
La volontà di potenza come volontà di forma: natura e arte in Nietzsche

Eugenio Mazzarella

1. L'estetica di Nietzsche in quanto metafisica: l'essere come «vivere»

Che l'estetica di Nietzsche sia una metafisica, e questo fin dall'inizio del suo proporsi pubblico con *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872), è cosa che per tempo colsero i suoi primi non prevenuti lettori. Nella sostanza fu la strategia di difesa messa già in campo dall'amico Erwin Rohde a fronte dell'attacco furibondo portato al libro, a nome della filologia ufficiale, dal giovanissimo Wilamowitz. Bisognava nel giudizio tener conto che più di un contributo alla filologia o alla storia dell'estetica si trattava di una metafisica dell'arte, le cui intuizioni di fondo stavano ben al di là delle possibilità euristiche del tradizionale armamentario filologico.

Nel magistrale confronto che con l'estetica nietzscheana Martin Heidegger conduce nel *Nietzsche* (1936-1946) alla voce *La volontà di potenza come arte*, quest'estetizzazione nietzscheana della metafisica è mostrata nella pienezza del suo rango ontologico; nella radicalità del suo sottrarre l'arte al ruolo marginale assegnatogli dalla metafisica come statuto delle cose che «potendoci essere o non essere» – secondo il paradigma aristotelico – debbono la loro realtà all'artefice che le produce, consumando il loro destino nel piacere di chi ne fruisce.

Questa *marginalità*, questa tutela da parte dell'arte delle cose al margine, sul *margin*e tra essere e non essere, essendo fondate nella mera «possibilità» di esserci, non è negata come propria dell'arte. Magari a favore di una pretesa sua capacità di cogliere nel sensibile una dimensione non transeunte dell'essere, un mondo eterno delle forme. Piuttosto questa marginalità dell'arte come tutela del regno della possibilità, dell'ambito delle cose che possono esserci o non esserci così come sono, è estesa a tutta la realtà come sua capacità di *mettersi in opera, di farsi opera*. Ciò significa che l'essere di ciò che è, l'essere dell'ente – nel lessico nietzscheano appreso come *volontà di potenza* – è nel suo tratto determinante *arte, volontà di forma che ne è capace*.

Per restare alle categorie giovanili nietzscheane, ciò assegna al *pensiero come vita*, come *forza plastica che si sa e che si vuole*, il compito di do-

versi eternamente, vale a dire sempre e ancora, *giustificare* (*rechtfertigen*) – tenere il campo in quel giudizio di Dio che è l'esistenza. La prima delle opere della *giustizia* essendo, per l'esserci, tenere il campo *iuxta sua propria principia*, mantenersi nell'apertura originaria della manifestazione, nella sua originaria *bellezza*.

Che l'estetica nietzscheana possa produrre tutto questo in sede ontologica, così come gli sarà pienamente riconosciuto da Heidegger nel suddetto trattato, che la sua giovanile «metafisica da artisti» non si esaurisca con *La nascita della tragedia*, ma sia capace di proporsi anche in seguito come cifra d'accesso privilegiato alla sua metafisica della volontà di potenza, è del tutto conseguente, nell'impianto complessivo del pensiero di Nietzsche, se si pone mente ad un fatto. E questo fatto è che non ci sarà bisogno del distacco da Schopenhauer e della consumazione fin negli ultimi dettagli della polemica antiplatonica, del distacco da tutti i falsi profeti, per Nietzsche, di «un mondo dietro il mondo», perché Nietzsche si lasci riconoscere egli stesso come «buono amico delle cose prossime» (per stare al lessico di *Così parlò Zarathustra*).

Da questo punto di vista il *Tentativo di autocritica* preposto quindici anni dopo la prima edizione alla *Nascita* porta fuori strada, piuttosto che aiutare. Perché il rifiuto della metafisica schopenhaueriana lì dichiarato – il rifiuto del suo dualismo metafisico e della sua negazione di rango ontologico autoconsistente al mondo sensibile, in linea con l'abborrita tradizione platonico-cristiana, cui per Nietzsche si sarebbe inchinato alla fine anche un Wagner troppo appagato – svia troppo facilmente dalla constatazione che sul punto fondamentale di quella metafisica – da quale esperienza fondamentale cioè traesse ispirazione – Nietzsche sta già sul terreno specifico della sua ontologia, che egli continuerà a condividere. Acquisire la prospettiva dell'essere come *volontà* significa, di fatto, già andare a prendere il significato fondamentale dell'essere dall'esperienza determinante dell'autoavvertimento della vita. È un'attitudine secondaria se quest'esperienza, acquisita per il tramite dell'arte, cerchi in essa un «quietativo della vita» per cui il dolore della vita deve tacere in una *no-luntas*, come Nietzsche rinfaccia a Schopenhauer, ovvero cerchi di potenziarsi nella pienezza di una volontà autopoietica che in quanto arte è il più potente «stimolante» della vita, lo stimolo della vita a perpetuarsi nella sua «gioia tragica».

In altri termini, in linea con ogni metafisica della volontà, a cominciare dall'abborrita ontologia creaturale della vita del cristianesimo, Nietzsche fin dal primo momento, nell'esperienza della volontà, è posto nell'ambito della definizione del concetto di *essere* come *vita*. Egli parte là dove arriverà consapevolmente alla fine del suo percorso, dal significato dell'essere a noi *i viventi* come il più prossimo: *vivere* appunto. Quel significato nel cui stare solo è possibile allontanarsi poi, al suo interno, da esso

per un sovramondo o un oltremondo dell'essere come qualcosa di diverso, magari di più stabile, se c'è, della vita, il cui significato di labilità Nietzsche estende a tutto l'essere reale, nello scongiuro che il senso dell'essere come *volontà di potenza*, come *impulso all'autoattuazione della vita* la protegga dalla sua stessa labilità. Fin dall'inizio Nietzsche è buon vicino della cosa più prossima *per noi* all'essere, la sua determinazione come vita. Fin dall'inizio per lui «il vivere è la forma di essere a noi più nota»¹, e «l'essere [...] soltanto una generalizzazione del concetto di "vivere" (respirare), "essere animato", "volere, operare", "divenire"»². Fin dall'inizio cioè per lui si impone il fatto che «l'"essere" – non ne abbiamo nessun'altra rappresentazione se non come "vivere"»³. Gli occhi di Nietzsche, che registra nel suo tardo *Nachlass* questi appunti, sono rimasti gli stessi della *Nascita*, di quel «libro temerario» – dove si osava di «vedere la scienza con l'ottica dell'artista e l'arte invece con quella della vita»⁴.

È per questo che «il fenomeno dell'«artista» è ancora quello più trasparente, che si può scrutare più facilmente»⁵ e «il credere nel corpo è più fondamentale del credere nell'anima»⁶; che è «essenziale: muovere dal corpo e utilizzarlo come filo conduttore; esso è il fenomeno molto più ricco che consente una osservazione più chiara; il credere nel corpo è fissato meglio del credere nello spirito»⁷. In sede ontologica una tesi del genere è comprensibile solo se si parte dal presupposto dell'*omogeneità* di conoscente e conosciuto nell'arte, nel fenomeno artistico, fenomeno che siamo innanzi tutto noi, nel nostro *vivere* omologo alla totalità dell'ente inteso ed esperito come «vivere».

È questa tesi che Heidegger opportunamente chiosa nel modo seguente: «Lo stato estetico è un fare e un recepire che noi stessi compiamo. [...] La nostra esistenza ne riceve un riferimento più chiaro all'ente, cioè la visione nella quale l'ente ci si rende visibile. Lo stato estetico è la dimensione trasparente attraverso la quale costantemente vediamo, in modo che qui tutto diventa per noi perscrutabile. L'arte è la forma più trasparente della volontà di potenza»⁸, se ovviamente ci si muove all'ombra dell'esperienza per cui «l'intima essenza dell'essere è volontà di potenza»⁹.

¹ F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1986, vol. VIII, III, p. 52.

² *Ibidem*, vol. VIII, II, p. 29.

³ *Ibidem*, vol. VIII, I, p. 139.

⁴ *Ibidem*, vol. III, I, p. 6.

⁵ *Ibidem*, vol. VIII, I, p. 116.

⁶ *Ibidem*, vol. VIII, I, p. 99.

⁷ *Ibidem*, vol. VII, III, p. 321.

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 144.

⁹ F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VIII, III, p. 50.

2. L'autopoiesi della vita come arte

Nel porsi fin dall'inizio nel più prossimo dei significati dell'essere, nel più «naturale» per noi e a partire da noi, nell'essere come ciò che è «animato», ciò che *vive*, Nietzsche si pone nel pieno del solco della «metafisica dei popoli moderni d'Europa», inaugurata, secondo il Dilthey dell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, dall'esperienza della vita del cristianesimo; per modernità intendendo con l'amico di Dilthey, il conte Yorck, la svolta epocale dalla posizione «oggettiva» della coscienza greca, a quella «soggettiva» della coscienza cristiana – dove l'essere trova nell'*io* come *pienezza della vita che sente, vuole e conosce* la fonte di tutte le sue determinazioni fondamentali, sebbene ancora prese in prestito dalla vita personale di Dio dalla cui rivelazione promana non come «un avvenimento necessario, ma [come] la manifestazione della più totalmente libera, anzi della più personale volontà della Divinità»¹⁰.

Questa «metafisica dei popoli moderni», che comincia con le «storie di Cristo», non è nient'altro che la trascrizione della categoria hegeliana del *romanticismo* non però come spazio di estenuazione del principio dell'*io* nell'«anima bella» e nella sua «geniale ironia», dove per Hegel «il signor Friedrich von Schlegel ha inventato» solo la vuota «concentrazione dell'*Io* in sé, per cui sono rotti tutti i vincoli, e che può vivere solo nella beatitudine dell'autogodimento», bensì come «l'elevazione dello spirito *a sé*, con cui egli acquista in se stesso la sua oggettività, che dovrebbe altrimenti cercare nell'esteriore e nel sensibile dell'esistenza, e con cui si sente e sa in questa unità con sé», come principio della soggettività interna dove

lo spirituale si deve portare a rappresentazione come soggetto che è riempito dell'assolutamente sostanziale e in questo sa e vuole se stesso [...] [e] il sostanziale, il vero, non deve essere concepito come un semplice aldilà dell'umanità né deve essere cancellato l'antropomorfismo della concezione greca, ma l'umano come soggettività reale deve essere fatto principio, con il che soltanto l'antropomorfico è portato a compimento¹¹.

È di questa categoria del romantico come ontologia della vita a base soggettiva che Nietzsche rappresenta il compimento nel senso dell'elisione di ogni suo trascendimento fuori di sé a favore di un autotrascendimento dello spirituale che resta tutto integralmente presso di sé come *corpo*, luogo effettuale dell'autoavvertimento dell'anima.

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bologna, Zanichelli, 1972, 2 voll., vol. II, p. 120.

¹¹ G.F.W. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Torino, Einaudi, 1972, pp. 77-78 e 583.

Non è un caso che *l'organologia del vivente* come fondamentale *prospettività* della volontà – il carattere prospettico della fisiologia della volontà del vivente in quanto *animal interpretante*, che volendosi si sa e sapendosi si vuole, fondamento della sua *autopoiesi* originaria, del suo filarsi da se stesso posto che si trovi assegnato a sé come volontà, come *potenza di essere* in quanto volontà, attuosità della volontà – trascrive a suo modo, nel prospettivismo nietzscheano, l'essenza dell'essere come unità originaria di *perceptio* e *appetitus*, di rappresentazione e volontà del concetto di essere di Leibniz. Quel pensiero che Schelling e Hegel a loro volta erano consapevoli di pensare «interpretando l'essere come volontà»¹². Schelling assumendo nel trattato *Sull'essenza della libertà umana* (1809) che «in ultima istanza non c'è alcun altro essere che il volere, il volere è l'essere originario» e Hegel concependo nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) «l'essenza dell'essere come sapere, ma il sapere come eguale per essenza al volere»¹³.

Per altro è Nietzsche stesso a istituire nella *Volontà di potenza*, come ricorda Heidegger, la genealogia del suo romanticismo:

La filosofia tedesca nel suo insieme – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, per nominare i grandi – è la specie più radicale di *romanticismo* e di nostalgia per la patria che ci sia stato finora: l'aspirare a quanto di meglio ci sia mai stato¹⁴.

Insomma, checché ne pensi il Nietzsche tardo, Schopenhauer non è stato un errore giovanile della sua posizione filosofica complessiva, ma un destino. Solq sul fondamento dell'assunzione della volontà *come esperienza intensificata della vita che si fa e si sa*, come massima *autotrasparenza* della vita, è possibile intendere quella che Heidegger definisce come la seconda tesi di Nietzsche sull'arte, che l'arte cioè debba essere concepita dalla prospettiva dell'artista. Che «il fenomeno dell'artista» cioè è «quello più *trasparente*, che si può *scrutare* più facilmente»¹⁵ e che guardando da qui persino le istituzioni dello spirito oggettivo, per dirla con Hegel, possono essere viste come «opera d'arte», dove essa «appare *senza* artista, per esempio come corpo, come organizzazione (corpo degli ufficiali prussiano, ordine dei gesuiti)», e persino «il mondo come un'opera d'arte che genera se stessa»¹⁶ – che l'arte cioè «secondo il concetto lato di artista, è l'accadere fondamentale di ogni ente; l'ente è, in quanto è, qualcosa che si crea, qualcosa di creato»¹⁷.

¹² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 48.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VII, II, p. 368.

¹⁵ *Ibidem*, vol. VIII, I, p. 116.

¹⁶ *Ibidem*, vol. VIII, I, p. 106.

¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 81.

Che l'arte sia «l'autentico compito della vita, [...] la sua attività *metafisica*» come Nietzsche scriveva nella *Prefazione a Richard Wagner alla Nascita della tragedia* e poi riproponeva nel *Tentativo di autocritica*¹⁸ significa che è nell'arte come istituirsi della vita come vita delle forme, e nell'artista umano, nell'uomo in quanto *artista*, sua propria opera d'arte, fabbro della sua forma, che la metafisica viene a sé come autotrascendimento dell'ente nell'essere, come trascendere che si fa consapevole dell'ente nell'essere pensato come vita e vita della forma.

3. L'arte come contromovimento del nichilismo

È questa *volontà di parvenza*, questa volontà di forma come ciò che appare e splende in quanto «bello», che la vita delle forme mette sempre in opera. *Volontà di parvenza*, che noi – che in questa vita siamo posti come forma di vita che si sa facendosi e si fa sapendosi – dobbiamo sempre volere al di là di ogni depotenziamento della *vita* della forma nella sua *verità* come forma raggiunta e stabilita una volta per tutte.

Che l'arte sia il «contromovimento» che si oppone al nichilismo e alla *décadence* degli istituti di verità della religione, della morale, della filosofia¹⁹, che «la volontà di *parvenza*, di illusione, di finzione, di divenire e di cambiamento sia più profonda, «più metafisica» della volontà di verità, di realtà, dell'essere»²⁰, che «non *sia possibile vivere con la verità*, che «la volontà di verità» sia già un sintomo della degenerazione»²¹, che «l'arte vale più della verità»²², che «abbiamo l'arte per non perire a causa della *verità*»²³ sono tutte tesi nietzscheane volte a ribadire un assunto fondamentale. Che ogni forma di vita come vita della forma in ultima istanza si appella, per *essere*, all'impulso fondamentale del volersi, o il che è lo stesso, alla volontà, al volersi come impulso della vita a se stessa – prima ancora che ai parametri veritativi tramite cui si rende possibile e si stabilisce in se stessa, ai valori come «*condizioni di conservazione e di potenziamento* rispetto a strutture complesse, la cui vita ha una durata relativa entro il divenire»²⁴. Valori-verità che non sono mai dati una volta per tutte, ma sempre di nuovo da conquistarsi da parte dell'impellere della vita a sé nella forma in quanto forma. La conquista della forma da parte

della vita non è un obiettivo centrato una volta per tutte, ma un precario equilibrio della forza, l'intero campo della durata dell'impellere a sé di ogni forma di vita. In quanto tale impulso fondamentale l'arte «è il massimo stimolante della vita»²⁵, non una qualche abilità eminente che le si aggiunga, e neppure nel senso di un'eccitazione che ne potenzi il sentimento di sé come già dato, o lo rianimi da una sua *défaillance*, bensì nel senso di un *ex-citare* che la spinge fuori, che la chiama fuori a sé da se stessa, la desta a sé nel senso di farla nascere, il suo «pungolo nella carne», il suo pungolo stesso come *carne*, come *corpo già vitale della forma che vuole essere*.

Heidegger legge queste tesi nietzscheane sulla «discrepanza tra arte e verità che genera sgomento»²⁶ come primato della «più autentica e più profonda volontà di parvenza, cioè volontà di folgorare di ciò che trasfigura, in cui si fa visibile la somma legge dell'esistenza, [sulla verità come] la sembianza di volta in volta fissata che fa stare ferma la vita su una determinata prospettiva e la conserva»²⁷. Ora però che «in quanto è un fissare, la «verità» è una stasi, e quindi inibizione e distruzione della vita»²⁸, è solo un lato della «discrepanza che suscita sgomento» tra arte e verità, giacché se così fosse si tratterebbe di scegliere per un altro senso della verità da quello della *stabilità* dell'essere, più confacente alla vita, vale a dire *l'infinita processualità del divenire*. Ma anche questa è per Nietzsche un'intuizione della verità, antitetica alla sua fissazione in ciò che è stabile, che non consente la vita della forma in quanto tale.

Si ponga mente al fatto che nella *Nascita della tragedia* il «non poter vivere con verità» era il non poter vivere non con la *fissazione*, ma con il *divenire* che la verità coglieva. Verità metafisica già posseduta dalla sapienza tragica del satiro Sileno. La tesi di Nietzsche, che gli suscita sgomento, è questo essere sospesa della vita come arte tra due «verità» (*essere e divenire*) insieme entrambe non vere e pure necessarie – il filo che percorre, la corda su cui è sospeso il funambolo della vita, la funambolicità della vita. Ciò che suscita sgomento è la consapevolezza che non si può vivere con la verità, sia questa il fluire che travolge la vita (la verità di Sileno e di Eraclito), sia questa la risposta di Parmenide e Platone: la fissazione della verità nell'idea come condizione della vita, in un «punto di vista» stabilito una volta per tutte. La verità, cioè la *conoscenza*, può cogliere uno di questi due lati per volta, così facendo però tira già fuori la vita da se stessa. Questa è l'*endiadi* di essere e divenire *come durata della forma, temporalità* dell'essenza come *autoplasmarsi* della vita che

¹⁸ F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. III, I, p. 20 e vol. VIII, III, p. 312.

¹⁹ *Ibidem*, vol. VIII, III, p. 145.

²⁰ *Ibidem*, vol. VIII, III, p. 311.

²¹ *Ibidem*, vol. VIII, III, p. 289.

²² *Ibidem*, vol. VIII, III, p. 312.

²³ *Ibidem*, vol. VIII, III, p. 289.

²⁴ *Ibidem*, vol. VIII, II, p. 247.

²⁵ *Ibidem*, vol. VIII, III, p. 89.

²⁶ *Ibidem*, cfr. vol. VIII, III, p. 289.

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 211.

²⁸ *Ibidem*.

come corpo vivente tiene insieme, in una sintesi che gli è originaria, fluire e permanenza. La conoscenza inclinando da uno dei due lati come fondamento dell'altro mette in crisi l'endiadi della vita, crisi che la vita incosciente non conosce, ma che è propria della vita della riflessione. Crisi che è l'elemento propriamente tragico della vita cosciente che deve proteggersi da se stessa, deve cioè proteggere la sintesi artistica autoplasmatrice originaria di sé, la «grande salute» del *corpo* come *volontà di vita*, dall'analisi dissolvente della *conoscenza*, dove la «punta della sapienza», da un lato o dall'altro, si rivolge contro la sapienza stessa, cioè contro la *vita* della sapienza. Agli occhi della *conoscenza* come *volontà di verità* la lingua della vita è sempre biforcuta, cioè falsa, posta che sia la verità della conoscenza come *essere* nell'unilateralità del divenire o di ciò che è stabile, della «fissazione».

Se questo è vero, si può andare più a fondo e notare che l'autointerpretazione del tardo Nietzsche del *Tentativo di autocritica*, che ritiene di riproporre con la determinazione dell'arte come vero compito metafisico della vita, *sic et simpliciter*, una tesi già annunciata nella *Prefazione a Richard Wagner* dello scritto del '72, non è propriamente consapevole. Perché nella *Nascita della tragedia* il compito metafisico assolto dall'arte per la vita era l'intuizione di un fondamento originario della vita delle forme del quale questa nel suo insieme, ed ognuna di esse, erano solo una messa in scena per se stesso, per il suo godimento e per il lenimento «quietativo» del suo dolore originario. Nella *Nascita* il «concetto lato di artista», in base a cui l'arte è l'accadere fondamentale di ogni ente, spetta propriamente solo a Dioniso, all'Uno originario. Non sono ancora i suoi *frammenti*, cioè la plurima e polemica originarietà della vita della forma come vita delle forme, *ad essere ognuno artista autolegislatore di se stesso* come *quantum* irriducibile di forza plastica, autoplasmanesi fin che è. Perché accada questo è necessario che il «grande Pan» sia morto, sia stato ucciso, al pari di Dio, come unità originaria della vita presupposta alla puntualità del suo accadere esperito dal suo interno: all'esperienza immanente alla vita delle forme che noi facciamo come forma di vita. Nella *Nascita*, cioè, il compito metafisico della vita della forma che si fa riflessa, della vita cosciente, è di andare oltre di sé nullificandosi nella sua consistenza ontologica; laddove la volontà di potenza come arte è l'afferrarsi della puntualità della vita ogni volta a sé come irriducibile ed intrascendibile, come realizzante la *meta-fisica* non come coglimento dell'unità originaria, bensì proprio come «rottura», in cui si situa, di una presunta irriflessa compattezza del divenire. L'arte non è l'organo del trascendimento da sé nell'*autos* originario, nel fondamento originario, *Dioniso*, ma autotrascendimento di ogni puntuale se stesso della forma. L'arte è il carattere del trascendere in sé della vita come sempre già trascinata nella sua forma individuata e individuale; in questo senso esprime

il senso del *vivente* – nella metafisica di Nietzsche coincidente con l'accadere dell'ente in generale – come il *transcendens* puro e semplice, il muoversi verso di sé in vista di sé della vita già da sempre immanente a sé stessa.

Non solo, ma il rifiuto – contro Schopenhauer – di Nietzsche del dolore come costitutivo della vita – più la *sua* vita avanza nel dolore – è talmente radicale, al di là dell'insistita apparenza della vita che gli dice sì, e continuamente sì, da non poterlo pensare nella radice della vita. Esso – per stare ai termini della *Nascita della tragedia* – deve essere affrontato con una «maestosa ripulsa dorica»: più determinatamente una rimozione nel *concetto* della vita, in quello che la vita è capace di *concepire*. Il dolore è *algos*, *alogos*, *illogico*: il *vivente* non lo *capisce*, il suo *logos* non lo *capisce*, non può *com-prenderlo*, afferrarlo dentro di sé. Il rigetto della musica di Wagner è il rigetto *dell'arte non plastica della musica come arte che non imprime la forma, non agisce, ma patisce la vicenda di dolore della scena della forma*; è il rigetto della musica come comprensione-accettazione del dolore come originario al *logos* della vita, il rigetto della musica come *teodicea artistica, giustificazione* del dolore come immanente al suo fondo generativo, come suo fondamento.

È questo il senso complessivo della *egologia della volontà* nietzscheana, dove la parabola che Heidegger qualificherà come onto-teo-ego-logia troverà la sua condensazione, del tutto in linea con la *modernità* di Cartesio, che aveva acquisito alla metafisica dei popoli moderni d'Europa, per i *moderni* fra i «moderni», l'istanza dell'*autofondazione*, che l'originaria esperienza dell'Io inaugurata dalla coscienza cristiana consegnava al concetto di Dio. «Il fatto che al posto dell'anima e della coscienza Nietzsche metta il corpo non cambia nulla della posizione metafisica di fondo fissata da Descartes [«suo compito fu quello di fondare il fondamento metafisico per la liberazione dell'uomo nella nuova libertà in quanto autolegislazione sicura di se stessa»] [...] solo che tutto viene spostato dalla regione del rappresentare e della coscienza (della *perceptio*) nella regione dell'*appetitus*»²⁹.

4. La rimozione del vincolo ontologico del corpo

E tuttavia proprio questo dislocarsi nel *corpo* dell'*autolegislazione* della vita spirituale avrebbe dovuto indurre Nietzsche a tener fermo l'orizzonte nichilistico di questa autolegislazione della vita radicata nel *sensibile* come autoavvertimento della sua finitezza, a togliere alla soggettività

²⁹ *Ibidem*, pp. 656 e 688.

come luogo della fondazione dell'ente accentrata nell'ente che se lo rappresenta, il mito dell'autofondazione; che cioè *l'assicurazione della vita a sé* nell'ottica dell'immanenza non la rende *ipso facto* «più sicura di se stessa» di quando sia posta come metafisicamente dipendente da altro, magari dal libero arbitrio di un Dio creatore, *insopportabile* quando si voglia prendere il suo posto: «Forse che potreste pensare un dio? [...] se vi fossero degli dei, come potrei sopportare di non essere dio! Dunque non vi sono dei»³⁰.

Se è vero che «il credere nel corpo è più fondamentale del credere nell'anima»³¹ e che è «essenziale: muovere dal corpo e utilizzarlo come filo conduttore [...] [perché] [...] esso è il fenomeno molto più ricco che consente una osservazione più chiara; il credere nel corpo è fissato meglio del credere nello spirito»³², allora Nietzsche avrebbe dovuto tener fermo alla finitezza puntuale della vita della forma, anche dal lato della *durata*, alla consapevolezza che la «conoscenza» anche quando prenda il nome di volontà resta il «minuto più menzognero della storia del mondo», l'invenzione di «animali intelligenti»³³. Avrebbe cioè dovuto tener fermo alla *temporalità non infinitamente ripercorribile della vita della forma*, al suo essere una *linea aperta* nel divenire: la quale come tale può sempre chiudersi su se stessa nel senso che il corpo e il sensibile testimoniano, alla cui entropia certo la vita resiste, ma che non svelle in una volontà che decida di volersi a ritroso oltre il suo tempo per volersi in avanti indefinitivamente. Il filo conduttore del *corpo* avrebbe dovuto mantenere Nietzsche nella *trasparenza* tragica della vita, nello sgomento della discrepanza tra *arte* e *verità*, tra l'*artificio* che la vita è e il suo destino. Ciò che in effetti la volontà nietzscheana fa senz'altro nella modulazione prospettico-relativistica del nichilismo compiuto come stato *normale* e *normativo* dell'umanità che ha guadagnato il «nuovo infinito» dell'interpretazione come ciò che non solo è, ma *deve* essere di un'esistenza affrancata da tutele metafisiche, che per la sua *libertà* ha scambiato la sua *sicurezza*. Nel prospettivismo del nichilismo compiuto (e insuperabile, se non come stabilirsi in esso del *pessimismo della forza* della volontà di potenza come forza plastica di continuare a darsi il *corpo che si è già sempre trovato là come volontà in atto*) il pensiero nietzscheano non ha ancora guadagnato alla volontà *l'extraterritorialità al tempo, alla temporalità*.

³⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, «Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo», in Id., *Opere*, cit., vol. VI, I, p. 101.

³¹ F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VIII, I, p. 99.

³² *Ibidem*, vol. VII, III, p. 321.

³³ F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *Opere*, cit., vol. III, II, p. 355.

Questo sarà il compito affidato da Nietzsche al pensiero dell'eterno ritorno dell'eguale, dove però – se questa dottrina ha peso ontologico e non sia risolta solo in un'assiologia dell'autotrascendimento dell'esistenza – Nietzsche arretra proprio davanti alla radicalizzazione, da lui stesso operata, di un'ontologia della volontà, che risoltasi senza residuo nel suo divenire fenomenico, congeda ogni consolazione metafisica, inasprendo fino all'estremo il problema della finitezza. Una volontà determinata integralmente come fenomeno, lungo il filo conduttore del corpo, e quindi «finita» *in corpore vili* non avrebbe potuto assolversi in linea di principio dalla sua condizionatezza originaria, ponendosi essa stessa come *volontà originaria*. Se è il corpo il filo conduttore della volontà, se questa *fa corpo con il corpo*, allora il suo destino nient'altro può essere in ultima istanza che quello del corpo. La deriva nel nulla del *corpo*, del *sensibile*, come luogo proprio del fragile legno del *principium individuationis*, è la deriva nel nulla della volontà. A meno che non sia essa che *com-porti* per così dire a se stessa il *suo* corpo, che sia essa ad essere pensata come il filo conduttore del corpo, sì che nella sua autoreferenzialità volenterosa possa credere di poterlo sempre rivolere così come rivuole se stessa. Ma questa è scopertamente una *metafisica* della volontà, che va ben oltre la sua *fisica* accertata: nient'altro che lo slittamento della volontà come *perceptio-appetitus*, dell'idea che lo spirito ha di sé, come autosussistenza che cade nella «sua» materia, o la porta con sé. Chi però ha lasciato la scuola dello spirito per la scuola del corpo, non può non assumere che stare alla scuola del corpo è stare alla scuola della morte, cioè del *passato* del corpo come essere-già-da-sempre-passato della sua stessa nascita: l'irredimibilità della genesi che anima lo spirito di vendetta della volontà, che non accetti di derivare dal *fatto* intrascendibile del *corpo*, della *morte* come il lato ctonio della vita, l'involubile che la volontà patisce, ma sul cui fondamento anche agisce come quella volontà finita che è. È proprio questo involubile della volontà, e che pure essa dovrebbe volere, che la dottrina dell'eterno ritorno si propone di neutralizzare in una dottrina della volontà, che ne ha superato lo scandalo, come originaria a se stessa. Lungo il filo conduttore del corpo Nietzsche avrebbe dovuto piuttosto concludere con l'assioma dell'immanenza finita che si riferisce a sé, ovvero con Max Stirner: «Se io fonda la mia causa su di me, l'unico, essa poggia sull'effimero, mortale creatore di sé che se stesso consuma, e io posso dire: Io ho fondato la mia causa su nulla»³⁴. Dire di sì, invece, all'eterno ritorno come «il pensiero più terribile», e pretendere di superarlo, è dire di sì «all'esistenza com'è, senza senso e scopo, ma inevitabil-

³⁴ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, trad. it. *L'unico e la sua proprietà*, a cura di L. Amoroso, Milano, Mursia, 1995⁴, p. 381.

mente ritornante, senza un finale nel nulla: «l'eterno ritorno»», dove però, nell'accettazione che lo vince, che lo *supera*, come «forma estrema del nichilismo: [come] il nulla (la "mancanza di senso") eterno!»³⁵, la decisione che lo supera si decide propriamente per l'eterno, e non per il nulla. Quella volontà di potenza che imprimeva al *divenire* il carattere dell'essere, ora in effetti imprime al *nulla* la sostanza dell'eterno.

Ma così quel prospettivismo, che nell'*interpretazione* aveva posto l'essere dell'ente come volontà e dissolto ogni pretesa dell'intelletto finito, come, kantianamente, *intuitus derivativus*, a porsi come *intuitus originarius* (l'intensificazione dell'intelletto finito nell'intelletto divino che conoscendo crea il mondo), dissolvendo anzi l'unità stessa dell'«io» *sub specie intellectus*, finisce con il riproporre la stessa intensificazione – in Kant ipotetica – di un intelletto umano in un intelletto divino, questa volta *sub specie voluntatis*. L'essere dell'ente che come volontà è interpretazione nel senso di una conoscenza costitutiva del mondo la cui derivatività, condizionatezza è significata solo dall'incognita «x» dell'orizzonte, del nulla su cui e da cui si espone, una volta che ha consumato questo orizzonte, che ha portato a termine la cancellazione anamnesticamente di questa incognita, residua «x», ascende al rango di una *voluntas originaria* nel senso di una volontà che nel momento in cui vuole il divenire, e il suo divenire, non lo *trova*, bensì lo *pone*, lo istituisce. Nell'eterno ritorno dell'eguale, alla volontà – nell'attimo della decisione – ritorna davanti, nella circolarità del tempo, il plesso delle condizioni che la rendono possibile, perché possa volerle e non subirle.

Ma nella totalità così interpretata, *voluta* fino in fondo è proprio «superata» l'*infinità interpretativa* inaugurata dalla «morte di Dio» come perdita di un fondamento, sia come *telos*, all'interpretante, cui questi possa e debba commisurare, adeguare le sue interpretazioni. Se la «morte di Dio» aveva posto la «soggettività» interpretante nella sua realtà di interpretazione che non può riferirsi a nessuna fondazione che non sia il suo stesso interpretare, rimettendola al rischio costitutivo di una certezza che costruisce essa stessa le sue verità, nella dottrina dell'eterno ritorno – ormai persa la trasmutazione della certezza in verità sul presupposto di un Dio che non m'inganna – si affaccia di nuovo un'esigenza di garanzia, di «fondazione», al rischio costitutivo dell'interpretazione; questa volta in chiave dinamica, più precisamente nella stabilizzazione della totalità dinamica del divenire.

³⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in Id., *Opere*, cit., vol. III, I, p. 201.

5. L'essere-alla-vita: un'ontologia della labilità

L'estetizzazione della metafisica procurata da Nietzsche con la sua estensione del carattere poetico dell'artificio come *téchne* (un intendersene con abilità della produzione delle cose che «possono sia esserci sia non esserci e di cui il principio è in chi crea e non in ciò che è creato; infatti l'arte non riguarda le cose che sono o che si producono necessariamente, né per natura, in quanto queste hanno il loro principio in se stesse»³⁶) alla totalità dell'ente, il cui tratto fondamentale è fatto equivalente al mettersi in opera della forma che ogni volta – *contendendo* con tutte le altre – *si intende di sé* e si procura la sua parvenza nell'impellere della volontà che decide di essere piuttosto che di non essere, come pure potrebbe, registra un mutamento di principio nella tradizionale ontologia delle forme sostanziali. Questa estetizzazione di fatto significa l'ingresso del tempo, della *temporalità* come *sospensione* della forma (una dinamica dell'eventuale) tra essere e non essere; qualcosa che all'essere di una cosa *con-viene* sempre e necessariamente, se appunto però l'essere della cosa *e-viene* a se stesso nella forma, il che però è del tutto rimesso alla casualità della vita della forma. La forma è coinvolta nel carattere accidentale della sostanza della vita, fa corpo con il suo corpo – labile quanto mai.

Il guadagno della *trasparenza* del significato dell'essere così conseguito, affidato a quello a noi più prossimo, l'*essere-alla-vita* in cui siamo implicati, è perciò stesso l'autoavvertimento della sua labilità *sostanziale*, la non trasparenza del destino o la sua troppa trasparenza. Assumere che il corpo sia più importante dell'*anima*, assumere *in toto* il primato del *sensibile* ha i suoi costi: il filo conduttore del corpo non consente sconti alla finitezza temporale dell'esserci. La tutela nietzscheana della volontà alla prospettiva puntuale e relativa della vita della forma lo sa bene. Un sapere irrinunciabile oggi, che a quella forma di vita che è l'uomo della tecnica, all'artificio di sé della vita pare schiudersi grazie alla tecnica la possibilità che gli basti il suo mero *essere-alla-vita* da qualche parte nell'universo perché possa ri-prodursi e portarsi dove vuole. Per questo orizzonte estremo della volontà di essere del biologico, il pensiero nietzscheano costituisce un appello ancora stringente. Un appello non esaurito alla tutela della volontà, del pessimismo della forza per reggere una restrizione della vita spirituale sempre più inasprita nell'immanenza biologica a se stessa, dove anche l'essere-nel-mondo vincolato alla terra pare avere ormai i toni dell'archeologia spirituale.

Lo «spirito vivente», alla cui comprensione, nel 1916, nella chiusa del libro su Scoto Heidegger avviava il suo pensiero, ciò che ancora nel 1927

³⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, vol. VI, 4, 1140a 10-16.

poteva essere pensato come un esposto *essere-nel-mondo* da saper abitare in un *Mitwelt* umano sulla terra, si è oggi ristretto ad un nudo *essere-alla-vita*, sempre più da difendere e accudire. La distretta che vive è l'autoavvertirsi di un esserci spirituale che sa di poter ormai essere un mondo (un mondo che deve restare umano) a partire da una terra che si fa sempre più «spirituale», perché sempre più può, *tecnicamente*, filarla da se stesso, posto che sia in vita da qualche parte nell'universo; ma questa terra sarà ancora una terra *spirituale*, e non *della mera intelligenza del calcolo*, solo se quest'esserci così oggi posto nel cosmo saprà evitare il rischio, verso cui rotola sempre più, di *cadere in se stesso*, sapendo ancora vedere l'eccedenza del Tutto a sé, che gli pulsa già sempre dentro come vita.

Per l'esserci che si avverte come contingenza *necessaria* nel cosmo *solo per sé*, come un colpo di dadi e non un programma genetico della sostanza-mondo in sé logica o orientata alla logica, almeno di quel *logos* che è trascritto nel *logos* umano, il compito del pensiero resta quello che per l'*homo cultura* è stato in fondo da sempre: oggettivare come mondo il suo *conatus sese conservandi* – *trascendere* la propria *physis* come vita *trascendendo in essa*, continuando a mantenersi in essa. Come vita la *trascendenza* dell'esserci non è nient'altro che *il carattere antientropico della vita di un ente, l'esserci umano, che è appunto connotato da questa capacità di assumere la propria natura aperta ed avventata sul cosmo*, dove la volontà supplisce all'incertezza del suo esservi stabilito: il dono amaro della coscienza. Herder, il romantico Herder, lo aveva scorto per tempo come la necessità di un «essere manchevole», «non più macchina indefettibile nelle mani della natura», di divenire «scopo a sé medesimo e meta della propria elaborazione» (J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*), anticipando l'orizzonte che si sarebbe costruita la vita nietzscheana nella sua *storicità* come «imperfetto mai compiuto».

Per questo esserci *avventizio* nel mondo, esposto alla sua stessa avventura in un mondo che deve sempre più cavare dal suo cuore, per parafrasare un'espressione di Jünger, Nietzsche ci ha dato tutto il coraggio. Che basti è il tarlo che rode – nella fune del ritorno che lo legghi ad una sicurezza presupposta – il funambolo della volontà nietzscheana. Il tarlo che rode il suo edificio all'immanenza, il suo monumento al coraggio dell'umano.