

## C. Gentili, Nietzsche, Bologna, Il Mulino, 2001

12) Heidegger è il maggiore degli interpreti di Nietzsche

63) Il torto di Aristotele sta, per Nietzsche, nell'aver cercato un effetto della tragedia al di fuori della tragedia stessa, ossi al di fuori della dimensione puramente estetica.

75-77) Nelle conferenze del 1870 la degenerazione appare come un destino al quale Euripide finisce col soggiacere nel tentativo di sottrarre la tragedia al suo decadimento. Non Euripide soltanto ma anche Sofocle e lo stesso Eschilo sono parte di questo destino (*Socrate e la tragedia*). Questa consapevolezza si origina dalla constatazione della spaccatura prodottasi tra la tragedia e il suo pubblico. Ad Euripide Nietzsche riconosce implicitamente [implicitamente nel senso che ha evidenziato l'opposto?] il merito di aver colto lo smarrimento del carattere originario e profondo della tragedia: la sua natura di *dramma musicale*, nel quale la musica aveva prevalenza sulla parola e l'azione. Ne *Il dramma musicale greco* appaiono già fissati i caratteri originari della tragedia precedenti lo sviluppo eschileo-sofocleo: essa non si curava "dell'agire – il *drama* – bensì del patire, il *pathos*"; nella sua origine la tragedia non era "se non una lirica obiettiva, un canto che si levava da uno stato di determinati esseri mitologici, i quali si presentavano nei loro costumi". Proprio questo carattere è ciò che lo spettatore dell'epoca euripidea non è più in grado di cogliere. Da qui nasce il tentativo di Euripide di sanare questa frattura, traendo dalla "incongruenza tra l'intenzione poetica e l'effetto" l'esigenza di una ritraduzione in chiave razionale della struttura della tragedia, secondo la legge "tutto dev'esser razionale affinché tutto possa venir compreso". Il mito, i caratteri, la struttura drammaturgica, la musica e il linguaggio stesso debbono pertanto essere tradotti nella nuova *estetica socratica* di Euripide.

78) Socrate rappresenta l'unilateralizzazione di un elemento caratteristico della cultura ellenica: la "misura", il *métron*. Considerata unitamente all'elemento antagonista sul quale si esercita, essa costituisce la specifica natura greca; considerata come isolata e assoluta si rovescia nel non-ellenico. Socrate rappresenta quest'ultimo caso: in lui "ha preso corpo uno degli aspetti della grecità, ossia quella *chiarezza apollinea*, senza alcuna mescolanza estranea"; egli annuncia, come "araldo", quello sviluppo della scienza "che doveva del pari nascere in Grecia"; ma scienza e arte sono opposti inconciliabili, e Socrate denuncia nel suo aspetto la propria estraneità alla natura ellenica: è significativo che egli "fosse il primo grande Greco a essere brutto". Nella *Nascita della tragedia* Nietzsche revocherà questo avvicinamento di Socrate all'apollineo, ma terrà ferma tuttavia la designazione di Socrate come principio: Socrate è, più propriamente, il "socratismo" o "il socratico". Quel che si manifesta nell'opera di Euripide non è più il contrasto tra dionisiaco e apollineo, ma un "nuovo contrasto": "il dionisiaco e il socratico", e la tragedia muore a causa di esso.

Se il socratismo è l'unilateralizzazione di un aspetto che è, in sé, già presente nella natura greca, esso si presenta indipendentemente dalla figura storica di Socrate. Non suona più paradossale, a questo punto, che l'ambito in cui questo principio si manifesta sia la tragedia stessa; e ciò in quanto in essa, a un dato punto del suo sviluppo, l'aspetto originariamente lirico e musicale (il *pathos*) viene sostituito dall'azione (il *drama*) e dal dialogo. Il che avviene "dopo l'intervento di una coppia di attori, cioè relativamente tardi". Stando alla notizia di Aristotele, colui che introduce il secondo attore è Eschilo. Pur se Nietzsche non ne fa il nome, è una deduzione ovvia che il processo di decadimento e morte della tragedia inizino proprio con lui.

82) L'ottimismo della dialettica dissolve il fondamento metafisico della colpa e del dolore; distrugge quel pessimismo in cui all'epoca, ancora d'accordo con Schopenhauer, Nietzsche coglie il significato della tragedia. In quelle che giudica le tre massime fondamentali dell'ottimismo

socratico – “La virtù è il sapere; si pecca solo per ignoranza; il virtuoso è felice” –Nietzsche individua le ragioni della morte della tragedia.

84) Nell’ottimismo socratico, che ha debellato il pessimismo del Satiro, Nietzsche vede la vittoria di una “idea illusoria” che accomuna immediatamente Socrate al senso della scienza moderna. Perché questo è, indubbiamente, per lui, il significato di Socrate e del socratismo: l’inaugurarsi di una stagione dello spirito che ha il suo esito ultimo nella moderna supremazia della scienza. Quel che viene al mondo “per la prima volta nella persona di Socrate” è “quell’incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell’essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di *correggere* l’essere”. È questa la “sublime illusione metafisica” che la scienza possiede come un “istinto”.

Se la scienza è un’ “illusione metafisica”, e per di più sublime, essa condivide perlomeno questa natura con l’arte. Il suo scopo è pur sempre “di far apparire l’esistenza comprensibile e pertanto giustificata”. Nel nome di questo ideale Socrate seppe non solo vivere ma, ciò che più conta, morire. L’insegnamento che si può trarre dall’immagine del “Socrate morente” sta nel mostrare che l’uomo possa essere sottratto “dal sapere e dai ragionamenti alla paura della morte”. Ma qui la scienza tocca anche il suo limite inevitabile: per assolvere interamente il suo compito essa deve nuovamente convertirsi in arte e fare nuovo ricorso al mito: “Quando le ragioni non bastano, deve servire in definitiva anche il *mito*, che io ho or ora designato addirittura come conseguenza necessaria, anzi come fine della scienza”.

89) L’affermazione schopenhaueriana (ribadita da Wagner nello scritto su *Beethoven*) della musica come “metafisica” e “cosa in sé” “rispetto a ogni apparenza” è per Nietzsche la concezione “più importante di tutta l’estetica” e, ancor più, il fondamento di un’estetica nuova non più basata sul criterio di bellezza.

90) Poiché il dionisiaco in sé non è altro che dissolvimento, nessuna arte, neppure la musica, può avere in esso il suo esclusivo principio. Il ruolo del dionisiaco è quello di uno stimolante; l’eccitazione che nasce è destinata a scaricarsi in immagini che funzionano come un argine a difesa contro la sua stessa forza dissolvente. “La musica si scarica in immagini”. In questo mondo visibile intermedio Nietzsche include la stessa definizione schopenhaueriana della musica come volontà. Se fosse in effetti volontà in sé, essa sarebbe nello stesso momento inesprimibile, e quindi “da bandire dalla sfera dell’arte”. La musica, pertanto, non è nella sua essenza volontà, ma “essa appare come volontà”. Il ribadito ruolo dell’apparenza e dell’immagine – ossia dell’apollineo – agisce come un’essenziale correzione della posizione schopenhaueriana.

91) L’uomo greco è il modello rispetto al quale l’uomo della modernità è definibile come controimmagine. Malgrado le correzioni, Schopenhauer e Wagner rappresentano la linea di continuità con l’antico che deve rinascere. La musica è il terreno sul quale questa rinascita deve germogliare. I di oscuri del nuovo spirito tedesco si ergono in simmetrica contrapposizione con coloro che si presentano come i promotori della *décadence*: Euripide e Socrate. Questa contrapposizione è la stessa che oppone *pathos* e dramma, *muscia* e *logos*. La battaglia che Nietzsche, armato della sua revisione della grecità, si avvia ora a combattere è quella che lo vede opposto, nel nome di Wagner, alla modernità. Quella modernità che, nel segno di una continuità con l’ottimismo socratico, egli riassume nel concetto di *alessandrinismo* - che trova il suo ideale nell’*uomo teoretico*, dotato di grandissime forze conoscitive e lavoratore al servizio della scienza, di cui Socrate è il prototipo e capostipite.

93) La nascita del genio, caratteristica fondamentale della cultura greca, non è più possibile nella cultura moderna; compito della critica (che Nietzsche identifica immediatamente con la filosofia) è ripristinare quelle condizioni attraverso il ristabilimento di uno stato naturale concepito secondo i criteri prospettati nella *Nascita della tragedia*.

117-120) Nella II inattuale tutte le nostre *misurazioni* del mondo non sono che valutazioni a partire dalla “prigione” in cui ci rinserrano i nostri sensi. Così è per la valutazione della nostra vita come per quella della vita delle altre creature: “Tutte queste cose altro non sono che errori in sé!” il riconducimento della conoscenza al concetto di orizzonte evolve, nell’ultimo Nietzsche, nell’idea di “prospettivismo”. La distinzione tra verità ed errore svanisce nella considerazione che ogni valutazione corrisponde al bisogno vitale che ogni organismo percepisce a partire dal proprio orizzonte. Questa considerazione tuttavia non riguarda esclusivamente né il mondo umano né il mondo vivente. Anche la presunta realtà del mondo fisico viene ridotta ad una valutazione prospettica. Anche l’atomo postulato dai fisici come realtà ultima “è ricavato dalla logica del prospettivismo della conoscenza ed è pertanto esso stesso una finzione soggettiva” (fr. 1888). Ogni modo dell’essere possiede una sua *specificità* ossia una capacità di “agire e reagire determinatamente così e così”; specificità che si manifesta nel suo essere prospettico in base al proprio orizzonte. Il prospettivismo è dunque “una forma complessa della specificità”. Questa specificità corrisponde per Nietzsche alla volontà di potenza: “la mia idea è che ogni corpo specifico aspira ad affermare la sua signoria e ad estendere la sua forza su tutto lo spazio (la sua volontà di potenza), respingendo tutto ciò che si oppone al suo espandersi”. Il modo in cui ogni essere, organico e inorganico, afferma il proprio dominio sulla realtà circostante costituisce il modo in cui esso *interpreta* tale realtà: “l’interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente l’interpretare”. Il modo stesso in cui l’organismo si trasforma nel corso di questa attività è un modo dell’interpretazione: “nella formazione di un organo si tratta dell’interpretazione”. Questa interpretazione non corrisponde alla posizione di un soggetto che interpreta ma è il soggetto stesso ad essere posto dall’interpretazione. A interpretare è propriamente la volontà di potenza: non esistono soggetti. In questo senso Nietzsche dice contro il positivismo che non ci sono solo fatti ma solo interpretazioni: dire che tutto è soggettivo Nietzsche non lo dice perché già questa è un’interpretazione. A interpretare il mondo non siamo noi – che non esistiamo in quanto noi – ma i nostri bisogni e i nostri istinti con “i loro pro e contro”; e “ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva”. Ogni istinto è una sete di dominio (volontà di potenza) con la propria prospettiva. Il mondo non ha dietro di sé un senso ma innumerevoli sensi. Quelli di prospettivismo e volontà di potenza sono concetti inscindibilmente connessi. Ne discende l’illegittimità della scienza, in quanto essa fissa l’essere fisico riducendolo entro un’unica prospettiva.

122) La capacità, che fu propria solo dei Greci, di considerare ogni evento, anche il presente, nella sua congiunzione col mito consentì loro di glorificare il presente: di non ridurlo all’elemento transeunte in quanto in esso e per esso il passato rivive costantemente. Passato e presente vengono in questo modo sottratti alla considerazione storica. Il presente viveva per i Greci *sub specie aeterni* e in certo senso come senza tempo. In questo fiume di ciò che è senza tempo si tuffava tanto lo Stato quanto l’arte, per trovarvi riposo dal peso e dalla brama del momento. Il presente veniva così smondanizzato: il contrario di quella decisa mondanizzazione che un popolo conosce quando comincia a concepirsi storicamente. Questo è appunto il segno della modernità: una frivola divinizzazione del presente oppure un ottuso e intontito distacco, tutto *sub specie saeculi*, dell’epoca d’oggi.

128) quel che ha Nietzsche interessa non sono le dottrine filosofiche di Schopenhauer, bensì la sua stessa esistenza. Schopenhauer torna a incarnare un ideale di vita filosofica che l’umanità non ha più conosciuto dai tempi della Grecia.

130) Poiché fa rinascere l’idea di genio, ed educa attraverso il proprio esempio di vita filosofica, a Schopenhauer spetta il riconoscimento di educatore per eccellenza.

132) Il connotato fondamentale del genio è la lotta contro il proprio tempo; il che vuol dire contro la *cultura* del proprio tempo [che non è *Kultur* ma *Zivilization*]. MA nel contesto più storicamente

determinato della III Inattuale ciò vuole anche dire, in collegamento diretto con le precedenti conferenze sulla scuola, contro quelle istituzioni che di quella cultura sono nel contempo il frutto e ciò che le consente di perpetuarsi. Il fine della cultura autentica invece deve essere “la generazione del genio”. Perché esso si realizzi occorre combattere quattro *egoismi*: quello degli “affaristi”, quello dello Stato, quello di “tutti coloro che hanno un motivo per contraffare se stessi”, quello della scienza – la scienza, nel senso di semplice incremento di conoscenza, non è di per sé filosofia, intesa come riflessione del genio.

146) *Il caso Wagner*: “Io sono, tanto quanto Wagner, il figlio di questo tempo, voglio dire un *déca*ndent: solo che io ho compreso ciò, mi sono difeso contro di ciò”.

147) *Il filosofo come medico della cultura* (progetto del '73). I Tedeschi sono un popolo ammalato di metafisica; si è tentato di guarirli attraverso la *physis*, come ha fatto Goethe, o attraverso la musica, come ha fatto Wagner. Ma se proprio si vuole insistere con la filosofia si dovrà dimostrare che essa fu un tempo usata anche dai sani.

152) Le cosmodicee di Esiodo e di Eraclito – derivate dal pensiero agonistico trasferito dai ginnasi e dalle palestre, dalle competizioni artistiche, dalle lotte reciproche fra partiti politici e tra città, alla sfera più universale – non sono fondate su un principio metafisico, ma sulla *polis*. L'attività filosofica dell'uomo greco non è che la proiezione su un piano più universale della sua attività politica. Tale è la strada che il filosofo medico della cultura indica ai Tedeschi del suo tempo: per guarire dalla malattia metafisica occorre fare ritorno alla natura politica del filosofare, in cui ogni posizione unilaterale torna a sommergersi nell'eterno divenire. Questa è la cultura autentica, la buona cultura: la buona Eris di Esodo e la guerra che è padre di tutte le cose di Eraclito.

157) Per Fink con *Umano troppo umano* il pensiero di Nietzsche diventa un'antropologia. Questo interesse antropologico lo lascia tuttavia infinitamente lontano dai presocratici.

158) Proprio nel fatto che Nietzsche semplifica e deforma in modo rozzo, qualche volta insopportabile, il pensiero dei presocratici, sta la forza de *La filosofia nell'epoca tragica*. Quel che conta è che qui Nietzsche parla degli idoli della sua anima, e che in ogni pensatore, che egli descrive, mette un frammento della sua vita. Le figure dei filosofi tragici diventano oggettivazioni di un'immagine ideale che Nietzsche riferisce in primo luogo a se stesso. E da questo processo di oggettivazione, si sviluppa successivamente quella che Fink definisce come attenzione per l'uomo in generale. La considerazione del rapporto tra l'uomo e le proprie oggettivazioni produce un modo di filosofare che è per Fink storico. L'uomo è un prodotto delle circostanze storiche; la storia del costume, della religione ecc., conserva la testimonianza delle forme nelle quali l'uomo si oggettiva in modo diverso a seconda dell'epoca. Per questa ragione il filosofare deve essere analitico e storico e perciò scientifico [genealogico]. Questo modo di intendere, insieme, la storia e la scienza configura un tipo di problema e di ricerca critica generale che differenzia in modo fondamentale l'idea di scienza che Nietzsche ha in mente da ogni modello di scienza positiva.

161) L'idea di smascheramento rimanda a un togliere tutte le maschere, per svelare infine un'identità originaria; ma il genealogista accorto – colui che si prende cura di ascoltare la storia piuttosto che prestar fede alla metafisica – sa bene che la circostanza che dietro ad ogni cosa vi sia sempre “tutt'altra cosa” non svela il segreto essenziale delle cose, bensì il fatto che esse sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee.

211) Quel che caratterizza lo spirito libero non è l'aver “opinioni più giuste”, ma l'essersi staccato dalla tradizione; il che significa che la verità dello spirito libero è una verità che deve essere sempre e di nuovo cercata: in questo senso egli avrà la sua parte di verità o almeno lo spirito di ricerca della verità: egli esige ragioni, gli altri fede.

212) [Umano troppo umano] Man mano che la scienza progredisce, essa getta discredito sulle “fonti di consolazione”: la metafisica, la religione, l'arte; ossia su quelle illusioni che consentono all'uomo di vivere. Occorre allora preservare queste fonti per garantire la scienza stessa, affinché essa –

grandissima fonte di piacere, alla quale gli uomini devono quasi tutta la loro umanità – non si impoverisca. Nietzsche definisce una “cultura superiore” quella in grado di garantire all’uomo un “doppio cervello”, qualcosa come due camere cerebrali, una per sentirci la scienza, un’altra per sentirci la non scienza. Che le due camere stiano l’una accanto all’altra, senza confondersi, rappresenta un’ “esigenza di salute”. La non scienza – la metafisica, la religione, l’arte: tutto ciò che è definibile come illusione – riscalda la freddezza del rigore scientifico: è un rimedio contro gli esiti nichilistici della scienza. D’altro canto la scienza viene riconosciuta come la via che conduce alla verità, e deve pertanto essere salvata dai rischi impliciti nella sua stessa vocazione nichilistica. “Noi dobbiamo mantenere dentro di noi il regno della non verità: questa è la tragedia” (1887).

231) Gaia scienza: a fondamento della conoscenza non sta la distinzione tra apparenza e sostanza: la conoscenza non è che uno strumento di conservazione dell’esistenza.

241) Il cammino che porta all’Übermensch non prevede che l’uomo si impossessi degli attributi divini, ma che si renda pienamente cosciente del processo da cui nasce l’idea di Dio, e del fatto che questo processo gli appartiene interamente. Che Dio sia la premessa della storia dell’uomo si rivela un’ipotesi troppo umana che lascia trasparire la propria origine; e cioè che è l’uomo la premessa di questa premessa.

243) La religione è la prima è cioè indiretta autocoscienza dell’uomo. Per questo essa precede ovunque la filosofia, e il fatto che l’uomo debba porre prima la propria essenza fuori di sé per poi poterla ritrovare dentro di sé è il motivo per cui Feuerbach afferma che la religione è l’essenza infantile dell’umanità. Che la religione in genere – e quella cristiana in specie – non sia che il rapportarsi dell’uomo a se stesso, ossia alla sua essenza, ma che l’uomo intenda innanzitutto questa essenza come se fosse un’essenza altra da lui, determina l’essenza stessa di Dio come essenza dell’uomo, soltanto separata dall’individuale e dal corporeo: in una parola, oggettivata. [L’uomo per capirsi narra la storia di Dio; ma questa è una cattiva storia perché suggestiona, è meglio la storia della filosofia e della scienza].

259) Heidegger, La sentenza di Nietzsche Dio è morto: A partire da Platone il mondo soprasensibile viene inteso come il mondo vero, in opposizione al quale il mondo sensibile rappresenta semplicemente il mondo di qua, del mutamento e dell’apparenza. Se, con Kant, intendiamo il mondo sensibile come il mondo fisico, il mondo soprasensibile diviene il mondo metafisico. Perciò Nietzsche intende la metafisica, ossia l’intera storia del pensiero occidentale, come platonismo; e altresì egli intende la propria posizione come la controcorrente della metafisica e dunque del platonismo. Qui stanno tuttavia le ragioni per cui la filosofia di Nietzsche appartiene ancora integralmente alla metafisica. In quanto semplice controcorrente essa resta ancora conforme alla natura di ciò contro cui si rivolge. Perciò come semplice capovolgimento della metafisica, l’antimetafisica di Nietzsche è un irretimento nella metafisica stessa.

È in effetti Nietzsche stesso a definire la propria filosofia un platonismo rovesciato – in un frammento risalente a prima della *Nascita*. Ciò tuttavia – conformemente alle tematiche che lo occupano in quel periodo – va inteso nel senso della rivalutazione dell’apparenza in relazione all’arte. L’arte, così come le belle immagini degli dei greci, è un’aspirazione al risarcimento nei confronti della vita: compito dell’arte è la creazione di belle forme grazie alle quali risulti possibile vivere. “Quanto più lontano ci si mantiene da ciò che veramente è, tanto più pura, bella e buona è la vita. La vita nell’apparenza come scopo”. Fr. 1886-87: l’artista “non sopporta nessuna realtà, ne distoglie lo sguardo”. Egli “crede che, quanto più si assottigli, si affini e si volatizzi una cosa o un essere umano, tanto più cresca il suo valore; quanto meno reale, tanto più valido. Questo è platonismo”. Ed è soltanto perché esso è stato “ripreso dal cristianesimo” che noi “non ne vediamo più il lato stupefacente”. Ciò che appare legittimo come platonismo [creare convenzioni], non è più legittimo nel platonismo per il popolo: se l’arte è e si sa come menzogna, il cristianesimo spaccia questa menzogna come verità [realtà oggettiva non convenzionale] per erigere su di essa il proprio

sistema di valori. In quanto è nell'arte che il reale viene compiutamente sostituito dall'apparente, ed è nell'arte che l'apparente abbandona ogni pretesa di valere come il reale, è l'arte ad assumersi il compito di indicare il nulla in cui consiste la gerarchia (l'opposizione mondo soprasensibile-mondo sensibile, mondo vero-mondo apparente) su cui poggia la metafisica.

288) [Zarathustra non è Nietzsche] Ecce homo: Zarathustra è l'esatto opposto di un immoralista: è lui che, avendo concepito "nella lotta tra il bene e il male la vera ruota che spinge le cose", ha dato alla morale un fondamento metafisico. Zarathustra è l'inventore stesso della morale. Lo Zarathustra nietzscheano si assume quindi il compito di ritrattare lo Zarathustra persiano: "Zarathustra ha creato questo errore fatale, la morale: di conseguenza egli deve essere anche il primo a riconoscere quell'errore". Ritrattando, Zarathustra porta a compimento quella "verità" che coincide con la realtà stessa, una realtà in cui, come sempre, non c'è nulla da togliere né da tralasciare; è la "veracità" che è l'opposto della "viltà" dell'idealista, "che di fronte alla realtà fugge". "Dire la verità e tirare bene con l'arco, questa è la virtù persiana".

301) L'idea dell'eterno ritorno ha un'origine lontana nello sviluppo del pensiero nietzscheano: essa è nel contempo la naturale evoluzione della sua concezione del tragico – che si compie nel dire sì alla vita – e della sua concezione della storia.

322) Fr. Volontà di potenza: Per sopportare questa realtà l'uomo dev'essere "già per natura un mentitore", e "prima di ogni altra cosa un artista". Metafisica, morale, religione, scienza sono anch'esse creazioni artistiche: "nient'altro che creature della sua [dell'uomo] volontà d'arte, di menzogna, di fuga davanti alla verità, di negazione della verità". La menzogna svela la propria funzione ontologica in quanto modo d'essere della volontà di potenza [che però così coincide collo spirito di sopravvivenza].

330) Dio [la sana credenza nelle convenzioni] è morto a causa del cristianesimo che ha sostituito le sue finzioni alla consapevolezza tragica dell'uomo greco

332) Gesù stesso è l'Anticristo. Recuperare la natura umana di Cristo significa disgelare la natura troppo umana di Dio e avviare la disalienazione dell'uomo. Gesù contrapposto al Cristo apre la strada alla definitiva scristianizzazione dell'umanità.

333) Zarathustra [come Nietzsche] non è l'Übermensch ma colui che lo annuncia.

354) Nietzsche rovescia il rapporto individuo-ambiente ipotizzato da Darwin. Che l'individuo si modifichi per adattarsi all'ambiente presuppone un sua durata e conservazione al di là del suo tempo vitale che necessita l'intervento del concetto di ereditarietà [Dawkins darwiniano col gene come parte immortale di ogni essere vivente]. Ma ciò presuppone delle *causae finales* o comunque delle *causae efficientes*; cioè una concezione ancora pervicacemente teleologica della natura: "Il concetto di causa è solo un mezzo di esprimersi, non di più; un modo di designare". Anche l'individuo, come l'atomo è una nostra costruzione: è esso stesso una "lotta delle parti"; "il suo sviluppo è legato al prevalere, al predominare di singole parti, a un intristire, a uno strumentalizzarsi di altre parti". Nel fr. *Contro il darwinismo* (1887) Nietzsche attacca [kantianamente: rivoluzione copernicana] il fondamento stesso dell'evoluzione di Darwin: questi sopravvaluta fino all'inverosimile l'influsso delle circostanze esterne; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno. Nel processo dell'evoluzione – posto che esso sia ancora pensabile come tale sulle premesse nietzscheane – non si tratta dell'ambiente che sottomette l'organismo mediante l'adattamento ma, al contrario, è l'organismo che sottomette l'ambiente mediante il conflitto della volontà di potenza.

356) Muller-Lauter, Volontà di potenza in Nietzsche (1974): l'affermazione nietzscheana secondo cui "il processo organico presuppone costantemente l'interpretare" potrebbe prestarsi a un fraintendimento: si potrebbe pensare che la volontà di potenza (indipendentemente dal fatto se venga pensata come una volontà di potenza o fraintesa come la volontà di potenza nel senso di un *ens metaphysicum*) sia un soggetto del quale si possa predicare l'interpretazione, che a sua volta

formerebbe il presupposto preliminare dei processi. Non dobbiamo sottostare alla seduzione della grammatica e separare ciò che forma un'unità inscindibile. La soluzione del problema sta nel richiamare la questione del prospettivismo. Se la volontà di potenza interpreta non si deve chiedere: "chi interpreta allora?". L'interpretare stesso, come una delle forme della volontà di potenza, ha esistenza come un effetto (ma non come un essere, bensì come un processo, un divenire). Le volontà di potenza si confrontano come interpretazioni che cambiano continuamente. Ciò chiarisce la tesi del fr. contro il positivismo secondo la quale non esistono fatti ma solo interpretazioni.

Quanto avviene nel mondo organico Nietzsche lo trasferisce al mondo sociale.

357) Occorre sbarazzarsi dei concetti popolari della "necessità" e della "legge", in quanto il primo corrisponde a una falsa necessità, il secondo ad una falsa libertà. In ogni accadimento si tratta soltanto del "grado di resistenza" e del "grado di prepotere"; se noi vogliamo ridurre l'accadere del reale a formule e leggi, ciò corrisponde soltanto alla nostra utilità di calcolo. Ma non portiamo una moralità nel mondo per il fatto di fingerlo ubbidiente. L'introduzione di un punto di vista teleologico nella realtà corrisponde ad una visione morale che non esiste in natura. Il ricorso al termine *quanta* designa il conflitto tra le diverse quantità di volontà di potenza che si apre tra gli organismi e, all'interno di ogni organismo, tra i suoi diversi organi e le sue diverse funzioni; si tratta di quanti di energia la cui essenza consiste nell'esplicare potenza su tutti gli altri quanti di energia.

358) [Quanta (prospettiva) vs. metafisica: contro Heidegger] L'idea dei *quanta* di volontà di potenza distrugge l'idea di una volontà di potenza come principio unico, come *ens metaphysicum* Muller-Lauter: Se ciò che sta in primo piano è la molteplicità come contrapporsi delle forze, allora non regge più neanche l'affermazione di Heidegger secondo la quale la volontà di potenza non sarebbe mai il volere di una singola cosa, una realtà ma piuttosto sempre volontà di essenza [non necessariamente: l'essenza è sempre presente; la volontà di potenza è l'essenza e quindi è sempre presente; Heidegger avrebbe ragione se non che, col suo oblio dell'essere, pensa che si possa perdere anche l'essenza!]. Nietzsche pensa tutti gli enti come quanti di energia organizzati in modo gerarchico [così la società].

359) Non potendo essere pensata come principio e fondamento [metafisico no, ma immanente sì!], la volontà di potenza porta al fallimento quella sistematicità che Nietzsche avrebbe inteso dare alla propria filosofia nell'ultimo periodo della sua riflessione. Concepita come conflitto di forze essa accentua il contrasto con quell'aspetto – l'eterno ritorno dell'uguale – su cui, stando ad alcuni interpreti, poggerrebbe una possibile unità sistematica del pensiero nietzscheano; e che, tuttavia, già si troverebbe a confliggere con la volontà di potenza pensata come principio.

359) Che la filosofia di Nietzsche possa essere pensata come sistema è il tratto comune all'interpretazione nietzscheana degli anni Trenta. È un fatto tuttavia che questa sistematicità viene riconosciuta come imperfetta: vi sarebbe qualcosa di troppo da qualunque punto di vista la si guardi. Se si sceglie la volontà di potenza come dottrina fondamentale, il suo spirito di affermazione contrasta con la circostanza che tutto debba ritornare. Se si sceglie l'eterno ritorno, la volontà di potenza eccede l'*amor fati* sotteso a questo ritornare. Heidegger costituisce un'eccezione: il senso complessivo della filosofia di Nietzsche sta nella conciliazione di essere e divenire, di eterno ritorno e volontà di potenza. Questo senso si riassume nel fr. 617 della Volontà di potenza, nel quale si parla di un carattere dell'essere da imprimere al divenire e si definisce questa la suprema volontà di potenza. Che la filosofia di Nietzsche debba assumere una forma sistematica è una necessità inscritta per Heidegger in quel compimento della metafisica che essa rappresenta; che Nietzsche non riesca, di fatto, a scrivere un'opera sistematica che ha come argomento la volontà di potenza testimonia che questo compimento è stato portato al limite estremo e che dopo di esso è possibile pensare un nuovo inizio. La sistematicità del pensiero nietzscheano viene in ogni caso postulata da Heidegger come premessa del suo dissolvimento, del dissolvimento dell'essenza che essa porta a compimento.

371) Heidegger debitore di Baeumler: la forza non è uno scopo della volontà in quanto essa è la volontà stessa. La volontà vuole soltanto se stessa.

372) Per Jaspers Nietzsche è un pensatore che diventa ciò che è negli altri, nella misura in cui costringe il suo lettore ad una autoeducazione. Se il suo pensiero è caratterizzato da una mancanza di esposizione sistematica, sarà il lettore, nietzscheanamente educato proprio da questa mancanza – un lettore che non si ferma alla positività del dato, che ha compreso come niente ci è dato in modo già definitivo ma solo nella misura in cui siamo noi stessi a conquistarlo – a saper cogliere, al di là di essa, le effettive connessioni, non arbitrarie, del pensiero. Il significato della filosofia di Nietzsche si compie nella sua *Wirkungsgeschichte*, nell'azione dei soggetti che la interpretano.

380) Heidegger: la volontà che si disvela come potenza è la volontà che vuole se stessa; è, nello stesso momento, eterno ritorno dell'uguale.