e a ogni « scopo », a ogni responsabilità (« soltanto *in questo modo* noi redimiamo il mondo »), ed « è nuovamente ristabilita l'innocenza del divenire », anche le libere decisioni della volontà dell'uomo dionisiaco sono frammenti, perché non mirano a produrre o ad adeguarsi a un ordine unitario del mondo. La libertà, in quanto assenza di condizionamenti necessari, è in ogni caso frammento. Ma proprio perché nell'uomo dionisiaco la volontà libera è unita alla verità (ed egli è insieme l'« uomo più potente » e l'« uomo veritiero »), la volontà libera, qui, conosce e vuole necessariamente l'eterno ritorno. Unita ad esso, la libera frammentarietà della volontà dionisiaca è dunque insieme, necessariamente, l'intreccio dove « la fatalità » di ogni cosa « non può essere districata dalla fatalità di tutto ciò che fu e che sarà » (*ibid.*, 8). Volendo l'eterno ritorno di tutte le cose la volontà dionisiaca è, insieme, frammento del tutto e identica al tutto.

Nel tutto che ritorna c'è anche – conosciuta e voluta dalla volontà dionisiaca (« io amo perfino le chiese e i sepolcri degli dèi » dice Zarathustra nei « Sette sigilli », 2) – la lunga vicenda della volontà metafisico-morale, ossia della volontà che pur essendo libera produce ciò che la rende schiava e la chiude nella parte, nella casualità e

nel frammento non redenti: la volontà che pur ritenendosi responsabile non è responsabile e pur sentendosi chiusa nel frammento appartiene al tutto che ritorna ed è quindi legata (ma non identica) al tutto – e non può essere dunque giudicata, perché giudicandola si dovrebbe giudicare il tutto a partire da qualcosa che sta al di fuori del tutto – « ma fuori del tutto non c'è nulla » (*Crepuscolo degli idoli*, « I quattro grandi errori », 8).

Si è accertato che Nietzsche usa in due sensi la parola « verità » (e la parola « conoscenza »): per indicare il contenuto incontrovertibile dell'evidenza del divenire – quindi l'inesistenza di ogni immutabile: quindi l'eterno ritorno dell'uguale – (cfr. ad esempio OFN, V, II, fr. 11 [162], dove si parla della « verità ultima del flusso delle cose »); e per indicare la « verità » apparente del « mondo "vero" », che, come mondo stabile e immutabile, è negazione dell'innegabile evidenza del divenire. « I vecchi ideali » del « mondo "vero" » « contraddicono la vita » (OFN, VIII, 1, fr. 7 [54]), cioè il divenire; contraddicono ciò che non può essere contraddetto, e che appunto per questo è la *verità* autentica, non apparente. Quando Nietzsche afferma che « non c'è alcuna "verità" » (*ibid.*, fr. 2 [108]) intende dire: tutto è in divenire. Il divenire travolge ogni certezza e ogni verità che differisce dalla « certezza fondamentale » e dalla « verità ultima »: che il divenire travolge ogni certezza e ogni verità. Ogni certezza e ogni verità che si forma nel divenire del mondo, con la pretesa di dominarlo e di dargli un senso, è quindi un che di « falso », ossia, come negazione del divenire, è negazione del « fatto », « non è un fatto ».

Il mondo che l'uomo produce per aumentare la propria potenza è un insieme di « interpretazioni », « valutazioni prospettiche », « immaginazioni »: « il mondo che *ci concerne* [ossia che l'uomo ha costruito per aumentare la propria potenza, e che dunque impegna l'uomo, come l'uomo si impegna in esso] è falso, cioè non è un fatto, ma un'immaginazione, l'arrotondamento di una magra somma di osservazioni [le « osservazioni » che hanno co-

me contenuto quella dimensione del divenire che non è a sua volta il divenire di immaginazioni e interpretazioni, cioè la «fluidità» di cui ora il testo parla subito]; è «fluido», è qualcosa che diviene, come una falsità che continuamente si sposta, che non si avvicina mai alla verità: infatti, non c'è alcuna verità».

Il divenire del mondo è una «falsità che continuamente si sposta», perché ogni «verità» che ha la pretesa di dominare il divenire e rimanere stabile è travolta dal divenire (cioè dalla *verità* autentica del divenire), e dunque si palesa come una falsità. La volontà di potenza non soccombe insieme al crollo della «verità» con cui a un certo momento si è fatta scudo, ma costruisce nuovi scudi, che a loro volta sono travolti e si palesano come «falsità»; sì che il mondo in cui l'uomo è impegnato è appunto una «falsità che continuamente si sposta» – lo spostarsi in cui consiste il divenire, la fluidità che è la «verità ultima» e autentica («la verità ultima del flusso delle cose»). La falsità che continuamente si sposta «non si avvicina mai alla verità», perché «non c'è alcuna verità metafisico-morale» (*loc. cit.*) che riesca a sovrastare e a dominare il flusso delle cose. Analogamente, quando afferma che «la conoscenza in sé è impossibile nel divenire», e che essa è possibile solo «come errore circa se stessi, come volontà di potenza, come volontà di illusione» – *ibid.*, fr. 7[54] –, Nietzsche si riferisce alla conoscenza della «verità» del «mondo "vero"» e alla volontà di potenza che edifica tale mondo e nega il divenire della vita; non alla conoscenza della «verità ultima del flusso delle cose» e alla volontà di potenza che vuole la necessità dell'eterno ritorno – *amor fati* – e che è «il dire sì alla vita».

Che non esista alcuna «verità» significa che tutto è in divenire (ossia che la verità autentica è il divenire); e cioè che non esiste alcun eterno al di sopra o al centro del divenire, e pertanto non esiste alcun principio né alcuno scopo del divenire (perché principio e scopo sono elementi del «mondo "vero"» e immutabile); e dunque significa che tutto ritorna eternamente (giacché l'eterno ritorno è necessariamente implicato dall'inesistenza di ogni immutabile). «Non c'è alcuna "verità"» significa

che il mondo è l'eterno ritorno dell'uguale. L'eterno ritorno dell'uguale appartiene alla struttura essenziale della negazione di ogni «verità» immutabile. In quanto la verità immutabile negata è diversa dalla «verità ultima» del divenire, la negazione della «verità» immutabile non è contraddittoria – anche se l'implicazione necessaria tra questa negazione, ossia tra il divenire e l'eterno ritorno, è quella contraddittorietà essenziale del divenire in quanto tale (in quanto fede dominante dell'Occidente), che abbiamo più volte indicata.

4. ANCORA SUGLI INTERPRETI DELL'ETERNO RITORNO

Gran parte degli interpreti di Nietzsche ritengono, insieme a Heidegger, e anche prima di lui, che la dottrina dell'eterno ritorno non abbia o addirittura non intenda avere una fondazione teoretico-speculativa, ma finisca sostanzialmente col muoversi nell'ambito pratico – etico, volontaristico, prospettivistico, progettuale, mitico, intuitivo, mistico, fideistico, religioso, poetico, delirante, profetico, ecc. –, del quale è un aspetto emergente il carattere di «idea regolativa» o di «postulato pratico», in senso kantiano, che anche Heidegger attribuisce all'eterno ritorno.

Ad esempio per L. Andreas-Salomé (*Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien, 1894) si deve prescindere dall'aspetto «teoretico» della dottrina dell'eterno ritorno, formatosi solo in un secondo tempo nella mente di Nietzsche, e si devono invece valorizzare le «conseguenze etiche e religiose» di essa che dunque non sono propriamente da intendere come conseguenze, ma come premesse della deduzione apparente con cui Nietzsche le farebbe derivare da tale dottrina. In questo modo la dottrina dell'eterno ritorno diventa qualcosa di semplicemente voluto, un postulato. (Ma perché Nietzsche, di fronte a qualcosa che egli voleva ma che avrebbe potuto non volere, avrebbe dovuto provare quell'«indicibile tri-

stezza» per l'avverarsi del pensiero dell'eterno ritorno, e ne avrebbe parlato solo con quella «voce sommessa e mostrando tutti i segni del più profondo raccapriccio», di cui Andreas-Salomé scrive di essere stata diretta testimone? Il raccapriccio sorge di fronte all'inevitabile, non di fronte a un postulato pratico che si può scegliere o evitare di scegliere).

O. Ewald (*Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Uebermenschen*, Berlin, 1903) riconduce esplicitamente la dottrina dell'eterno ritorno a un «ideale» o imperativo etico, nel senso del criticismo kantiano, cioè a un «simbolo» che diventa qualcosa di «grossolano» quando lo si intende come realtà oggettiva. E nella stessa direzione si muove G. Simmel (*Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907). Invece per Ch. Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, 1920-1931) l'eterno ritorno è «una grande intuizione mistica» – una tesi questa, che, sebbene sviluppata all'interno di una ricostruzione storico-critica del pensiero nietzschiano, è da ultimo congruente sia con l'interpretazione in cui E. Bertram (*Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Berlin, 1918) riporta anche il pensiero di Nietzsche al mito, sia con l'interpretazione di L. Klages (*Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig, 1926) che riconduce all'«orgiasmo» la visione dell'eterno ritorno. Andler, Bertram e Klages non considerano questa visione come un'idea regolativa o come un postulato etico-pratico di tipo kantiano, tuttavia la concepiscono come qualcosa che, non avendo o non intendendo avere una fondazione teoretico-speculativa, ha un valore sostanzialmente pratico. E anche A. Baeumler (*Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931), pur giudicandola (a differenza di un Bertram) un'esperienza negativa («musica»), da cui la «filosofia» di Nietzsche va liberata, vede nella dottrina dell'eterno ritorno «un'esperienza vissuta, personale in sommo grado». Come per Th. Maulnier (*Nietzsche*, Paris, 1933) è un'«assurdità logica» e «misticismo». Nel pensiero di Jaspers la dottrina dell'eterno ritorno è una «cifra» della trascendenza, e come l'idea regolativa kantiana diventa un idolo se viene intesa come

realtà oggettiva – il che significa che, per Jaspers, tale dottrina non ha fondamento, ossia non può evitare di essere depotenziata a «cifra».

K. Löwith (*op. cit.*) comprende, come Heidegger, che l'intento centrale del pensiero di Nietzsche è di tener ferma l'unità di volontà di potenza e di eterno ritorno, ma in questa volontà di unità vede una «contraddizione di fondo», dove il «centro di gravità etico», una «religione ateistica», in cui «ciò che essa insegna non è affatto una verità teoretica, bensì un postulato pratico», tenta invano di convivere con una «metafisica fisica» eraclitea. «La dottrina di Nietzsche contiene ... proprio questo inconciliabile doppio significato di un postulato pratico morale e di una determinazione teoretica» (*ibid.*, pp. 87-90).

Certo, Nietzsche scrive: «La mia dottrina dice: vivere *in modo tale* che tu debba *desiderare* di rivivere, questo è il compito – e *in ogni caso* rivivrai!» (OFN, V, II, fr. 11[163]). Attorno ad affermazioni di questo tipo gira l'interpretazione di Löwith. Ma, come abbiamo mostrato, si tratta di comprendere il senso che la necessità possiede nel pensiero di Nietzsche. Non lo si comprende sin tanto che ci si ferma – come accade a Heidegger e a tutti gli altri interpreti di Nietzsche – a un senso dell'eterno ritorno che viene ricondotto alla metafisica eraclitea. La necessità di questo senso dell'eterno ritorno è indubbiamente incompatibile col divenire e con la libertà della volontà di potenza che vuole l'eterno ritorno di tutte le cose. Ma – già lo abbiamo rilevato – l'Eraclito che per Nietzsche avrebbe potuto scoprire la dottrina dell'eterno ritorno è una proiezione con la quale Nietzsche attribuisce il proprio pensiero a quello di Eraclito, giacché l'eterno ritorno nietzschiano è la conseguenza inevitabile di una inevitabile identificazione totale dell'essere e del divenire, che è essenzialmente estranea al *Logos* e all'*Ananke* a cui si rivolge il pensiero di Eraclito.

Gli interpreti si imbattono pertanto impropriamente e *troppo presto* nella contraddizione della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno: a un livello dove la contraddizione non sussiste, perché l'eternità dell'eterno ritorno nietzschiano non solo non ha un carattere epistemi-

co-metafisico, ma è tale che sarebbe contraddittorio pensare che il divenire esista e non sia un eterno ritornare su di sé. Ma si può anche comprendere perché gli interpreti di Nietzsche vedano una contraddizione tra il libero divenire della volontà di potenza e l'eterno ritorno: questa contraddizione consente di spingere al di fuori del visibile la contraddizione autentica, quella che si produce *negando* l'implicazione tra divenire e eterno ritorno: consente di spingere al di fuori del visibile l'implicazione necessaria che sussiste tra divenire e eternità, ossia tra divenire e non divenire; e dunque consente di non vedere la contraddizione intrinseca del divenire *in quanto tale*, l'autocontraddittorietà essenziale di ciò che l'Occidente vive e celebra come la suprema evidenza.

G. Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, 1962; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992) non vede una contraddizione nell'eterno ritorno, ma ne stravolge anche il senso: lo intende come principio «selettivo» che fa ritornare certe determinazioni ma non altre («non ritornerà l'uomo piccolo, meschino»). Il fondamento della selezione è daccapo l'interpretazione dell'eterno ritorno come postulato pratico in senso kantiano: «Ma in che senso l'eterno ritorno è selettivo? Anzitutto perché, in quanto pensiero, fornisce alla volontà una regola pratica, tanto rigorosa quanto quella kantiana». Come «dottrina fisica», d'altra parte, «non va interpretato come ritorno di un qualcosa, di un uno o di un medesimo. Intendere l'espressione "eterno ritorno" come ritorno del medesimo è un errore ... Nell'eterno ritorno l'identità non indica la natura di ciò che ritorna, ma, al contrario, il ritornare del differente» (*ibid.*, cap. II). Cioè il divenire è ritorno perché è un differenziarsi in cui ciò che ritorna è sempre una differenza (perché c'è sempre una differenza che si presenta nel divenire, che dunque è il ripresentarsi della differenza). Il che non è falso, ma è l'aspetto minimale di ciò che Nietzsche ha inteso pensando che ciò che ritorna non è il semplice riprodursi di una differenza qualsiasi, ma è il riprodursi della serie finita delle differenze che si sono (casualmente) prodotte.

Per Löwith (*op. cit.*, p. 89) – a differenza di Heidegger (*Nietzsche*, cit., pp. 332-33) –, nell'affermazione di Nietzsche: «vivere *in modo tale* che tu debba *desiderare* di rivivere, questo è il compito – e *in ogni caso* rivivrai» (OFN, V, II, fr. 11[163]), la prima parte del testo è in contraddizione con la seconda. E questa sarebbe, per Löwith, la contraddizione di fondo della dottrina dell'eterno ritorno.

Ma in questa dottrina il «compito» non spetta a una libertà separata dalla necessità, e la necessità non si costituisce indipendentemente dalla libertà. Il «compito» non è cioè un postulato pratico in senso kantiano. E l'unità di libertà e necessità non è un nesso necessario di carattere epistemico. Il divenire della volontà è libertà, casualità, mancanza di senso ma, proprio per questo, esso implica l'impossibilità di un passato indipendente dalla volontà, e quindi implica l'eterno ritorno, ossia la necessità di tutto ciò che accade casualmente, liberamente e senza senso. («È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la "mancanza di senso") eterno!», OFN, VIII, I, fr. 5[71], 6. «Il carattere complessivo del mondo è ... caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità [non nel senso che manchi la necessità dell'accadere, necessariamente richiesta dalla casualità dell'accadere], ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza [ossia nel senso che manca l'ordine necessario richiesto dalla sapienza epistemica]», *La gaia scienza*, n. 109).

L'espressione: «e *in ogni caso* rivivrai» significa appunto che la volontà non può essere impotente rispetto al passato, e che dunque il passato ritorna come eternamente rivoluta – ritorna eternamente il suo essere (stato) voluto. «Gli uomini con anime eterne ed eterno divenire» (OFN, V, II, fr. 11[163]), che nella «gaia scienza» conoscono la necessità dell'eterno ritorno – e dunque sono «oltre l'uomo» –, proprio perché conoscono tale necessità vogliono vivere ciò che, come la grande opera d'arte, produce in essi la volontà di riviverlo all'infinito; vogliono «*acquistare la coscienza di ciò che gli dà il sentimento supremo*» (*loc. cit.*), ossia il desiderio di rivivere in eterno ciò che hanno vissuto. Sanno che que-

sta stessa volontà di vivere ciò che produce la volontà di riviverlo all'infinito è a sua volta infinitamente rivissuta, cioè necessaria; sanno di volere ciò che non possono non volere, ma non per questo il loro non è un volere; e non per questo il motivo per cui vogliono ciò che vogliono è diverso dalla volontà di vivere ciò che produce la volontà di riviverlo all'infinito.

Il loro «compito» è di volere l'eterno ritorno – un «compito» che non avrebbero potuto evitare –; ma la necessità dell'eterno ritorno può essere voluta solo se ciò che si vuole che ritorni eternamente è, appunto, *voluto*; ossia solo se si *desidera* che esso ritorni eternamente, solo se si è convinti che esso *meriti* di ritornare eternamente. Questo non significa che ritorna soltanto ciò che è voluto dagli «uomini con anime eterne». L'eterno ritorno non ha un carattere «selettivo», perché anche all'uomo che non ha anima eterna è necessario dire: «e in ogni caso rivivrai». Ma chi dice questo è daccapo l'uomo con anima eterna, Zarathustra, che ama e benedice tutto quello che è presente nel mondo, anche i calunniatori del mondo, e «perfino le chiese e i sepolcri degli dèi» («I sette sigilli», 2). Tutto, anche ciò che è voluto dagli uomini «fugaci» (OFN, V, II, fr. 11[163]) e calunniatori del mondo, merita di ritornare eternamente. Zarathustra non vuole diventare un calunniatore del mondo – non vuole vivere ciò che egli non desidera che abbia a ritornare eternamente –; ma vuole che anche i calunniatori ritornino eternamente, perché anch'essi sono «uomini con anime eterne», sebbene non sappiano di esserlo, Zarathustra vuole che eternamente ritorni, *ma in quanto voluto da chi è al di sotto di lui*, anche ciò che egli non vuole rivivere in eterno – e in questo senso l'eterno ritorno *seleziona* chi lo conosce e lo vuole rispetto a chi non lo conosce e non lo vuole, e dunque anche da chi lo assume semplicemente come contenuto di una religione o di una fede. Non si tratta dunque di salvaguardare la capacità di «disporre» delle proprie azioni, e cioè la libertà in quanto separata dalla necessità: si tratta di comprendere che il conoscere e il volere l'eterno ritorno trasformano l'uomo in modo essenzialmente più radicale

di qualsiasi altra determinazione (come il cibo, l'aria, il luogo, la compagnia di altre persone). Se ciò che determina e trasforma l'uomo non lascia l'uomo a se stesso, ma lo «preme» ed è per lui un peso, un fardello, conoscere e volere l'eterno ritorno «è il *più grave fardello*»; e tale fardello grava sull'uomo quando l'uomo vuole l'eterno ritorno delle proprie azioni e degli eventi della propria vita perché è convinto che essi ritornano necessariamente e, insieme, che essi meritano di ritornare all'infinito. In un'annotazione della primavera-autunno 1881, Nietzsche scrive:

«Ma, se tutto è necessario, in che misura posso disporre delle mie azioni?». Il pensiero e la fede sono un grave fardello che preme su di te, accanto a tutti gli altri pesi, e più di essi. Tu dici che cibo, luogo, aria, compagnia ti trasformano e determinano? Ma le tue opinioni lo fanno ancor più, infatti queste ti determinano a tale cibo, luogo, aria, compagnia. – Se assimili il pensiero dei pensieri, esso ti trasformerà. Se per ogni tua azione ti domandi: «È ciò qualcosa che io voglia fare infinite volte?» questo è il *più grave fardello*» (*ibid.*, fr. 11[143]).

Assimilare «il pensiero dei pensieri» – il pensiero dell'eterno ritorno – è conoscerlo e volerlo nella gaia scienza di Zarathustra. Con questa scienza l'uomo si carica sulle spalle il fardello più grave. «*Incipit tragoedia*» – è intitolato quello che doveva essere l'ultimo aforisma della *Gaia scienza*. La tragedia è il dionisiaco, il «sì» alla vita che rivuole all'infinito la vita così come è stata. L'uomo dionisiaco, caricandosi sulle spalle il fardello più grave gli dice «Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!» (n. 341, «*Il peso più grande*»).

XI
CREAZIONE E TECNICA

1. LA DOTTRINA DELL'ETERNO RITORNO COME NEGAZIONE DEL REALISMO

Il concetto stesso dell'eterno ritorno esclude nel modo più esplicito che il pensiero di Nietzsche sia legato a un realismo che non ha imparato nulla dalla filosofia idealistica. La volontà creatrice del superuomo non è qualcosa che incominci ad un certo punto dell'evoluzione del cosmo e che quindi abbia alle proprie spalle una realtà che le sia esterna e indipendente, ma è già da sempre intrecciata al caos che la sua attività creatrice trasforma. A proposito del «corso circolare» dell'eterno ritorno Nietzsche scrive, in un'annotazione che già abbiamo considerato, del periodo della *Gaia scienza*:

«Guardiamoci dal pensare come *divenuta la legge di questo circolo*, secondo la falsa analogia dei movimenti circolari *dentro* l'anello [ossia che si producono all'interno di ognuno degli infiniti anelli o ricorsi del circolo]: *non* vi è stato prima un caos e poi, gradualmente, un movimento più armonico e infine uno stabilmente circolare di tutte le forze: piuttosto tutto è eterno, indivenuto [*alles ist ewig, ungeworden*, ossia tutto è qualcosa che eternamente ritorna e che è «indivenuto» appunto perché il suo eterno ritornare non è incominciato ad esistere dopo uno stato delle cose in cui esso era assente]: se vi è stato un caos delle forze, è stato eterno anche il

caos [eterno, nel senso or ora indicato] ed è tornato in ciascun anello. Il *corso circolare* non è nulla di *divenuto*, esso è la legge originaria, allo stesso modo che la *quantità di energia* è legge originaria, senza eccezione o infrazione [cioè anche la quantità di energia che costituisce la totalità dell'ente e che in questa annotazione, come in quella successiva, è essenzialmente connessa all'eterno ritorno, non ha acquistato a un certo punto del tempo la sua misura attuale, che è determinata e finita, ma possiede originariamente tale misura, che dunque è a sua volta «legge originaria» della totalità dell'ente]. Ogni divenire è in seno al corso circolare e alla quantità di forza: dunque, per descrivere il circolo eterno, non bisogna ricorrere, mediante un'analogia sbagliata, ai circoli che divengono e periscono, per esempio quello delle stelle, il flusso e riflusso, il giorno e la notte, le stagioni» (OFN, V, II, fr. 11[157]).

La volontà creatrice del superuomo è cosciente – nell'«attimo» che è la manifestazione attuale della totalità dell'ente – della propria potenza sul passato e dunque della necessità dell'eterno ritorno di tutte le cose; sì che anche il divenire che conduce a quell'«attimo» «è in seno al corso circolare», cioè quest'ultimo non è una realtà che preceda e sia indipendente dalla coscienza attuale – ossia dalla coscienza attuale che la volontà creatrice possiede della necessità della propria potenza sul passato e dunque della necessità dell'eterno ritorno. La coscienza attuale è *originariamente* intrecciata al «corso circolare»; ed essendo coscienza attuale del circolo eterno, essa è anche il luogo originario in cui tutto si produce e tutto ritorna secondo la necessità che solo in tale coscienza si manifesta. Tale coscienza creatrice, per la quale ci si sente «*la più alta specie dell'esistente*», è l'«anima» di Zarathustra, «in cui tutte le cose hanno il loro corso e ricorso, flusso e riflusso» (*Ecce homo*, «Così parlò Zarathustra», 6), e dove l'esser uomo «non è estraniato, separato» dalla «realtà», ma è «*identico a essa*, contiene in sé tutto» e dunque anche «tutto ciò che la realtà ha di terribile e problematico» (*ibid.*, «Perché io sono un destino», 5). Allo «stemma della necessità» – «tavola di eter-

ne figure», «supremo astro dell'essere» –, che è l'«eterno sì dell'essere» perché è l'eterno ritorno di ogni essere, in cui tutto ciò che accade è approvato e benedetto, l'«incantata saggezza» della coscienza creatrice del superuomo dice: «sono il tuo sì in eterno»:

Supremo astro dell'essere
Tavola di eterne figure!

...

Stemma della necessità!

...

eterno sì dell'essere,
sono il tuo sì in eterno:
perché io ti amo, o eternità! – –

[*Höchstes Gestirn des Seins!*
Ewiger Bildwerke Tafel!

...

Schild der Nothwendigkeit!

...

ewiges Ja des Sein's,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! – –]

(*Ditirambi di Dioniso*, «Gloria e eternità», 4).

All'eterno sì pronunciato, dall'essere, sull'essere, l'«incantata saggezza» del superuomo dice di essere *essa* questo «sì in eterno». L'«attimo» della coscienza creatrice è *esso* il sì eterno pronunciato, dall'essere, su se stesso. Questa identità tra i due «sì» si costituisce perché l'«attimo» della coscienza creatrice «ama», cioè vuole l'eternità. Volendo l'eterno ritorno di tutte le cose, la coscienza creatrice vuole l'esistenza e l'infinita ripetizione dell'esistenza di tutte le cose.

Ma a sua volta – lo si è già rilevato – la coscienza creatrice del superuomo, ossia la volontà coscientemente e autenticamente creatrice, non esiste antecedentemente e indipendentemente dal corso circolare e dal caos, che a sua volta infinitamente ritorna. In una antecedenza e indipendenza siffatte, non solo la volontà ignorerebbe che è per essa necessario avere potenza sul passato, e dunque ignorerebbe la necessità dell'eterno ritorno a cui essa è

necessariamente intrecciata, e pertanto non potrebbe creare ciò che essa ignora, ma, anche se lo potesse creare, essa sarebbe « creatrice » nel senso teologico, che è necessario escludere, cioè creerebbe « dal nulla » la realtà. La volontà creatrice del superuomo sta agli antipodi della creatività del « buon vecchio Dio, infinito, illimitatamente creatore » (OFN, VII, III, fr. 36[15]), che implica un'origine assoluta (e uno scopo assoluto) della realtà, ossia implica una struttura immutabile che anticipa e precostituisce il divenire, rendendolo apparente e togliendogli ogni « serietà ». (« La nostra aspirazione di serietà ... è: intendere tutto come in divenire », OFN, V, II, fr. 11[141] – perché se si afferma un mondo immutabile al di là del divenire si rende apparente, non « serio » il divenire di cui si fa esperienza e che è manifesto, cioè se ne nega l'evidenza. In questo *identico* senso Gentile parla della « serietà della storia », *Teoria generale*, cit., cap. IV, par. 14).

È il principio dell'*ex nihilo nihil*, che compare nelle annotazioni del periodo della *Gaia scienza*, è poi tenuto fermo costantemente, da Nietzsche, nel suo essere appunto essenzialmente legato alla negazione del presupposto, di origine teologica, che il mondo abbia « la facoltà di rinnovarsi eternamente », cioè che « una energia finita, determinata, di grandezza immutabile quale è "il mondo" » abbia « la miracolosa capacità di una infinita riconfigurazione delle proprie forme e situazioni », conservando così il tratto essenziale della « divina forza creatrice, della infinita forza trasformatrice » (OFN, VII, III, fr. 36[15], giugno-luglio 1885). La negazione di questo presupposto resta confermata fino ad una delle ultime annotazioni di Nietzsche, della primavera 1888, dove si dice che « all'ipotesi di un mondo creato non dobbiamo badare neppure un istante. Il concetto di "creare" [*schaffen*] è oggi indefinibile, irratificabile [*unvollziehbar*]: è semplicemente una parola rudimentale che deriva dai tempi della superstizione ... L'ultimo tentativo di concepire un mondo che *inizi* fu compiuto recentemente e più volte con l'ausilio di un procedimento logico ... per una recondita intenzione teologica » (OFN, VIII, III, fr. 14[188]).

Porre una volontà anche umana che preceda la realtà e l'eterno ritorno è dunque, daccapo, « un tentativo di concepire un mondo che *inizi* », ha ancora « una recondita intenzione teologica ». La creatività reale della volontà di potenza, che culmina nella cosciente volontà creatrice del superuomo, ha un senso essenzialmente diverso da quello della creazione teologica, perché è la *trasformazione* – l'autotrasformazione – della « quantità di energia fissa e bronzea », della « grandezza invariabile » che esclude la creazione dal nulla e in cui il mondo, « senza principio e senza fine », consiste (OFN, VII, III, fr. 38[12]). Da ultimo, la volontà creatrice è trasformazione del caos. Ma, stiamo dicendo, *non* di un caos che preesista, come realtà indipendente, alla creazione trasformatrice della volontà di potenza. Caos e coscienza creatrice della volontà di potenza si implicano reciprocamente.

Le forze che costituiscono il caos sono a loro volta forme inferiori della volontà di potenza: « Il vittorioso concetto di "forza", con cui i nostri fisici hanno creato Dio e il mondo, ha ancora bisogno di integrazione: gli si deve attribuire un mondo interiore che io definisco "volontà di potenza", ossia un insaziabile desiderio di esibire potenza; o impiego, esercizio della potenza, istinto creatore, ecc. » (*ibid.*, fr. 36[31]). Anche per questo motivo, quando scrive che « il principio della conservazione dell'energia esige l'eterno ritorno » (OFN, VIII, I, fr. 5[54]), Nietzsche attribuisce a questo principio un senso essenzialmente diverso da quello da esso posseduto all'interno della fisica – la « conservazione dell'energia » essendo per Nietzsche quella « grandezza invariabile » del mondo delle forze, che è connessa necessariamente all'eterno ritorno, cioè alla negazione della prospettiva teologica in cui il mondo è « la miracolosa capacità di una infinita riconfigurazione delle proprie forme e situazioni » –; fermo restando, d'altra parte, che il principio fisico della conservazione dell'energia è un'immagine, per quanto alterata e derivata, del principio ontologico di tale conservazione.

A questo punto si tratta di comprendere che il pensiero di Nietzsche differisce dal realismo (preidealistico o postidealistico) non solo per i motivi qui sopra richiamati, ma anche perché tutto ciò che nel pensiero di Nietzsche si afferma *del passato* – rispetto a cui la volontà ancora imprigionata si sente impotente, ma su cui la libera volontà di potenza sa di avere potenza e di essere capace di volere a ritroso – è da tale pensiero implicitamente ma necessariamente affermato anche *dell'Essere*, concepito come realtà esterna e indipendente dalla volontà creatrice del superuomo.

La realtà esterna e indipendente dall'«attimo attuale» (OFN, V, II, fr. 11[148]) in cui consiste la coscienza attuale, cioè l'attuale volontà di potenza del superuomo, è infatti il passato per eccellenza; è, per eccellenza, il «così fu», il «ciò che è già fatto», «il macigno che la volontà non può smuovere» (*Così parlò Zarathustra*, «Della redenzione») e contro cui essa si sente impotente prima ancora di aver incominciato ad agire e a vedere che le sue azioni, passando, diventano imm modificabili. È vero che la realtà esterna e indipendente dalla volontà di potenza attualmente cosciente è ciò su cui quest'ultima può agire e che può trasformare; tuttavia, dal punto di vista della volontà non ancora libera, tale trasformazione produce sì una nuova configurazione della realtà indipendente dalla volontà, ma non mantiene il possesso della realtà com'essa era prima della trasformazione: nonostante la sua trasformazione, l'essere stata come è stata, da parte di tale realtà, rimane un «così fu» che la volontà non può modificare – il «così fu» del passato quale si presenta alla volontà ancora imprigionata. La trasformazione della realtà indipendente non è un aver potenza sulla configurazione posseduta da tale realtà prima di essere trasformata, ma è una costruzione innalzata sulle fondamenta del «così fu». E la stessa nuova configurazione della realtà, prodotta dalla volontà, diventa a sua volta un «così fu» definitivamente sottratto alla potenza della volontà.

La realtà esterna e indipendente dalla cosciente volontà creatrice è un passato imm modificabile; e, insieme, il «così fu» del passato imm modificabile è una realtà esterna e indi-

pendente da tale volontà. Ciò significa che come è impossibile l'esistenza di un passato su cui la cosciente volontà di potenza del superuomo non sia potente, così è impossibile l'esistenza di una realtà esterna e indipendente da tale volontà. In entrambi i casi, infatti, si costituirebbe un immutabile da cui la volontà creatrice e il divenire dell'essere non potrebbero prescindere, e che, anticipando lo sviluppo del divenire e della creatività del volere, lo renderebbe apparente e, togliendogli ogni «serietà», lo vanificherebbe. Come, nell'eterno ritorno, il passato rimane in potere della volontà, così la totalità stessa degli enti rimane in questo potere. E l'implicazione reciproca tra volontà di potenza e eterno ritorno di tutte le cose è la stessa implicazione reciproca tra la totalità degli enti e la volontà di potenza del superuomo. Il modo in cui la totalità degli enti rimane in questo potere è il modo stesso dell'eterno ritorno di tutte le cose. Non nel senso che tutti gli enti, nella loro concreta e puntuale e specifica determinatezza ritornino nella coscienza creatrice del superuomo, ma nel senso che è all'interno di questa coscienza che la totalità degli enti appare come ciò che deve eternamente ritornare nelle diverse forme della volontà di potenza e come ciò che la volontà del superuomo vuole in questo suo diversificato e ramificato ritorno.

La volontà del superuomo sa che il passato e il tutto dell'ente non possono essere un immutabile esterno e indipendente da essa e rispetto a cui essa sia impotente. Tale volontà sa questo, perché, se un siffatto immutabile esistesse, il divenire, considerato nel suo insieme, e quel divenire che è la libera creatività della volontà del superuomo, sarebbero impossibili; sarebbe cioè impossibile la sintesi tra il divenire, considerato nel suo insieme, e la creatività del superuomo, che assume come materia del proprio agire l'insieme del divenire, cioè il caos e le molteplici configurazioni che il caos riceve dalle diverse forme della volontà di potenza.

Poiché sa questo, la volontà del superuomo sa che è necessario che essa abbia la capacità di volere a ritroso la totalità del passato e che pertanto abbia potenza *sulla totalità* dell'ente, cioè ne sia la creazione trasformatrice

(creazione in senso non teologico). Volendo, cioè creando l'eterno ritorno di tutte le cose, la volontà del superuomo vuole, cioè crea – in senso non teologico – tutte le cose. Quando Zarathustra afferma la potenza della propria volontà sul passato, non si riferisce mai *a una parte* del passato, ma *alla totalità* del passato – giacché sarebbe sufficiente che una sola parte del passato fosse immutabile e irrecuperabile da parte della volontà del superuomo, perché fosse ripristinato quell'ordine immutabile (quel «mondo "vero"») che rende impossibile il divenire (ossia ciò che non può essere reso impossibile).

Ma ogni forma di volontà di potenza che non sia la volontà di potenza del superuomo («l'essenza più intima dell'essere è volontà di potenza», OFN, VIII, III, fr. 14[80]; e non ogni essere è la volontà di potenza del superuomo) ignora ciò che è saputo dall'«incantata saggezza» del superuomo – ossia dalla saggezza incantata dalla necessità. Anche le forme superiori della volontà che compete all'esser uomo lo ignorano. Ignorano la necessità della verità. Ignorano che la volontà creatrice non può essere impotente rispetto a un immutabile. Tutte queste forme della volontà di potenza sono quindi sì creatrici, e non possono non esserlo, ma lo sono limitatamente; cioè non possono essere la volontà che è potente sulla totalità del passato e sulla totalità dell'ente. La volontà non può avere potenza sul tutto se ignora di averla, cioè se non ha potenza sul proprio sapere. Tutte le cose ritornano eternamente, ossia ritornano eternamente tutte le forme della volontà di potenza – da quelle subumane a quelle superumane –, ma solo la volontà di potenza del superuomo vede e vuole la necessità di tale ritorno, e da sempre la ottiene. Appunto per questo il pensiero dell'eterno ritorno è «il pensiero più potente» (OFN, V, II, fr. 11[148] e 11[158]).

Ciò significa che la potenza creatrice-trasformatrice del tutto compete unicamente alla volontà del superuomo – come per l'idealismo la produzione dell'essere da parte del pensiero compete unicamente all'Io trascen-

dentale (che peraltro non precede il proprio contenuto, ma gli è cooriginario). Dapprima il superuomo è unico: Zarathustra-Nietzsche. Egli «spacca in due la storia dell'umanità» (*Ecce homo*, «Perché io sono un destino», 8). La necessità-eternità è «ciò che solo *io* amo», scrive Nietzsche (*Ditirambi di Dioniso*, «Gloria e eternità», 4). Ma «il pensiero più possente, quello dell'eterno ritorno di tutte le cose», che si presenta «prima a uno», si presenta «poi a molti, poi a tutti» (OFN, V, II, fr. 11[148]), perché è inevitabile che prevalga sulle forme umane della volontà di potenza. «L'ora del meriggio» sopraggiunge per l'«umanità» intera (*loc. cit.*), che diventa superumanità. L'umanità intera acquista la suprema potenza del superuomo e domina il passato e la totalità dell'ente. È, questo, lo stato massimo a cui può pervenire la volontà di potenza, il culmine della sua parabola. In qualche modo, l'ora del meriggio che raccoglie in sé, in quel culmine, l'umanità intera può essere chiamata «Dio». Nell'autunno del 1887 Nietzsche scrive: «L'unica possibilità di conservare un senso al concetto di "Dio" sarebbe questa: intenderlo *non* come forza propulsiva, ma come *stato massimo* [del divenire], come un'epoca – un punto nello sviluppo della *volontà di potenza*» (OFN, VIII, II, fr. 10[138]). In questo senso, la «morte di Dio» è la fine di un'epoca: dell'epoca in cui culmina la volontà di potenza, nel circolo infinito dove «Dio», in quanto epoca, nasce e muore infinitamente – e tale circolo è affermato sul fondamento della «morte di Dio», intesa non come fine di un'epoca, ma come coscienza dell'impossibilità di ogni eterno.

Quando ogni uomo diventa superuomo non si producono molti modi di avere potenza sul passato e sulla totalità dell'ente. Il «pensiero più possente» è lo stesso per tutti, sebbene esso non cancelli le differenze per cui ognuno si distingue dagli altri. Ma queste differenze appartengono al circolo che ritorna e che è lo stesso per tutti. Il divenire e il volere sono assoluta casualità; ma proprio per questo escludono necessariamente l'impotenza della volontà del superuomo, e dunque implicano l'eterno ritorno di tutte le cose e di tutte le forme di volontà, secondo un ordine necessario e immutabile.

Ed è appunto questo ordine – lo «stemma della necessità», la «tavola di eterne figure», il «supremo astro dell'essere» (*Ditirambi di Dioniso*, «Gloria e eternità», 4) – ad essere «amato» da tutti, quando viene per tutti «l'ora del meriggio». Quel che ritorna eternamente secondo quest'ordine necessario e immodificabile è l'assoluto disordine, ossia la libertà e casualità assoluta del divenire, l'assolutamente imprevedibile attività creatrice e innovatrice del divenire e della volontà di potenza. «Il carattere complessivo del mondo è ... caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine» (*La gaia scienza*, n. 109): necessità del modo in cui l'ordine è in difetto; eternità della «mancanza di senso»; eternità del nulla, inteso come nullità assoluta di ogni senso e scopo del mondo: «l'esistenza quale è, senza senso né scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un esito nel "nulla": "l'eterno ritorno". E questa è la forma estrema del nichilismo: il nulla (la "mancanza di senso") eterno!» (OFN, VIII, I, fr. 5[71], 6, 1886-1887) – la forma di nichilismo, tuttavia, che «ha il nichilismo dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé» (*La volontà di potenza*, trad. it. Bompiani, cit., p. 4), perché, come forma estrema della potenza, lascia dietro di sé il nichilismo che ha sì operato l'uccisione di Dio, di ogni eterno e di ogni immutabile, ma che ancora non si è aperto e non si è unito, trovando il proprio compimento, alla dottrina dell'eterno ritorno, ossia alla «forma estrema del nichilismo».

Ciò che Zarathustra vuole diventa ciò che tutti vogliono quando viene per tutti l'«ora del meriggio» – anche se lo vogliono collocandosi in punti (diacronicamente e sincronicamente) diversi del corso circolare. L'estrema potenza di uno sulla totalità dell'ente diviene l'estrema potenza di tutti – il culmine («Dio») che già infinite volte si è realizzato e infinite volte ancora dovrà realizzarsi. Non esiste alcun «Essere» esterno alla volontà di potenza e indipendente da essa (anche perché l'essere in quanto essere è volontà di potenza, cioè libertà creatrice-trasformatrice del caos – il quale è l'insieme del divenire, ossia di tutte le forme della volontà di potenza). Nietzsche non ha approfondito il tema del rapporto tra

la suprema potenza di «uno», e quella di «molti» e di «tutti»; ma le indicazioni che ha lasciato spingono in una direzione che diverge radicalmente dal realismo ingenuo. Il superuomo non è un «individuo» – che per definizione è qualcosa rispetto a cui il mondo è esterno e indipendente –; non è un «io» o una coscienza individuale, ma è «il pensiero più potente», che è insieme la volontà più potente; «il dire sì alla vita» che, come eterno «piacere del divenire», è «anche il piacere dell'annientamento» di ogni individualità: la dimensione del «dionisiaco» che dice sì a se stessa.

2. LA POTENZA SUL PASSATO: NIETZSCHE E GENTILE

Affermando che il passato non può sottrarsi, come un irrevocabile «così fu», al dominio della volontà del superuomo, cioè al dominio del «pensiero più potente», il pensiero di Nietzsche afferma che la totalità dell'ente non è una realtà esterna e indipendente da tale volontà. Il passato infinito coincide infatti con la totalità dell'ente, perché in un passato infinito (necessariamente richiesto dall'assenza degli immutabili consistenti in una qualsiasi origine e in un qualsiasi scopo del divenire) ogni ente e ogni configurazione dell'ente devono essersi già realizzati, e in un numero infinito di volte. Rivolere in eterno il passato significa rivolere in eterno la totalità dell'ente. L'eterno ritorno è appunto la potenza della volontà del superuomo sulla totalità dell'ente. Ed è indubbiamente la forma suprema di potenza – superiore sia alla capacità di intervenire sul passato, modificandolo, sia alla stessa onnipotenza divina.

Come si è rilevato anche qui sopra, la semplice capacità, come tale, di modificare il passato allarga sì il campo di azione in cui la volontà può esercitare la propria potenza, ma lascia inalterato e irrecuperabile il «così fu» sia del passato che è diventato passato in seguito all'azione della volontà sul presente, sia del passato che diventa

passato in seguito all'azione della volontà sul passato. Come tale, pertanto, la capacità di modificare il passato non fa che allargare la dimensione del passato immutabile che, rendendo impotente la volontà, rende impossibile il divenire. Per diverse forme di idealismo (ad esempio quelle di Croce e di Gentile) l'interpretazione storica del passato è una ricreazione di esso che non si limita a modificare un fondo insondabile che da ultimo (come ritengono le varie concezioni realistiche e certe forme di storicismo) rimane esterno e indipendente da ogni interpretazione da parte del soggetto o dello spirito: in quelle forme di idealismo il passato si risolve completamente nell'attività ricreatrice dell'interpretazione. Ma il ricreare – come ogni semplice capacità di modificare il passato – non raggiunge e lascia inalterato, nel suo essere stato ciò che è stato, ciò che, essendo stato creato, è diventato un passato. La ricreazione continua del passato non fa che accumulare uno sull'altro gli strati ormai intoccabili e irrecuperabili del «così fu» del passato, che essa lascia via via dietro di sé.

La potenza sulla totalità dell'ente da parte della volontà che vuole l'eterno ritorno è superiore anche alla stessa onnipotenza divina, perché anche quest'ultima (che è ciò a cui si «*deve* credere», se non si afferma l'eterno ritorno, OFN, V, II, fr. 11[312]) non può nulla su un passato che le si presenta come ormai solidificato nel suo essere stato ciò che è stato – non può nulla, si osservi, non nel senso che da essa si pretenda quella forma assurda di potenza che vorrebbe rendere *infectum* il *factum* (e, come già si è detto, non è certamente questo assurdo che la potenza estrema della volontà dell'eterno ritorno ritiene di saper realizzare), ma nel senso che l'onnipotenza divina, una volta prodotto qualcosa, e risolto un *factum*, non ha più alcuna potenza su di esso. La suprema potenza sul *factum* non consiste nel modificarlo o nel crearlo e ricrearlo, ma nel rivolerlo così come è stato voluto, cioè nell'infinito ritorno della volontà che lo ha voluto, e dunque nell'infinito ritorno di tutte le cose che sono state volute, e che sono la totalità delle cose. Solo se il voluto è voluto in questo modo esso non si costituisce

come un eterno che rende impotente la volontà e impossibile il divenire. È infatti questa suprema forma di potenza ad essere *necessariamente* richiesta dall'evidenza del divenire.

Rispetto alla volontà di potenza che si esprime nelle filosofie idealistiche (e che sostanzialmente si muove nell'orbita della concezione teologica della realtà), la volontà di potenza che sa volere a ritroso il passato, nel senso che ha la potenza di volere l'eterno ritorno di tutte le cose, è dunque essenzialmente più profonda e più radicale. E tuttavia è nell'ambito della filosofia idealistica, e propriamente nell'attualismo di Gentile, che vien reso esplicito, nel modo più radicale, il principio per il quale la realtà esterna e indipendente dall'atto del pensiero, «presupposta» ad esso, è il passato per eccellenza, che nella sua irreversibile immutabilità rende impossibile il divenire e la vita dello spirito. «Natura fisica, storia passata e antecedente alla storiografia, idea eterna, trascendente il pensiero che si svolga in atto» sono i vari aspetti del «pensato», cioè della realtà che «precede al pensare» (*Sistema di logica come teoria del conoscere*, parte III, cap. I, par. 8), ossia sono i vari aspetti del passato che nella concezione realistico-intellettualistica stanno prima del pensiero in atto. Il realismo intellettualistico consiste nel «concepire la realtà quale mero oggetto assoluto» (cioè sciolto da ogni dipendenza dallo spirito), e dunque nel concepire «il processo dello spirito come processo che *presuppone* il suo oggetto già realizzato prima che il processo stesso s'inizii» (*Teoria generale*, cit., cap. XVIII, par. 3) – dove questo oggetto «già realizzato *prima*» del divenire dello spirito, questo «reale» che è il «logico *antecedente*» del conoscere (ossia del volere, *ibid.*, par. 8), è appunto il passato che rende impossibile il divenire, peraltro evidente («nulla più evidente di quell'essere che non è, di quel non essere che è», in cui consiste il divenire; *Sistema di logica*, cit., parte I, cap. IV, par. 8).

Il «presupposto del pensiero» – ossia la «realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero», «realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano», che è l'autentico divenire (*Teo-*

ria generale, cit., cap. I, par. 3) –, in quanto pre-supposto, è ciò che è posto *prima* del pensiero, dunque è il *passato* per eccellenza. Gentile mostra esplicitamente che tale pre-supposto è impossibile – e fonda l'idealismo nell'atto stesso in cui esclude ogni immutabile al di là del divenire concreto del pensiero (cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., cap. III, par. 1; *Oltre il linguaggio*, cit., parte II, cap. I). Mostrando questa impossibilità mostra non solo l'impossibilità che il passato si costituisca come realtà indipendente dal pensiero, ma anche (e con una esplicitezza non raggiunta da Nietzsche) che una realtà presupposta al pensiero costituisce il senso fondamentale del passato. Il pensiero (che a sua volta non può essere presupposto alla realtà) ha potenza sulla totalità dell'ente, ossia ha potenza su questo senso fondamentale della totalità del passato.

Inoltre, per Gentile, il passato che si costituisce col passare del presente non va ad alimentare il passato in quanto pre-supposto del pensiero, ma rimane sottoposto al dominio di quest'ultimo, che continuamente lo «ricrea» («La memoria che non rinnova e perciò crea *ex novo*, non ha nulla, assolutamente nulla da ricordare», *Teoria generale*, cit., cap. III, par. 5, perché non esiste quel passato che la memoria dovrebbe limitarsi a trovare e raggiungere senza ricrearlo). Ma, appunto, alla suprema potenza del pensiero che esclude ogni essere esterno e indipendente appartiene quella «ricreazione» del passato che, come si è detto, lascia immutato e sottratto alla potenza del pensiero il «così fu» del passato – sì che, su questo versante, è Nietzsche, e non Gentile, a mostrare il senso autentico della suprema potenza del pensiero, e cioè a mostrare che la potenza suprema è la volontà che vuole l'eterno ritorno di tutte le cose; mentre è Gentile e non Nietzsche a mostrare esplicitamente il senso autentico dell'*attualità* che compete all'«attimo attuale» in cui la volontà di potenza del superuomo si tiene dinanzi manifesta la totalità dell'ente nel suo divenire.

D'altra parte, Gentile mostra che la realtà presupposta al divenire del pensiero è un passato anche quando la concezione realistico-intellettualistica la concepisce in vari modi come divenire; giacché queste forme realisti-

co-naturalistiche del divenire «sono processi di realtà logicamente esauriti, quantunque non ancora del tutto attuati nel tempo. La loro esistenza idealmente è attuata; e le manifestazioni empiriche del loro essere vengono perciò concepite come chiuse dentro limiti già prescritti quasi termini invalicabili» (*ibid.*, par. 3) – quei limiti già prescritti che determinano l'invalicabilità del passato, il suo essersi sottratto alla potenza della volontà e del pensiero. Quel divenire, presupposto al divenire del pensiero, è un immutabile, ossia è un divenire apparente, perché in realtà è il «così fu» irrevocabile («processo di realtà logicamente esaurito», «esistenza idealmente attuata») che solo apparentemente rende possibile un'innovazione del divenire – il «così fu», si ripeta, che Gentile nega come presupposto del pensiero, lasciando peraltro sussistere quell'altro «così fu» che è la configurazione di ciò che è stato e che non viene tolta per il fatto di essere continuamente ricreata, visto che il ricreare il passato è sì un farlo diventare diverso, ma lasciando inalterato e sottratto alla potenza creatrice del pensiero il suo essere stato così come è stato.

3. IL PASSATO COME NULLA E COME CONTENUTO DELLA MEMORIA

Solo volendo l'eterno ritorno di tutte le cose la volontà ottiene la potenza sul passato (e sulla totalità dell'ente), che è totale, cioè non la lascia impotente rispetto ad esso, come invece accade nella concezione idealistica della continua ricreazione del passato. Il passare è diventar niente e il passato è l'essere diventato niente, rimanendo tuttavia nella memoria (agli occhi della volontà che ancora è prigioniera perché ancora non vuole l'eterno ritorno) come ciò che, non potendo più essere diversamente da come è stato, non è più in potere della volontà. Nietzsche mostra che la volontà mantiene il proprio totale potere sul passato non facendolo essere

diversamente da come è stato (come invece ritiene la concezione idealistica della continua ricreazione del passato), ma rivolendolo eternamente così come lo ha voluto – giacché il semplice farlo essere diversamente da come è stato non toglie, come si è detto, il suo essere stato come è stato, non toglie cioè l'impotenza della volontà rispetto a questo essere stato, ma allarga soltanto la dimensione dell'essere stato, aggiungendo, a ciò che è stato, l'esser stato che l'atto del ricreare diventa quando diventa a sua volta un passato. L'autentica potenza totale sul passato non è farlo essere diversamente da come è stato, ma rivolerlo eternamente così come esso è stato, mantenerlo eternamente come voluto.

D'altra parte, anche Nietzsche pensa, come l'intero pensiero dell'Occidente, che il passato, diventato niente quanto alla sua esistenza effettiva, rimanga esistente come immagine, come contenuto della memoria e della rappresentazione. È inevitabile che anche Nietzsche si metta sulla strada senza uscita che è il modo in cui l'Occidente pensa il passato (cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., cap. VI; *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano, 1989, capp. XXXV-XXXVIII). Il passato, per l'Occidente, è la nullità dell'effettiva esistenza passata; ma come contenuto che si manifesta nella memoria e nella rappresentazione non è un che di nullo, ed è questo contenuto non nullo a mostrare ciò che, per la volontà ancora prigioniera, non può più essere diversamente da come è stato. Nietzsche non nega che il contenuto della memoria si rinnovi continuamente, ma sa che per la volontà ancora prigioniera tale rinnovamento lascia definitivamente al di fuori del potere della volontà ciò che, rinnovandosi, rimane il passato imm modificabile ed eterno da cui il rinnovamento si è allontanato. Nel rinnovamento del contenuto della memoria, il vecchio contenuto resta riconfermato nel suo essere stato ciò che è stato, ossia nel suo essere contenuto non ancora smosso e messo in questione dal rinnovamento.

È appunto, ed è anche questo vecchio contenuto della memoria che la volontà del superuomo riesce a mantenere in proprio potere, rivolendolo eternamente. La vo-

lontà del superuomo può rivolare eternamente il passato, perché rivuole, facendola uscire dal nulla, l'esistenza effettiva del contenuto non nullo della memoria – del contenuto non nullo che rimane nell'essere quando l'esistenza effettiva di cui tale contenuto è immagine e rappresentazione è diventata un nulla. L'Occidente che ancora non vede l'inevitabilità dell'eterno ritorno pensa che la volontà non può avere potenza sul passato (che rimane soltanto come contenuto non nullo nella memoria), perché l'esistenza effettiva del passato è diventata un nulla – e pensa che sia diventata un nulla perché la volontà non può più sorreggerla nell'esistenza; Nietzsche mostra che la volontà può essere potente anche sul passato che è diventato nulla, perché è necessario che essa rivoglia eternamente, riportandola al di fuori del nulla in cui è andata, l'esistenza effettiva del passato (che è rappresentato dal contenuto non nullo della memoria).

Il presupposto dell'intero pensiero dell'Occidente – dunque anche del pensiero di Nietzsche – è che la presenza del passato sia il contenuto di una memoria che si è lasciata sfuggire, lasciandola andare nel nulla, l'esistenza effettiva di ciò che passa. Il presupposto che il passato appaia in una «memoria», depotenziato a immagine, rappresentazione, idea, appartiene all'essenza della fede nel divenire.

Un presupposto; perché se ciò che del passato appare non è un niente (ma è il contenuto non nullo di ciò che viene chiamato «memoria»), su quale fondamento si può affermare che ciò che appare del passato è solo un'immagine che rinvia all'annientata esistenza effettiva del passato? Se il nulla a cui il passato è ridotto non può essere qualcosa che appare, su quale fondamento si può affermare che ciò che del passato appare è solo l'immagine di ciò che è diventato nulla? Se del passato appare *solo* ciò che viene chiamato «memoria» o «contenuto della memoria», che fondamento ha l'affermazione che ciò che del passato appare rinvia ad altro – a ciò che è ormai nulla –, e che dunque per questo rinvio è soltanto «immagine», «rappresentazione», «idea»? Su quale fondamento, dunque, si esclude che il passato che appare con-

tinui ad apparire «in carne ed ossa» e non sia il semplice contenuto «ideale» o «soggettivo» della memoria?

Già queste domande portano al di là della fede dominante dell'Occidente – sia in quanto è fede che ancora ignora la necessità di essere affermazione dell'eterno ritorno, sia in quanto è la fede che conosce questa necessità. (Ed è indubbio che nell'eterno ritorno tutte le cose ritornano «in carne ed ossa»; ma la loro carne e le loro ossa non rimangono nell'essere quando diventano un passato, e della loro esistenza effettiva, che si annulla, rimane soltanto un'immagine nella memoria).

Tenendo ferma *in modo improprio* la nullità del passato, si può rivolgere la seguente obiezione alla dottrina dell'eterno ritorno. Intendendo il divenire come un andare nel nulla da parte della totalità dell'essere (intendendo cioè il divenire come quella diminuzione progressiva delle forze che invece è esclusa da Nietzsche), il nulla in cui la totalità dell'essere si porta richiede poi che l'essere non possa più tornar fuori dal nulla, ma vi debba restare definitivamente. L'annullamento *di ogni essere*, infatti, è anche l'annullamento di ogni *essere stato* dell'essere: anche l'essere stato – il «così fu» (il passato) – è un essere, giacché il nulla è nulla, e pertanto non è nemmeno un essere stato: con l'annullamento di ogni essere si annulla anche l'esser stato dell'essere, ossia non è più vero che un mondo è stato, perché anche ogni verità è annullata. Ma con l'annullamento dell'esser stato non si può più nemmeno affermare che la volontà sia impotente rispetto a un passato irrevocabile – e anzi non esiste più nemmeno una volontà che possa essere impotente. In questo modo crolla il fondamento della dottrina dell'eterno ritorno.

Questa obiezione non regge. Essa si fonda sul presupposto che tutto *vada nel nulla*, ossia sul presupposto che il nulla sia il *risultato* del divenire dell'essere. Non pone il nulla come un immediato, ma come un mediato, come risultato, appunto, dell'annullamento della totalità dell'essere. Ma il nulla come risultato del divenire dell'esse-

re non è altro che l'esser stato dell'essere. Il risultato dell'annullamento è appunto l'esser stato dell'essere. Affermando che con l'annullamento della totalità dell'essere anche l'esser stato va nel nulla, l'obiezione viene pertanto a negare il presupposto su cui essa si fonda.

Anche se il pensiero dell'Occidente evita di riconoscerlo, l'annullamento conduce a un nulla che è insieme il non nullo esser stato dell'essere. (Così come l'Occidente evita di riconoscere che il nulla da cui l'essere proviene è insieme la non nulla possibilità dell'essere, la quale deve essere come possibilità, altrimenti – se cioè la possibilità non fosse un essere – dal nulla non potrebbe provenire alcunché). Che il nulla sia insieme la positività dell'esser stato (e della possibilità) è una contraddizione che investe il concetto di annullamento e di provenienza dal nulla – è la stessa contraddizione essenziale del divenire. Ma sia l'obiezione qui sopra considerata, sia Nietzsche e l'intero pensiero dell'Occidente non possono scorgere tale contraddizione.

All'interno della fede nel divenire, però, l'obiezione non riesce a far crollare la dottrina dell'eterno ritorno. Il nulla in cui va il mondo è il-nulla-del-mondo, è il-nulla-della-verità: li contiene, non se ne può liberare (se ne fosse libero, il nulla – ripetiamo – sarebbe un nulla immediato e non il risultato dell'annullamento). Ma se è necessario che il nulla in cui l'essere finisce sia insieme il non nullo esser stato dell'essere (si che con l'annullamento del tutto rimane vero che un mondo è stato), allora il nulla è certamente, come pensa Nietzsche, l'immutabile passato rispetto al quale la volontà è impotente e che dà la direzione al divenire, lo guida e quindi, anticipandolo, lo nega. E per salvare il divenire è necessario negare che il nulla in cui va il passato trattenga in sé e fissi definitivamente in sé il passato; ossia è necessario affermare che il passato ritorna, e eternamente, nell'essere.

Non l'annullamento di tutto, ma *la convinzione* che tutto si annulli anticipa e nega l'evidenza del divenire. È vero che con l'annullamento di tutto anche la volontà si annulla, ma se si afferma che il termine del divenire è il nulla si afferma un immutabile che nega il divenire e la

volontà creatrice attualmente esistenti, ossia nega l'evidenza originaria del divenire. È vero che nell'ipotesi dell'annullamento di tutto l'essere si annulla anche l'evidenza originaria del divenire, ma tale ipotesi, implicando un passato irrevocabile e immutabile, è negazione di questa evidenza, e dunque (all'interno della logica della fede nel divenire) è assurda.

4. LA TECNICA E L'ETERNO RITORNO

Poiché la potenza suprema è la volontà che pensa e vuole l'eterno ritorno di tutte le cose, essa è un *maximum* che non può essere oltrepassato. Tale inoltrepassabilità è essenzialmente connessa all'impossibilità della creazione dal nulla, cioè all'impossibilità che il mondo – ossia la volontà di potenza – abbia «la miracolosa capacità di una *infinita* riconfigurazione delle proprie forme e situazioni» (OFN, VII, III, fr. 36[15]), cioè sia un'infinita produzione di contenuti sempre nuovi.

In relazione al *maximum* della potenza e all'impossibilità di una crescita infinita dei contenuti prodotti dalla volontà va dunque compreso il senso della tesi nietzschiana che la volontà di potenza è essenzialmente il volere «un di più di potenza» (*ein Plus von Macht*, OFN, VIII, III, fr. 14[174]). Poiché la volontà è creazione di una novità che, pur non essendo creata dal nulla, in quanto novità era nulla, la volontà non si acquieta in un certo contenuto, ma lo oltrepassa, ossia vuole sempre altro da ciò che essa aveva voluto (sia pure quell'altro che è la ripetizione del già voluto); e volere ciò che è altro dal già voluto significa volere un aumento della propria capacità di volere, ossia un «di più di potenza».

Fino a che la volontà di potenza non è ancora la volontà del superuomo, il «di più di potenza» è, per un verso, un «di più» *relativamente all'ente* dominato (è cioè un incremento *del contenuto* che la volontà produce e signoreggia), per altro verso è un «di più» *relativamente all'atto*

con cui la volontà vuole l'ente (ossia è un movimento e quindi una crescita dell'atto del volere). Ma quando la volontà di potenza si presenta come volontà del superuomo, cioè come potenza suprema, *maximum* inoltrepassabile della potenza, il «di più di potenza» che la volontà di potenza vuole non può più essere quello che si costituisce nel primo dei due lati qui sopra indicati: appunto perché la volontà di potenza vuole ormai la totalità dell'ente, e non può volere «di più» della totalità dell'ente. Il «di più di potenza» che essa a questo punto può volere può essere soltanto la crescita indefinita dell'atto con cui essa rivuole in eterno la totalità dell'ente e che produce la circolazione senza fine della totalità dell'ente.

Il processo lungo il quale la volontà di potenza vuole la crescita della propria potenza secondo *entrambi* i lati qui sopra indicati culmina oggi nella *tecnica* guidata dalla scienza moderna. La tecnica è destinata a diventare la volontà del superuomo, che vuole l'eterno ritorno di tutte le cose. L'apparato scientifico-tecnologico planetario vuole l'incremento indefinito della propria potenza, ossia della propria capacità di realizzare scopi. Non mira agli scopi tra loro alternativi a cui mirano invece le prospettive «umane», cioè le forme di volontà di potenza – tra le quali, innanzitutto, le forze della tradizione occidentale – che si illudono di servirsi della tecnica. Lo scopo dell'apparato scientifico-tecnologico consiste nel voler aumentare indefinitamente la propria potenza, ossia la propria capacità di realizzare scopi, il proprio dominio sulla totalità dell'ente. Ed è inevitabile che la volontà di potenza della tecnica divenga lo scopo di ogni altra forma di volontà di potenza, giacché ognuna di queste altre forme è interessata al potenziamento indefinito dello strumento con cui essa intende prevalere sulle forme antagoniste; e quindi finisce col subordinare i propri scopi specifici a tale potenziamento, che pertanto, da mezzo, diventa lo scopo supremo dell'umanità (cfr. E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano, 1988; *La filosofia futura*, cit.; *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1993; *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano, 1998).

Proprio perché prevale ancora una interpretazione scientifica e dunque riduttiva della tecnica, la tecnica non ha ancora preso coscienza della propria essenza e delle proprie possibilità: non sa di essere la volontà di potenza che vuole «un di più di potenza» nei due sensi qui sopra indicati e che pertanto diventa lo scopo supremo dell'uomo – lo scopo che consiste nel non voler alcuno scopo specifico e escludente.

Il rovesciamento per cui – nel rapporto tra la tecnica e le forze che intendono servirsene come mezzo – il mezzo diventa scopo e viceversa può essere considerato una «meccanizzazione dell'umanità». Sia nel senso che l'umanità è inserita e usata nel calcolo scientifico-tecnologico (più o meno, ma sempre meno, ridotto alla «meccanica» in senso stretto) che mira all'incremento indefinito della propria potenza; sia nel senso che l'umanità è sì inserita ed usata in tale calcolo, quale però si configura al di fuori dell'interpretazione ingenuamente scientifica e tecnicistica di esso. Tale interpretazione ignora il senso essenziale della genesi del dominio della tecnica su ogni altra forma di volontà di potenza: ignora che tale dominio è la conseguenza della distruzione inevitabile di ogni immutabile e di ogni *epistème*; giacché qualcosa può cessare di essere lo scopo dello strumento tecnico, solo se essa non è più capace di farsi considerare come una verità immutabile dell'*epistème*.

Diventando lo scopo supremo delle forze che intendono servirsi della tecnica, quest'ultima usa e consuma tali forze, che si sono trasformate in mezzi. Cioè usa e consuma l'umanità in modo sempre più adatto al proprio indefinito potenziamento. Questo adattamento crescente allo scopo supremo può essere qualificato come «economico» – dove l'economicità dell'adattamento non può prescindere da, ma nemmeno si riduce a ciò che per la scienza economica in senso moderno è «economico». La meccanizzazione dell'umanità può essere pertanto qualificata come una «amministrazione economica globale della Terra»: dominio (volontà di potenza) che usa nel modo più rispondente allo scopo – cioè al proprio indefinito potenziamento – l'uomo e la Terra.

In un'annotazione dell'autunno 1887, Nietzsche scrive appunto che la «meccanizzazione dell'umanità» (*Machinialisierung der Menschheit*), cioè l'«amministrazione economica globale della Terra» (*Wirtschafts-Gesamtverwaltung der Erde*) «che inevitabilmente ci attende» (*unvermeidlich bevorstehende*), è «un consumo sempre più economico degli uomini e dell'umanità» (*einem immer ökonomischeren Verbrauch von Mensch und Menschheit*, OFN, VIII, II, fr. 10[17]). Nietzsche incomincia qui a rispondere al «grande compito, alla grande questione: in quale modo la Terra deve venire amministrata come un tutto?» (OFN, VII, III, fr. 37[8]). Il modo in cui il superuomo deve dominare la totalità dell'ente è un amministrare la Terra come un tutto. E la meccanizzazione dell'umanità, in cui quest'ultima è consumata in modo sempre più economico è appunto l'amministrazione economica globale della Terra. «Amministrazione economica globale della Terra» è uno dei modi in cui Nietzsche chiama l'apparato scientifico-tecnologico. In esso l'umanità e la Terra sono «consumati», appunto perché sono assunti come mezzi per il potenziamento indefinito della potenza.

Ma fino a che la volontà di potenza della tecnica vuole un incremento tale della propria potenza, che si trovi a dovere e a potere allargare la dimensione *degli enti* dominati (secondo il primo dei due sensi dell'incremento della potenza sopra indicati), l'apparato scientifico-tecnologico è ancora *umano*, è ancora un modo dell'esser uomo, sia pure al culmine delle sue possibilità. Questa forma di volontà di potenza ha sì come scopo l'incremento indefinito della propria potenza e il dominio della totalità dell'ente, ma non potrà mai diventare la *potenza suprema*; ossia è destinata a rimanere una forma subordinata di potenza; e il dominio della totalità dell'ente è a sua volta destinato a rimanere un'aspirazione.

Infatti la potenza suprema è la volontà del superuomo, che non si limita a conoscere l'impossibilità di ogni immutabile e di ogni eterno (la conoscenza cioè sul fondamento della quale la tecnica, da mezzo, può diventare scopo), ma sa anche che il «così fu» del passato è un immutabile la cui esistenza è impossibile, e dunque sa e

vuole l'eterno ritorno di tutte le cose. Se la tecnica è la forma più potente di volontà di potenza che il nostro tempo è in grado di raggiungere, la potenza suprema della tecnica è la volontà che vuole l'eterno ritorno di tutte le cose. Essa è abissalmente lontana non solo dalla tecnica scientificamente interpretata, ma anche dall'essenza e dalle possibilità della tecnica che il nostro tempo non è ancora in grado di scorgere. Come potenza suprema, la tecnica non è più qualcosa di «umano», ma è «oltre l'uomo»: è il superuomo.

L'apparato scientifico-tecnologico è la sintesi di un elemento vivente e di un meccanismo. Tale sintesi è la «meccanizzazione» che si serve e che consuma l'«umanità» (e il meccanismo) che invece vorrebbe servirsi di questa sintesi per realizzare i propri scopi, molteplici e antitetici. Sino a che l'elemento vivente di quella sintesi è *umano*, tale sintesi non è ancora la potenza suprema della volontà. Diventa la potenza suprema, quando l'elemento vivente diviene il *superuomo*, che non si limita a scorgere la necessità della morte di Dio e di ogni «mondo "vero"» (fino a questa visione l'uomo è capace di giungere), ma conosce e vuole l'eterno ritorno di tutte le cose e domina pertanto nel modo supremo la totalità dell'ente.

La forma suprema della tecnica è la volontà dell'eterno ritorno. Essa è il culmine e lo scopo di quell'essenza della tecnica che il nostro tempo non è ancora riuscito a scorgere; ed è il punto di arrivo e lo scopo della situazione (ancora umana nel suo insieme) in cui uno soltanto o alcuni (i «signori della terra») sono il superuomo. Chi, trovandosi in questa situazione, scorge l'essenza del superuomo, deve dire che «lo scopo non è l'«umanità», ma il *superuomo*» (OFN, VII, II, fr. 26[232], corsivo mio). Lo scopo della situazione umana in cui il superuomo ha fatto irruzione come eccezione è la situazione in cui vien meno ogni scopo. Come potenza suprema, la tecnica ha come scopo l'incremento infinito della propria potenza – l'infinito volere «un di più di potenza» –, nel senso che vuole indefinitamente quella assoluta mancanza di scopo che è l'eterno ritorno di tutte le cose. In questa assoluta mancanza di scopo essa è la potenza suprema. Qui

la volontà di potenza è un volere «un di più di potenza», nel senso che vuole la perpetrazione indefinita dell'atto che ormai è giunto a volere e a ottenere – volendo l'eterno ritorno – la totalità delle cose. Dire che lo «scopo» è il superuomo significa che la volontà vuole la volontà che vuole l'eterno ritorno e questo significa da ultimo che l'eterno ritorno è amato: *amor Fati*. Nietzsche nega lo scopo in quanto esso è termine di una libertà separata dalla necessità dell'eterno ritorno; ma l'amore di questa necessità (*amor Fati*) è la libertà in quanto ha come scopo tale necessità. Lo scopo è, in questo senso autentico, la necessità di ciò che è voluto nella libertà che appartiene all'essenza della creatività del volere.

La «vera dottrina», che è conosciuta dal superuomo, mostra che ogni essere immutabile è impossibile e che dunque è impossibile che la volontà rimanga impotente di fronte al passato, sì che è necessario che essa abbia la suprema potenza, cioè la capacità di volere l'eterno ritorno di tutte le cose. Ma è inevitabile che la volontà di potenza che si emancipa dagli immutabili metafisico-morali si costituisca come volontà scientifico-tecnologica. Questa volontà è capace di subordinare a sé ogni altra forma di volontà di potenza; ma possiede questa capacità solo in quanto non rimanga separata dall'essenza della filosofia contemporanea – che mostra alla volontà l'inesistenza di ogni limite immutabile e quindi inoltrepassabile –, e dunque solo in quanto libera le proprie procedure conoscitive dal carattere epistemico-metafisico-morale che essa, alla sua nascita, ha ereditato dalla tradizione filosofica. Il pensiero di Nietzsche mira costantemente a favorire questa liberazione. La liberazione compiuta richiede la volontà dell'eterno ritorno. La negazione di ogni verità definitiva e di ogni immutabile culmina nell'affermazione dell'eterno ritorno di tutte le cose.

È dunque necessario che la potenza suprema del superuomo incorpori in sé la potenza creatrice della tecnica; o che tale potenza sia la forma in cui oggi ha incominciato a incarnarsi la volontà del superuomo (cfr. E. Severino, *La filosofia futura*, cit., cap. XIV, par. 9). Heidegger sostiene che la «mobilitazione totale» di cui par-

la E. Jünger sia appunto la forma attuale della nietzschiana volontà di potenza. E infatti la «mobilitazione totale» è la mobilità di tutte le cose, il divenire di tutto. Ma l'identità di divenire e totalità dell'ente, di cui parla l'uomo contemporaneo, non è ancora la volontà che tutto ritorni eternamente. Proprio perché la potenza creatrice della tecnica conduce alla forma attuale del superuomo, proprio per questo l'essenza compiuta della tecnica (essenzialmente ignota alla cultura del nostro tempo) è la volontà che sa e vuole l'eterno ritorno di tutte le cose. Il progressivo allargarsi e approfondirsi del dominio tecnologico del mondo culmina nel *maximum* inoltrepassabile di potenza in cui la volontà, volendo l'eterno ritorno, domina la totalità dell'ente. (E questo processo è esso stesso un tratto del corso circolare eternamente ritornante).

Heidegger scrive che il pensiero dell'eterno ritorno non è una «mistica fantasiosa» perché «l'essenza della tecnica moderna» è «il ritorno delle stesse cose in costante rotazione» (*Che cosa significa pensare*, cit., lez. X). Ma qui Heidegger pensa alla routine del ciclo economico produttivo (dove l'apparente varietà dei prodotti nasconde la loro sostanziale identità), e qualificando tale routine come «eterno ritorno» delle stesse cose addomestica questo concetto e lo riduce a una metafora. E ne altera il senso (alterando insieme il senso della tecnica), perché egli riconduce la progettazione scientifico-tecnologica alla progettazione metafisica, perdendo così di vista il carattere *non* epistemico, *non* assoluto, *non* metafisico-morale che la prima, a differenza della seconda, possiede. Sì che riconducendo la tecnica all'eterno ritorno riconferma la sua interpretazione dell'eterno ritorno come figura *intenzionalmente* greca e metafisica.

Quando invece diciamo che, nell'essenza del pensiero di Nietzsche, la tecnica è destinata a diventare volontà che vuole l'eterno ritorno di tutte le cose, non intendiamo riferirci a una metafora, e nemmeno addomesticare il carattere paradossale della tesi, ma intendiamo riferirci al principio nietzschiano che la volontà che tutto ritorni eternamente è destinata a dominare e

a distruggere ogni altra forma di volontà, che essendo sempre volontà teologica, cioè evocatrice degli eterni e degli immutabili del «mondo "vero"», è creatrice della propria schiavitù e della propria impotenza e quindi è destinata a soccombere. Oggi non possiamo neppure sospettare quale crescita nel dominio della totalità dell'ente sia destinata alla tecnica (ossia in quale misura la volontà possa potenziare il suo dominio *sul contenuto* della realtà); ma la crescita non può essere indefinita ed è quindi necessario che sfoci nella potenza suprema e inoltrepassabile della volontà, dove la volontà vuole ed ottiene il dominio sulla totalità dell'ente, volendone l'eterno ritorno.

XII
NIETZSCHE E L'ESSENZA DEL NICHILISMO

I. L'ESSENZA DEL NICHILISMO

Inteso come divenir nulla da parte dell'ente e ente da parte del nulla (inteso cioè nel senso conferitogli dal pensiero greco), il divenire implica necessariamente l'impossibilità di ogni ente eterno, e quindi l'impossibilità che il passato sia un ente eterno, di fronte a cui la volontà sia impotente; ossia implica la necessità dell'eterno ritorno di tutte le cose. L'esistenza di un eterno, anticipando ogni innovazione introdotta dal divenire, implicherebbe necessariamente la negazione di quella *differenza* tra l'essere e il nulla che costituisce l'essenza stessa del divenire, ossia di ciò che per l'intero pensiero dell'Occidente è l'evidenza suprema e assolutamente innegabile. Questa differenza costituisce il senso originario, e *mai negato* dal pensiero dell'Occidente, del « principio di non contraddizione », che il pensiero occidentale, soprattutto negli ultimi due secoli, ha tuttavia messo frequentemente in questione o esplicitamente *negato*, venendo così a negare le forme fenomeniche di un'anima che invece è stata considerata da tale pensiero come l'assolutamente innegabile. L'anima del « principio di non contraddizione » è l'anima stessa del divenire; questo principio è, nella sua anima, il principio dell'ente in quanto diveniente. A sua volta il divenire dell'ente è

quella differenza tra essere e nulla che è l'anima stessa del « principio di non contraddizione » – giacché può eserci divenire solo se il non essere ancora e il non essere più (l'essere ancora e l'essere ormai un nulla) differiscono. L'intreccio di queste due anime è la struttura originaria dell'intero pensiero dell'Occidente. Sul fondamento di tale struttura – che è la struttura del divenire – l'affermazione dell'eterno ritorno di tutte le cose è necessaria. « Necessaria », cioè tale che la sua negazione implica la negazione di questa struttura.

Proprio per escludere ogni eterno, il divenire implica l'eterno ritorno – mentre, *all'opposto*, le forme tradizionali dell'eterno ritorno sono introdotte *con l'intento* di determinare la configurazione dell'Essere eterno in cui si pensa che il divenire sia inscritto. Tutte le interpretazioni del pensiero di Nietzsche sono incapaci di scorgere questa diversità essenziale – nella quale consiste la grandezza del pensiero di Nietzsche. *Tuttavia*, come si è andati rilevando, l'eterno ritorno di tutte le cose è un eterno. La negazione più radicale di ogni eterno implica necessariamente l'affermazione dell'eterno. Il divenire implica necessariamente il non divenire, cioè la negazione di se stesso. Questo significa che il divenire è un concetto in se stesso contraddittorio. Implicando l'eterno – essendo, esso, eternità –, è un concetto che implica la negazione di quella differenza tra essere e nulla che costituisce la struttura originaria del pensiero dell'Occidente e che nel suo significato compiuto richiede che qualcosa non sia il proprio altro. La struttura originaria dell'Occidente, la sua suprema evidenza, è negazione di se stessa.

L'eterno ritorno di tutte le cose anticipa e prestabilisce la totalità del futuro. Vanifica il divenire, in modo ancora più radicale dell'eternità di Dio, perché che Dio esista è l'illusione fondamentale del pensiero metafisico; ma che l'eterno ritorno esista è una necessità inderogabile, richiesta dall'essenza stessa del divenire. Zarathustra non può sapere quali eventi lo attendano e come si determinerà la sua volontà creatrice; ma tutti gli eventi e tutti i suoi atti di volontà, che certamente sono liberi, sono quegli stessi che sono stati infinite volte compiuti e lo

saranno infinite altre volte; sì che la sua libertà è anticipata e vanificata *da se stessa*. Non si tratta di rilevare che la libertà è incompatibile con la non libertà dell'eterno ritorno, ma che la libertà è essenzialmente, come tale, non libertà. Non si tratta di liberare il grande concetto moderno di libertà da ciò che la rende impossibile e dunque dalla presunta stravaganza del pensiero dell'eterno ritorno, ma si tratta di comprendere che la libertà stessa è incompatibile *con se stessa*, rende impossibile *se stessa*. La fede nel divenire è infatti la fede stessa nella libertà e nella creatività del volere. Divenire, libertà, creazione, caso *sono*, in se stessi e in quanto tali, rispettivamente, non-divenire, non-libertà, non-creazione, non-caso: appunto perché *sono*, in se stessi e in quanto tali, eterno ritorno di tutte le cose – eterno ritorno del modo in cui il divenire, la libertà, la creazione, il caso esistono. L'esistenza stessa del divenire, della libertà, della creazione, del caso anticipa, in quanto eterno ritorno, il divenire, la libertà, la creazione, il caso; cancella il nulla da cui deve provenire ciò che essi producono; cancella la differenza tra essere e nulla che costituisce la loro essenza. Non c'è divenire senza libertà, creazione, caso, e viceversa. La differenza tra essere e nulla, che costituisce l'essenza del divenire, è la differenza stessa che costituisce l'essenza della libertà, della creazione, del caso. L'eterno ritorno del divenire, della libertà, della creazione, del caso anticipa e annulla il nulla senza di cui non può esistere quella differenza tra essere e nulla dalla quale la loro essenza è costituita; riempie lo spazio vuoto del nulla, entifica il nulla, lo vanifica, vanifica il divenire, la libertà, la creazione, il caso. Ognuno di questi termini appartiene all'essenza degli altri, e ognuno di essi è negazione di se stesso.

Nietzsche porta per la prima volta alla luce l'implicazione necessaria dell'eterno ritorno da parte del divenire, ma una barriera gli impedisce di scorgere la contraddizione abissale, la follia estrema di ciò che anche per lui è invece l'evidenza suprema. La barriera è la stessa radicalità con cui il pensiero di Nietzsche nega ogni eterno: perfino quell'eterno – la cui negazione è essenziale al-

l'affermazione dell'eterno ritorno – che consiste in un'origine e in uno scopo del divenire che siano non qualcosa di positivo, ma il nulla stesso. (Se il divenire avesse un'origine e uno scopo assoluti, fossero pure il nulla, tale origine e scopo sarebbero daccapo degli eterni e degli immutabili, nei quali il senso intero dell'esistenza resterebbe prestabilito e anticipato, e quindi l'esistenza non sarebbe divenire autentico, autentica innovazione. I singoli enti possono essere autentiche innovazioni, possono cioè uscire dal nulla e ritornarvi, solo se la totalità dell'ente, ossia del divenire, non esce dal nulla e non vi ritorna – e l'impossibilità di quegli immutabili che sono l'origine e lo scopo assoluti, unita all'impossibilità di quell'immutabile che è il «così fu» del passato, implica necessariamente l'eterno ritorno).

La radicalità della direzione antimetafisica del pensiero di Nietzsche è la barriera che gli impedisce di scorgere che la necessità dell'eterno ritorno, che scaturisce necessariamente dal caso in quanto tale, ed è il respiro stesso del caso, scalza il terreno stesso da cui essa proviene. La potenza speculativa con cui Nietzsche illumina l'implicazione necessaria tra divenire e eterno ritorno, e la potente originalità di questa illuminazione fanno da barriera allo sguardo che, proprio in forza di ciò che il pensiero di Nietzsche porta alla luce, scorge l'essenziale follia di ciò che viene così reso visibile, senza riconoscerla come tale. La barriera ha però delle fessure attraverso le quali si lascia intravedere l'abisso della follia. Se si deve dire che Nietzsche indietreggia spaventato di fronte al pensiero dell'eterno ritorno, egli indietreggia di fronte a qualcosa di ben più terribile del «peso» che quel pensiero deve costituire per l'«uomo»: indietreggia di fronte al crollo del sistema di riferimento dell'intera civiltà occidentale.

La follia della fede nel divenire non si mostra soltanto nell'implicazione necessaria tra divenire e eterno ritorno. Questa implicazione è una forma esterna, un fenomeno della configurazione originaria della follia. La follia della fede nel divenire appare già da sempre nel puro

sguardo della non follia, che già da sempre si apre al di fuori della follia. Anzi, solamente in questo sguardo (che è l'inconscio più profondo di ogni coscienza, dunque anche della coscienza che l'Occidente ha dell'ente) qualcosa può apparire come follia. In questo sguardo appare la struttura originaria del destino della verità (cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit.; *Destino della necessità*, cit.). All'interno della fede nel divenire, non solo il divenire non può apparire come follia, ma la follia non può nemmeno apparire come vera follia. Dalle fessure di questa fede può filtrare il presentimento della follia, e chi guarda, restando in tale fede, può essere avvolto dal turbamento che lo conduce fin sulla soglia oltre la quale egli, come fedele, perde ogni punto di riferimento e diventa un passato. Solo nello sguardo del destino della verità – secondo il senso della verità che rimane essenzialmente ignoto al pensiero dell'Occidente (e a maggior ragione a quello dell'Oriente) – la follia della fede nel divenire può apparire come ciò che in verità è follia.

A questo punto va cioè riproposto il tratto decisivo del discorso, già richiamato al termine dell'Introduzione. Nietzsche porta alla luce la contraddittorietà intrinseca del divenire, mostrando che il divenire implica necessariamente il non divenire in cui consiste l'eterno ritorno. Ma tale contraddittorietà, stiamo dicendo, è un aspetto *derivato* della contraddittorietà originaria e fondamentale che compete al divenire e che si mostra, al di là della fede in esso, nello sguardo del destino della verità – nello sguardo che quindi vede anche il senso autentico, cioè il destino, della storia dell'Occidente, ma il cui contenuto non può essere mai visto da alcun occhio dell'Occidente. Il destino della verità vede che il divenire, inteso come provenire dal nulla e ritornarvi (e dunque inteso sia come creazione che trasforma un sostrato, sia come creazione che non ha bisogno di tale sostrato), è, al di sotto del suo voler essere *differenza* tra essere e nulla, l'identità dell'essere e del nulla. Il destino della verità vede cioè che l'affermazione dell'esistenza del divenire è affermazione che l'ente in quanto ente è non ente – niente –, e che il niente in quanto niente è ente. La fede nel

divenire è l'essenza autentica del nichilismo (cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit.). Se si vuole indicare in modo conciso, ma appunto per questo ambiguo, il fondamento di tale affermazione (al quale si rivolgono i miei scritti), si può dire che il divenire è identità dell'ente e del niente perché il niente da cui l'ente sorge è l'esser-stato-niente-*da-parte-dell'ente*, ossia è una situazione in cui l'ente è appunto niente; e perché il niente in cui l'ente ritorna è il venire-ad-essere-niente-*da-parte-dell'ente*, ossia è daccapo una situazione in cui l'ente è niente.

Questa identità dell'ente e del niente, nel divenire, è la forma ontologica di quell'identità più generale tra *qualcosa* e il *suo altro*, che si costituisce quando il divenire è inteso come il diventar-altro da parte di qualcosa – e il divenire è così inteso lungo l'intera storia del mortale (cioè non soltanto nella storia dell'Occidente). Il diventar altro ha infatti come risultato l'esser-altro-da-parte-di-qualcosa, ossia ha come risultato l'identità tra il qualcosa (che può costituirsi anche nel suo senso preontologico) e il suo altro (cfr. E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., parte I, cap. I; *Tautótēs*, cit.). La contraddittorietà del senso ontologico è il potenziamento infinito della contraddittorietà generica del divenire come divenir-altro (cfr. *ibid.*).

2. COME È POSSIBILE CHE LA CONTRADDIZIONE DEL DIVENIRE IMPLICHI «NECESSARIAMENTE» IL NON DIVENIRE

Ma se il divenire, quale è pensato dall'Occidente, è un contenuto *in se stesso contraddittorio* – sì che il suo essere è impossibile, e la fede in tale contenuto è un essere in contraddizione, ossia una contraddizione, un contraddirsi (e anzi è la contraddizione che domina l'intera storia dell'Occidente) –, come è possibile che la fede nel divenire implichi *necessariamente* qualcosa di determinato? e, propriamente, implichi necessariamente l'impossibilità di ogni immutabile e di ogni eterno? e *pertanto* impli-

chi necessariamente l'eterno ritorno di tutte le cose? Come è possibile che un contenuto autocontraddittorio implichi necessariamente, cioè incontraddittoriamente, altri contenuti determinati, ossia tali che non si presentano come contraddittori e che pertanto escludono la loro negazione? Da un contenuto autocontraddittorio è derivabile qualsiasi conseguenza; dalla fede in esso è derivabile qualsiasi fede. (Il pensiero logico-filosofico conosce da gran tempo la derivabilità di qualsiasi asserto da un asserto autocontraddittorio).

D'altra parte, se un contenuto autocontraddittorio (l'esser altro da sé da parte di qualcosa – l'essere albero da parte della casa; l'esser niente da parte dell'ente) è ciò il cui essere è impossibile, esso è un impossibile proprio perché è in qualche modo *significante*, ossia è determinatamente e dunque *incontraddittoriamente* *significante*. E il suo esser incontraddittoriamente *significante* è il suo stesso esser *positivamente* *significante*, il suo stare nell'essere. Il positivo significare dell'autocontraddittorio è cioè l'essere sul cui fondamento appare l'impossibilità che l'autocontraddittorio sia. (Nell'essere sta cioè non solo la fede nel contenuto autocontraddittorio, ma anche il positivo significare di tale contenuto; cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. IV). E, come ogni essere, anche l'essere in cui consiste il positivo significare dell'autocontraddittorio è *se stesso*. Implica cioè necessariamente se stesso (secondo il senso che la necessità presenta, al di fuori della fede nel divenire, nel destino della verità). L'essere sé e l'implicar sé compete al positivo significare dell'autocontraddittorio, non all'autocontraddittorio in quanto tale; compete all'autocontraddittorio in quanto *positivamente* *significante*, non all'autocontraddittorio in quanto tale. In quanto l'autocontraddittorio è tale, ossia in quanto esso è l'impossibile, qualcosa che non può essere, esso non è e non implica se stesso, e non è nemmeno un qualcosa e un qualcosa che è impossibile. E affermando che, in quanto è impossibile, l'autocontraddittorio *non* è nemmeno qualcosa che è l'impossibile, e che, in quanto è non essere, esso *non* è nemmeno qualcosa che è non essere, queste affermazioni non sono esse stesse

se delle contraddizioni, perché del non essere in quanto tale è possibile parlare solo in quanto esiste un positivo significare del non essere. E se, una volta *distinto* l'autocontraddittorio – cioè il non essere – dal suo positivo significare, si ritiene che, per il fatto che esso, nel suo esser così distinto, è pur sempre qualcosa che è impossibile e che è non essere, ossia è daccapo un positivo significare, e si ritiene quindi inaccettabile tale distinzione, ciò accade (per l'approfondimento di questo discorso cfr. *loc. cit.*) perché quel distinto non è tenuto fermo in questo suo esser distinto dal suo positivo significare, ma è *isolato* da esso, e in questo suo esser isolato è inevitabile che si ripresenti come il positivo significare dell'impossibile, cioè del non essere, cioè dell'assoluta assenza di significato.

Ma qui si trattava soltanto di rilevare che il problema sopra prospettato – come cioè sia possibile che un contenuto autocontraddittorio implichi necessariamente qualcosa di determinato – deve essere precisato e riformulato, dicendo che il problema non riguarda la possibilità che l'autocontraddittorio *in quanto tale* implichi necessariamente qualcosa di determinato – giacché il non essere (il nulla, l'assoluta assenza di significato) non è e non implica alcunché –; ma riguarda la possibilità che qualcosa di determinato sia necessariamente implicato *dal positivo significare* dell'autocontraddittorio.

E tale problema non è certo risolto rilevando che l'autocontraddittorio (il nulla, l'assolutamente non significante) è positivamente significante. Anzi, il problema è messo in condizione di costituirsi autenticamente e di mostrare la propria autentica portata. Infatti l'autocontraddittorio è se stesso e implica se stesso, in quanto esso è positivamente significante (è un essente), e non in quanto esso è significante come un'autocontraddittorietà (distinzione, questa, che cade tutta all'interno del positivo significare dell'autocontraddittorio e che quindi non coincide con la distinzione, sopra introdotta, tra l'autocontraddittorio in quanto non essere, o assoluta assenza di significato, e l'autocontraddittorio in quanto positivamente significante). Come tale, un contenuto contraddittorio non può implicare incontraddittoria-

mente alcunché – nemmeno se medesimo. E invece abbiamo messo in luce che nel pensiero di Nietzsche quel contenuto autocontraddittorio che è il divenire implica necessariamente, e dunque incontraddittoriamente, l'inesistenza di ogni immutabile, e dunque l'esistenza dell'eterno ritorno, non solo in quanto esso è positivamente significante, ma anche in quanto esso è in quel certo modo significante, ossia è significante come divenire, ossia è significante, appunto, come quell'autocontraddittorietà che compete al divenire in quanto tale – sebbene la contraddittorietà del divenire non giunga e non possa giungere a manifestarsi all'interno del pensiero di Nietzsche e dell'intero pensiero dell'Occidente.

Un contenuto autocontraddittorio può implicare necessariamente, e dunque incontraddittoriamente, un cert'altro contenuto determinato, che dunque si presenta come incontraddittorio, solo se, innanzitutto, l'autocontraddittorietà di quel contenuto è mascherata, ossia isolata, separata dal contenuto a cui essa compete. Il divenire, quindi, può implicare necessariamente-incontraddittoriamente l'inesistenza di ogni immutabile e l'esistenza dell'eterno ritorno, solo se, innanzitutto, il divenire non appare nella sua autocontraddittorietà, cioè solo se quest'ultima viene isolata, separata da esso. Nella fede nel divenire questo isolamento si presenta nella sua forma più radicale, perché il divenire, lungi dal presentarsi come il fondamentale e dominante contenuto autocontraddittorio dell'Occidente – come la follia essenziale dell'Occidente –, si presenta all'opposto come la suprema e supremamente innegabile evidenza, come la struttura originaria della verità.

Ma un contenuto autocontraddittorio – qual è il divenire – può implicare necessariamente un cert'altro contenuto determinato – qual è l'inesistenza di ogni immutabile e l'esistenza dell'eterno ritorno –, solo se, nel contempo, i due lati che costituiscono l'autocontraddittorietà di tale contenuto sono tenuti isolati e separati l'uno dall'altro. Il divenire è identità dell'ente e del niente

(e tale identità è l'autocontraddittorietà del divenire). Una volta isolato dalla sua autocontraddittorietà, ossia da tale identità, il divenire sta ancora dinanzi come un rapporto tra l'ente e il niente, ma come un rapporto in cui l'ente è separato dal suo esser niente – cioè da quel suo esser niente che è l'esser-stato-un-niente-da-parte-dell'ente, quando l'ente ancora non è; e da quel suo esser niente che è l'esser-ormai-un-niente-da-parte-dell'ente, quando l'ente ormai non è più.

La fede nel divenire ha cioè dinanzi il divenire come quel rapporto tra ente e niente, che è il passaggio dal niente all'ente e dall'ente al niente; ma il niente che è il *terminus a quo* del divenire sta dinanzi come puro niente, cioè soltanto come niente, e non come l'esser (ancora) niente *da parte dell'ente* – cioè come identico all'ente –; e il niente come *terminus ad quem* del divenire sta dinanzi, daccapo, nel suo puro esser niente, cioè sta dinanzi soltanto come niente e non come l'esser (ormai) niente *da parte dell'ente*, cioè nel suo essere identico all'ente. A sua volta, l'ente, in quanto si mantiene (provvisoriamente) al di fuori del niente, è isolato dal suo essere identico al niente, che gli compete per il suo essere stato niente e per il suo essere per essere niente; e isolato dalla propria passata e futura contraddittorietà, alla quale è invece necessariamente unito, vien tenuto fermo nel suo esser soltanto ente, cioè qualcosa che non si è mai lasciato e non si lascerà mai avvolgere dall'assurdo. Tutto questo è possibile perché l'ente e il suo esser niente sono stati separati l'uno dall'altro. La fede nel divenire dice certamente che, quando ancora non è, l'ente è niente: tale fede stabilisce sì una relazione tra l'ente e il suo niente; ma la stabilisce come una relazione accidentale, che giustappone i termini tra i quali si instaura, non ne vede l'inscindibilità e dunque li isola l'uno dall'altro, e pertanto consente di affermare che quando l'ente è niente c'è soltanto il niente, e non qualcosa come l'identità di ente e niente.

Quando il divenire è sottoposto a questo duplice isolamento – isolamento dalla sua autocontraddittorietà e isolamento reciproco dei due lati da cui essa è costituita, cioè l'ente e il niente –, il divenire *si presenta* come un

contenuto incontraddittorio che può implicare (ossia non è contraddittorio che implichi) necessariamente e incontraddittoriamente l'inesistenza di ogni immutabile e l'esistenza dell'eterno ritorno di tutte le cose.

Ma quando tale concetto è sottoposto a quel duplice isolamento può anche implicare (non è contraddittorio che implichi), necessariamente e incontraddittoriamente, la propria negazione (cioè l'eternità che costituisce l'eterno ritorno). Se infatti il divenire, in quanto contenuto della fede fondamentale dell'Occidente, è isolato dalla propria autocontraddittorietà, non per questo esso, anche così isolato, cessa di essere qualcosa di autocontraddittorio: il duplice isolamento dalla sua autocontraddittorietà consente sì che esso abbia l'apparenza di un contenuto incontraddittorio (e che in questa apparenza implichi necessariamente e incontraddittoriamente certi contenuti determinati), ma non può impedire che l'autocontraddittorietà del divenire, che con quell'isolamento la fede nel divenire nasconde a se stessa, riaffiori nel modo in cui il divenire si presenta in quanto isolato dalla propria autocontraddittorietà, e cioè si presenti come esplicitamente connessa al senso che il divenire possiede in quanto isolato da essa.

Il divenire, nel suo essere un che diificante, e di autocontraddittoriamente ificante – il divenire, cioè, quanto a ciò che il linguaggio della logica chiama la sua «intensione» –, è l'unità di una molteplicità di determinazioni (ente, niente, qualcosa, altro, prima, poi, divenire ente da parte del niente, divenire niente da parte dell'ente, essere stato niente da parte dell'ente, essere stato ente da parte del niente, identità dell'ente e del niente, ecc.). Tale unità si presenta come qualcosa di incontraddittorio quando essa, come si è rilevato, viene isolata dalla contraddittorietà che sussiste tra alcune di tali determinazioni, e si presenta nel suo essere l'unità di quelle determinazioni che non appaiono immediatamente come tra loro contraddittorie.

Ma non è impossibile che l'apparire di questa seconda unità (cioè l'apparire del divenire, in quanto quest'ultimo si presenta come qualcosa di incontraddittorio) ven-

ga ad implicare necessariamente e in contraddittoriamente l'apparire delle determinazioni che sono in contraddizione con le determinazioni raccolte in questa seconda unità e che insieme a quest'ultima costituiscono quella prima unità, in cui il divenire propriamente consiste. Diciamo questo non certo nel senso che qualcosa possa implicare necessariamente la propria negazione (questa implicazione è anzi l'impossibile), ma in quest'altro senso.

In quanto autocontraddittorio, il concetto del divenire (come ogni altro concetto autocontraddittorio) non può essere una sintesi necessaria degli elementi tra loro contraddittori che lo costituiscono. È cioè necessario che tale concetto sia una pura sintesi *fattuale*, un puro *fatto*, una sintesi *imposta*, arbitrariamente imposta; è necessario che sia un che di puramente *voluta*, e cioè sia il contenuto di una *fede*, che tuttavia non conosce se stessa come fede e non solo non vede la contraddittorietà del proprio contenuto, ma concepisce come connessione necessaria la sintesi fattuale in cui il proprio contenuto consiste – concepisce come connessione necessaria che il divenire sia un esser stato niente e un ridiventare niente da parte dell'ente. È appunto tale sintesi fattuale ad essere spezzata e mascherata, o nascosta, dal duplice isolamento del divenire dalla propria autocontraddittorietà. Ora, non è impossibile che tale sintesi abbia a uscire dall'occultamento, e abbia a manifestarsi, quando l'unità del molteplice, secondo cui il divenire si presenta allorché esso si presenta come qualcosa di contraddittorio, appare come implicante necessariamente e in contraddittoriamente gli elementi di quella sintesi che erano rimasti nascosti ad opera del loro isolamento e che sono in contraddizione con quell'unità o con gli elementi che formano il molteplice da essa unificato.

In altri termini, tale sintesi è un fatto (l'unione fattuale di elementi incompatibili). L'isolamento lo occulta come autocontraddittorietà e lo lascia apparire come contraddittorietà. Ora, se non può esserci implicazione necessaria tra gli elementi di tale sintesi fattuale che sono tra loro contraddittori, ci può essere invece implicazione necessaria-incontraddittoria tra la sintesi fattuale che appa-

re come in contraddittoria e la sintesi fattuale che è autocontraddittoria: il divenire, che appare come in contraddittorio, a un certo punto può implicare necessariamente-incontraddittoriamente la propria essenza nascosta, la propria nascosta autocontraddittorietà.

È quanto accade con l'accertamento, da parte di Nietzsche, dell'implicazione per cui il divenire appare necessariamente legato all'eterno ritorno.

Non è quanto accade nello sguardo del destino che vede nel divenire l'identità di ente e di niente. Non è quanto accade in tale sguardo, perché quest'ultimo non è il *risultato* del togliimento della fede nel divenire – della fede cioè nella quale il divenire viene isolato dalla propria autocontraddittorietà. Il destino della verità è lo sguardo che, vedendo l'*originaria* opposizione dell'essente e del niente, vede l'*originaria* impossibilità che l'essente esca dal niente e vi ritorni.

Dopo essersi liberata dalla propria contraddizione, nascondendola ai propri occhi – cioè separandola e isolandola da sé –, la fede nel divenire può essere riaffermata da ciò che essa ha tentato di tenere lontano, e presentarsi, secondo quanto accade nella dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno, come fede nella contraddizione, cioè come fede nell'appartenenza del non divenire all'essenza del divenire. Certo, Nietzsche non riconosce il baratro della contraddizione che il suo stesso pensiero ha portato alla luce – l'abisso della follia della fede nel divenire. Ma sono le barriere di cui sopra abbiamo parlato a impedirgli il riconoscimento di ciò che ormai sta dinanzi ai suoi occhi e che scuote e fa crollare fino alle fondamenta l'orizzonte in cui si muove il suo intero modo di sentire e il modo di sentire di tutta la civiltà occidentale.

Il pensiero matematico afferma che, all'interno di un sistema assiomatico formalizzato di una certa potenza, la proposizione che enuncia la non contraddittorietà del sistema stesso è indecidibile (Gödel). Ciò significa che lo sviluppo di tale sistema può condurre a una contraddizione. Ma ciò significa anche che l'unità del molteplice

che è costituito dagli assiomi e dai postulati che stanno alla base di tale sistema può contenere una o più contraddizioni (gli assiomi e i postulati possono essere in contraddizione tra loro o in se stessi). Fino a che lo sviluppo del sistema non incontra una contraddizione, l'unità di quel molteplice si presenta come qualcosa di in contraddittorio.

Ma se l'unità degli assiomi e dei postulati di tale sistema contiene una contraddizione, allora anche per i sistemi assiomatici formalizzati di questo tipo si presenta il problema di come sia possibile che da un contenuto autocontraddittorio (cioè da quell'unità di un certo molteplice) sia derivabile, in modo necessario-incontraddittorio (date le regole di trasformazione del sistema), un insieme di teoremi che si presentano come determinazioni in contraddittorie; e di come sia possibile che, quando l'autocontraddittorietà del sistema avesse a manifestarsi, essa sia necessariamente-incontraddittoriamente implicata da una sequenza di teoremi che si presentano come determinazioni in contraddittorie.

Questo duplice problema va risolto nel modo in cui esso è stato risolto a proposito di quell'unità di una certa molteplicità di determinazioni che è il divenire. Quando l'autocontraddittorietà del sistema assiomatico non si è ancora manifestata (e ogni sistema di questo tipo può includerla), l'unità degli assiomi e dei postulati del sistema è qualcosa di contraddittorio che può presentarsi come qualcosa di in contraddittorio solo perché, da un lato, essa è stata isolata dalla propria autocontraddittorietà, e perché, dall'altro, negli assiomi e nei postulati unificati da tale unità le determinazioni tra loro contraddittorie sono state separate o isolate le une dalle altre, sì che gli assiomi e i postulati del sistema, pur essendo tra loro contraddittori, in quanto sottoposti all'isolamento nel senso indicato, non mostrano di esserlo. Solo a condizione di questo isolamento, che le fa apparire come in contraddittorie, le proposizioni che stanno alla base di un sistema di questo tipo possono essere delle contraddizioni che implicano necessariamente e incontraddittoriamente

te altre proposizioni che si presentano a loro volta come in contraddittorie.

Inoltre, le proposizioni derivate del sistema assiomatico possono presentarsi come in contraddittorie e ciononostante possono implicare necessariamente e incontraddittoriamente proposizioni autocontraddittorie (come accade quando lo sviluppo deduttivo del sistema incontra una contraddizione), solo perché – come si è indicato sopra a proposito del concetto di divenire – la contraddizione che, occultata, sta alla base del sistema è certo una pura sintesi *di fatto*, una sintesi puramente *voluta* (che dunque non può unificare con necessità gli elementi di cui è sintesi), che però può essere implicata necessariamente e incontraddittoriamente dai teoremi del sistema, perché questi teoremi *sono quella sintesi stessa* (forme diverse di tale sintesi), isolata dalla propria autocontraddittorietà e manifestantesi come un che di in contraddittorio; sì che non è contraddittorio che la sintesi nella forma apparente dell'incontraddittorietà implichi necessariamente e incontraddittoriamente se stessa nella forma non apparente dell'autocontraddittorietà. Analogamente, non è contraddittorio che il divenire delle cose, in quanto si costituisce nella forma apparente dell'incontraddittorietà, implichi se stesso in quanto si costituisce nella forma non apparente della propria autocontraddittorietà, cioè implichi il non divenire delle cose, il loro eterno ritorno: implichi il proprio esser legato alla negazione di se stesso: implichi se stesso nel proprio essere realmente un che di autocontraddittorio.

3. NIETZSCHE, LEOPARDI, IL DESTINO DELLA VERITÀ

Che il divenire implichi con necessità l'identità dell'ente e del niente, e che pertanto l'esistenza del divenire sia impossibile, può apparire nello sguardo del destino della verità proprio perché in tale sguardo il divenire non è isolato dalla propria autocontraddittorietà, ossia da

quell'identità, e proprio perché l'ente e il niente che nel divenire son posti come identici non sono separati l'uno dall'altro. D'altra parte, il divenire che nello sguardo non isolante del destino mostra di implicare con necessità l'identità dell'ente e del niente è il divenire quale si configura all'interno dell'isolamento che lo separa dalla sua autocontraddittorietà e lo vede come la suprema evidenza. Ma che il divenire implichi con necessità l'inesistenza di ogni immutabile può apparire nello sguardo dell'ultimo Occidente proprio perché il divenire è isolato dalla propria autocontraddittorietà nel duplice senso sopra indicato e or ora richiamato. Questa seconda necessità si costituisce all'interno della follia dell'Occidente e pertanto ha un senso diverso dalla necessità che compete al destino della verità. È la necessità che si sviluppa sulla base della struttura originaria dell'Occidente – sulla base della struttura originaria della follia essenziale che domina l'Occidente e ormai l'intero Pianeta.

Quando mostra la necessità di affermare l'eterno ritorno – e cioè mostra che il divenire delle cose implica il non divenire delle cose –, il pensiero di Nietzsche *non* squarcia la volta della follia essenziale, *non* si solleva nel puro etere del destino della verità. Nell'antinomia dove il divenire è non divenire *affiora* certamente la follia essenziale, cioè la fede che, essendo fede nel divenire, è fede nell'identità dell'ente e del niente (pur non sapendo di esserlo); ma Nietzsche rimane un pensatore dell'Occidente perché non abbandona mai la fede che il divenire sia l'evidenza suprema; e questa fede è l'anima della barriera che gli impedisce di riconoscere che l'implicazione dell'eterno ritorno da parte del divenire è la stessa implicazione del non divenire da parte del divenire, ossia è l'autocontraddittorietà del divenire. Nell'implicazione necessaria, da parte del divenire, dell'inesistenza di ogni immutabile, tale inesistenza appare come un che di in contraddittorio, e anzi come un che di necessariamente implicato, perché ad esso si propaga l'isolamento a cui è sottoposto l'implicante – l'isolamento dalla propria autocontraddittorietà. Il processo nel quale viene alla luce che il divenire delle cose, implicando l'eterno ritorno,

implica il loro non divenire, toglie l'isolamento che consente *a questa* contraddizione di presentarsi come qualcosa di non contraddittorio, ma non toglie l'isolamento che nasconde la contraddizione originaria, ossia il contenuto essenziale della follia dell'Occidente: non toglie l'isolamento che separa – nel concetto del divenire, ossia nell'identità dell'ente e del niente – l'ente dal niente.

Tuttavia la follia essenziale dell'Occidente *affiora* nella contraddizione dove il divenire implica il non divenire delle cose. Si fa incontro agli occhi dell'Occidente e non viene riconosciuta. Non può essere riconosciuta, perché la follia non può sapere di essere follia. Nella contraddizione del divenire, portata alla luce e non riconosciuta da Nietzsche, affiora, ma ancora più profondamente non riconosciuta, la contraddizione abissale in cui consiste la follia essenziale dell'Occidente. Affiora, perché la contraddizione del divenire portata alla luce da Nietzsche non è apparente, ma appartiene all'essenza del divenire, alla quale innanzitutto compete di essere l'identità di ente e di niente. Il tentativo del pensiero contemporaneo di emarginare la dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno può essere considerato come il presentimento del pericolo estremo, il venire a trovarsi cioè in una situazione in cui, da un lato, il divenire è vissuto come l'evidenza suprema, dall'altro è in qualche modo sentito come qualcosa di autocontraddittorio, e dunque di impossibile.

Facendo affiorare la follia essenziale dell'Occidente, Nietzsche, come Leopardi – sia pure in modo diverso –, si spinge fino al limite estremo della coscienza che l'Occidente, rimanendo se stesso, può avere della propria autentica essenza (cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., parte I, cap. III, par. 5; *Cosa arcana e stupenda*, cit., parti IX, XI). Se quel limite fosse oltrepassato l'Occidente apparirebbe a se stesso come l'estrema follia. Ma non sarebbe nemmeno *a se stesso* che esso apparirebbe così, perché la follia può apparire come tale solo all'interno di uno sguardo che sta al di fuori di essa – lo sguardo del destino della verità. Leopardi, e Nietzsche, si portano a ridosso di quel limite, perché scorgono ciò che per l'Occidente è l'assolutamente impensabile, ossia che il dive-

nire dell'essere è contraddizione (autocontraddittorietà, impossibilità). Leopardi afferma in modo esplicito ciò che egli riesce a vedere (pur continuando a considerare l'esistenza del divenire come la suprema evidenza). Nietzsche innalza davanti alla propria visione una barriera per evitare di riconoscere ciò che egli riesce a vedere.

Entrambi rimangono però pensatori dell'Occidente perché per entrambi (come per ogni pensiero dell'Occidente) il divenire, che pure appare come contraddizione e impossibilità, rimane ciononostante l'evidenza e la verità suprema e supremamente innegabile. Il pensiero di entrambi viene cioè a trovarsi nella situazione abissalmente antinomica, per la quale il supremamente evidente è insieme l'impossibile – sì che l'impossibile (ciò che non può esistere) è l'esistenza più garantita e indubitabile. Per questo lato, l'antinomia è più radicale nel pensiero di Leopardi: appunto perché qui non viene eretta la barriera che nel pensiero di Nietzsche impedisce invece di riconoscere esplicitamente che il divenire è autocontraddittorietà e impossibilità.

Il pensiero di Nietzsche *subisce* la contraddizione del divenire – giacché, come si è mostrato, la critica di Nietzsche al principio di non contraddizione è la critica a un principio metafisico-morale che schematizza e vanifica il divenire, cioè vanifica quella opposizione di essere e nulla che appartiene all'essenza originaria e metafisicamente non compromessa di tale principio. Non perché intende negare tale essenza, ma proprio perché intende *salvare* il divenire – cioè l'essenza originaria di tale principio –, il pensiero di Nietzsche si porta così avanti da esser costretto a scorgere che il divenire delle cose è il loro non divenire. Proprio perché intende salvare il divenire – e salvarlo dalla contraddizione – il pensiero di Nietzsche *subisce* la contraddizione del divenire – sia pure evitando di riconoscere ciò che esso è costretto a subire.

È il pensiero di Leopardi – non quello di Nietzsche – che, alla fine del suo percorso, giunge a negare l'essenza originaria del principio di non contraddizione, ossia la differenza, nel divenire, tra essere e nulla. La nega perché – essendo innanzitutto il pensiero di Leopardi a scor-

gere l'inevitabilità e la necessità della distruzione di ogni immutabile, e quindi la necessità che la dimensione dell'essere coincida con quella del divenire – su questo fondamento tale pensiero giunge a scorgere che nel divenire, cioè nel supremamente evidente, l'ente in quanto ente è il principio della propria distruzione, ossia è il principio in base al quale esso diventa l'altro da sé – diventa un nulla. L'essere in quanto essere è il principio del proprio non essere, perché non è solo l'uomo a sopprimere se stesso, col suicidio, ma l'essere in quanto essere, la totalità dell'essere, in quanto diveniente, è suicida – e del suicidio dell'essere va detto quanto dice Eleandro dell'infelicità di tutti i viventi (*Dialogo di Timandro e Eleandro*): che «nessuna cosa» è «più manifesta e palpabile». Questa suprema evidenza dell'esistenza dell'autocontraddittorietà dell'essere in quanto essere è, nel pensiero di Nietzsche, la suprema evidenza della necessità che il principio di non contraddizione sia «assolutamente falso».

Il pensiero di Nietzsche evita di riconoscere che il divenire è qualcosa di autocontraddittorio; ma anche l'autocontraddittorietà del divenire portata alla luce da tale pensiero è *autentica*. Questa autenticità significa che nello sguardo del destino della verità appare che il divenire, in quanto pensato dall'Occidente – e dunque in quanto sottoposto all'isolamento che nasconde la contraddizione per la quale il divenire è non divenire –, implica necessariamente l'inesistenza di ogni eterno e dunque implica necessariamente l'eterno ritorno di tutte le cose. La necessità dell'implicazione portata alla luce dal pensiero di Nietzsche è cioè presente nello sguardo del destino della verità, perché in tale sguardo appare, insieme alla verità, anche la «terra» (cfr., in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., «La terra e l'essenza dell'uomo»), e anche l'interpretazione che porta alla luce qualcosa come «storia dell'Occidente» e dunque qualcosa come «pensiero di Nietzsche» o «pensiero di Leopardi». Questo, anche se la necessità dell'implicazione dell'eterno ritorno da parte del divenire, portata alla luce dal pensiero di Nietzsche, è ciò la cui negazione implica la negazione della struttura originaria della follia dell'Occidente, mentre la

necessità di tale implicazione, in quanto appare nel destino della verità, è ciò la cui negazione implica la negazione della struttura originaria del destino della verità.

L'essenziale passo innanzi di Nietzsche rispetto a Leopardi è la dottrina dell'eterno ritorno. È vero che per Leopardi «la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione» (*Dialogo della Natura e di un Islandese*), ma Leopardi stesso rileva che questo è un concetto accettato da «tutti i filosofi» (*loc. cit.*), giacché esso è sostanzialmente il concetto stesso di divenire, ossia non è quella determinazione specifica del divenire, in cui consiste l'eterno ritorno. Leopardi si arresta al nulla come scopo e termine assoluto di tutte le cose, e dunque come Senso immutabile che prestabilisce, anticipa e vanifica l'innovazione del divenire, ossia vanifica il nulla stesso da cui le singole cose provengono e in cui ritornano. Il nulla (assoluto), come origine e termine del tutto – cioè come risvolto di Dio –, annulla il nulla che costituisce il divenire reale che si manifesta nell'esperienza. L'eterno ritorno salva l'evidenza e l'esistenza del divenire, escludendo il nulla assoluto e teologico (che pertanto, proprio perché assoluto, non è quel nulla «teologico» della mistica e delle diverse forme di neoplatonismo, che possiede più ricchezza e positività dell'«essere»).

In relazione al nulla assoluto, «in mezzo» al quale l'essere si trova (*Zibaldone*, cit., 85), il «genio» vede, per Leopardi, l'impotenza di ogni rimedio e l'impossibilità di ogni salvezza. Anche la tecnica è impotente di fronte al nulla assoluto. Per questo Leopardi può pensare che dopo il fallimento della potenza della tecnica rimanga, a fronteggiare ancora per un poco l'irruzione del nulla, la potenza del canto del «genio», nella situazione dove «l'anima riceve vita (se non altro passeggera) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria» (*ibid.*, 261) – questa forza essendo appunto la potenza del canto del «genio» (E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit.; *Cosa arcana e stupenda*, cit.).

Ma il superuomo è il genio che vince il nulla assoluto della morte proprio perché conosce l'assoluta precarietà, incertezza e destinazione al nulla di tutte le cose e

di se stesso. Gioisce non per la potenza del canto che mostra la vittoria del nulla, ma perché la suprema vittoria *del* nulla – cioè del divenire – è la vittoria *sul* nulla da cui le cose provengono e in cui ritornano. Tale vittoria, in cui consiste l'eterno ritorno di tutte le cose, è fondata sulla coscienza dell'illusorietà del nulla in quanto origine assoluta e termine assoluto del tutto. Il superuomo non ha bisogno di gioire della potenza del canto, perché gioisce della propria eternità, del proprio eterno far ritorno nell'essere, insieme a tutte le cose. Ma gioisce stando sull'abisso di un'eternità essenzialmente implicata dalla non eternità, ossia che ha ed è in se stessa la propria negazione. La gioia del superuomo è la maschera inevitabilmente indossata dall'angoscia a cui l'Occidente è destinato. Al di là della follia del divenire e cioè dell'eternità dell'Occidente, la *Gioia* del destino della verità non maschera alcuna angoscia.