

Friedrich Nietzsche ("Friedrich l'inattuale")

Heidegger e "l'abisso Nietzsche"

di
Eddy Carli

Nietzsche, filosofo dell'avvenire, l'inattuale che annunciava la morte di Dio, accusandone i contemporanei dell'assassinio; Nietzsche l'ambiguo, l'anticristo, che insieme definiva Cristo «l'uomo più nobile»; Nietzsche, filosofo della trasvalutazione di tutti i valori, l'antiplatonico e l'antimetafisico, la "medusa che pietrifica gli sguardi metafisici" e dalla quale gli sguardi dei filosofi che verranno dopo non riusciranno a distogliersi e a passare oltre. Nemmeno quelli di **Martin Heidegger**,

che a Friedrich Nietzsche dedicherà un'opera esegetica di oltre mille pagine, raccolte nell'arco di un decennio (sono comprese le lezioni tenute all'Università di Friburgo dal 1936 al 1940 e scritti composti tra il 1940 e il 1946).

Quest'opera di Heidegger è ora pubblicata in edizione italiana, a cura di **Franco Volpi**, con il titolo: *Nietzsche* (Adelphi, Milano 1994); un'opera che è destinata a sollevare nuove questioni e problemi sul "caso Nietzsche", proprio perché implica l'inevitabile confronto tra due dei maggiori pensatori della storia del pensiero occidentale. Millecento pagine che non sono né una monografia su Nietzsche, né una semplice interpretazione del suo pensiero, ma piuttosto un confronto serrato e totale, una lotta che porterà Heidegger a sprofondare nell'"abisso di Nietzsche", fino ad una profonda crisi filosofica e personale, che gli farà

scrivere a Jaspers: «Ho l'impressione di crescere ormai solo nelle radici, non più nei rami», e a ripetere ossessivamente: «*Der Nietzsche hat mich kaputt gemacht!*» (Il Nietzsche mi ha distrutto!).

Un'opera grandiosa, che ha segnato una svolta nella storia della filosofia, assegnando a Nietzsche quel posto di rilievo che lo pone a fondamento di qualsiasi tentativo di superamento della metafisica. Un lavoro a cui Heidegger si dedicò per un intero decennio, durante il quale rimase sempre impegnato in una lotta per "strappare" all'enunciazione - talvolta enigmatica, talvolta così folgorante da risultare di nuovo oscura - dello sforzo speculativo di Nietzsche la "verità" di quel pensiero.

E se l'opera di Heidegger risulta impressionante per la mole di pagine e per lo

Una vera e propria impresa, che porta a compimento quell'ambizioso progetto editoriale che, ancora alla fine degli anni Settanta, aveva spinto Franco Volpi a proporre la pubblicazione di quest'opera a Roberto Calasso, direttore della Casa Editrice Adelphi di Milano. Un progetto che avrebbe potuto spaventare, se non persino gettare nella disperazione.

Heidegger affronta il problema della speculazione nietzscheana leggendo minuziosamente, oltre alle opere compiute, una singolare e controversa opera postuma di Nietzsche, *La volontà di potenza*. E si rimane stupiti nel vedere con quale agilità filologica Heidegger si muova su un materiale così frammentario, finché non veniamo a sapere da Volpi che il filosofo lavorò all'edizione di quell'opera, frequentando a lungo gli archivi e i

manoscritti, così da acquisire una perizia sorprendente sul rapporto tra i singoli momenti della riflessione di Nietzsche e gli eventi biografici ed editoriali che li accompagnarono. Ed è su questo studio filologico rigoroso che si innesta la radicalità del domandare filosofico, la violenza dell'interpretazione di Heidegger. Si impone così il metodo heideggeriano di lettura: domandare partendo dalla cosa stessa, per pervenire al concetto e al corretto uso della parola e dell'immagine.

A **Franco Volpi**, docente di Storia della Filosofia all'Università di Padova e di Filosofia all'Università di Wittenherdecke (Germania), traduttore e curatore dell'edizione italiana del *Nietzsche* di Heidegger, Eddy Carli ha rivolto alcune domande.

Il Nietzsche di Martin Heidegger

con un'intervista a Franco Volpi

a cura di Riccardo Ruschi

scrupolo filologico che l'autore vi ha impiegato, altrettanto sorprendente risulta la traduzione dell'opera in italiano.

Intervista a Franco Volpi

di
Eddy Carli

D. Professor Volpi, tradurre Heidegger è arduo. Tradurre poi una tale mole di pagine, come quella del *Nietzsche*, credo spaventerebbe chiunque. Come è riuscito a portare a compimento questa impresa e quali sono state le difficoltà incontrate?

R. È stato effettivamente un lavoro lungo e faticoso alla fine del quale anch'io potrei dire: «Il *Nietzsche* mi ha distrutto!». La mole e le difficoltà della traduzione hanno richiesto molta disciplina, pazienza, rigore e precisione. Difficile da rendere sono soprattutto i giochi di parole di cui Heidegger si compiace e il fatto che, dal momento che ogni vocabolo è in lui soppesato, bisogna mantenere una coerenza terminologica massima, ma al

tempo stesso essere flessibili per non cadere in quello stile legnoso, illeggibile, incomprensibile che viene volentieri imputato a Heidegger, anziché ai traduttori. Una cosa di cui poi spesso i traduttori di Heidegger e in genere di filosofia si preoccupano poco è la resa stilistica: Heidegger non è un maestro di stile, ma di pensiero, e a volte sacrifica volutamente il primo al secondo: nel tradurre risulta talvolta difficile trovare il giusto equilibrio tra la fedeltà al suo pensiero e alle sue scelte terminologiche e le esigenze dello stile e della leggibilità. Spesso bisogna girare e rigirare una frase prima di arrivare alla soluzione ottimale.

D. Quest'opera su Nietzsche sovrasta, con la sua grandiosità, tutte le altre. Perché?

R. Si tratta di un'opera impressionante per l'ampiezza e

la profondità delle riflessioni che intesse. Come tutte le grandi opere, trasmette stimoli a pensare molto forti. Non si tratta di una delle tante monografie su Nietzsche, e nemmeno di una semplice interpretazione del suo pensiero. Come dichiarano le parole con cui l'opera esordisce, qui il nome di Nietzsche sta a indicare la *cosa* che nel suo pensiero è in questione. Siamo dunque di fronte ad un vasto e serrato confronto filosofico, che Heidegger ingaggia con Nietzsche e che richiede da parte del lettore disponibilità e impegno.

D. Quest'interpretazione rispecchia davvero l'immagine di Nietzsche? Non potrebbe Heidegger avere usato una sorta di violenza ai testi, volendoli unificare a tutti i costi in una trama unitaria?

R. Heidegger stringe in effetti i testi in una presa tentacolare e li interroga con martellante insistenza, domanda su domanda, per estorcere loro la confessione di una appartenenza alla tradizione della metafisica occidentale. Mira insomma a mostrare che il pensiero di Nietzsche rappresenta l'ultimo capitolo della storia della metafisica occidentale, cioè del platonismo. Ma, al di là della risposta che si può dare alla questione sulla appartenenza o meno di Nietzsche alla metafisica, va sottolineato che con la sua interrogazione Heidegger riesce a valorizzare - meglio di ogni altra interpretazione - i contenuti speculativi dell'opera nietzscheana e a mostrarne, al di là della fin troppo evidente contraddittorietà di molte sue tesi, la profonda coerenza e unità delle dottrine fondamentali: la "morte di Dio" e la svalutazione dei valori tradizionali, l'avvento del "nichilismo europeo" e l'esigenza del suo superamento mediante una "trasvalutazione di tutti i valori", l'arte come "attività metafisica", il "superuomo", ma soprattutto la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale. Lungo un itinerario che, attraversando la storia della filosofia, risale all'indietro fino a Platone, e da Platone ritorna a noi, Heidegger mostra che tutte queste dottrine non sono lo stravagante parto della mente ormai malata del pensatore-poeta, ma costituiscono il compimento della metafisica occidentale, rigorosamente pensata fino alle sue estreme conseguenze. Oggi, noi possiamo naturalmente impegnarci in senso inverso a decostruire l'unità del pensiero di Nietzsche, oppure a mostrare che Nietzsche non sta dentro la metafisica, ma ne esce fuori, anzi, la rovescia radicalmente e apre la possibilità del suo superamento. Ma lo possiamo fare solo proprio perché Heidegger ci ha mostrato quell'unità e indicato quell'appartenenza, che nessuno prima di lui era riuscito a esibire con tanta forza.

D. Ritiene che i reiterati tentativi di superamento del nichilismo che, dopo Nietzsche, continuano a caratterizzare gran parte della filosofia contemporanea potranno mai approdare ad un esito effettivo?

R. Il nichilismo, cioè la morte di Dio e la svalutazione dei valori tradizionali, ha avuto sul nostro secolo una presa tanto tenace che esso rappresenta, probabilmente, qualcosa di più di una semplice avventura del pensiero

contemporaneo e delle sue avanguardie intellettuali. Non occorre essere nicciani per riconoscere che il suo fantasma si aggira ancora ovunque nella cultura del nostro tempo. Né si deve arrivare a dire, con Heidegger, che il nichilismo è l'accadere stesso della storia occidentale, per riconoscere che «chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del nulla e non ne ha subito la tentazione conosce ben poco la nostra epoca». Il nichilismo è oggi espressione di un profondo malessere della nostra cultura: che ha le sue cause, sul piano storico-sociale, nei processi di secolarizzazione e di razionalizzazione, cioè di disincanto e frantumazione della nostra immagine del mondo, e che ha provocato sul piano filosofico il diffondersi del relativismo e dello scetticismo. E quale che sia l'atteggiamento che si assume nei suoi confronti, di accettazione o di rifiuto, chiunque può vedere quanto la storia abbia riempito il nichilismo «di sostanza, di vita vissuta, di azioni e di dolori».

La domanda che s'impone è se il nichilismo sia davvero - come pensava Heidegger - un approdo inevitabile del razionalismo occidentale, una sorta di inveramento essenziale del potere distruttivo della ragione, nata con i Greci, o se esso non sia piuttosto - come pensava Husserl - un tradimento dell'originaria idea di ragione, un imbarbarimento e impoverimento di quel *logos*, che con Socrate, Platone e Aristotele aveva saputo affermarsi sul nichilismo di un Gorgia.

Ora, se è vero che il nichilismo comincia là dove cessa la volontà di autoingannarci, possiamo prendere la lezione che esso ci impartisce come un vigoroso invito alla lucidità del pensiero e alla radicalità del domandare. Il nichilismo ci ha trasmesso in effetti un insegnamento corrosivo e inquietante, ma al tempo stesso profondo e coerente. Ci ha insegnato che noi non disponiamo più di una prospettiva privilegiata - non la religione, non la metafisica, non la morale, né l'arte - in grado di parlare per tutte le altre; che non abbiamo più un punto archimedeo, facendo leva sul quale potremmo di nuovo dare un nome all'intero. È questo il senso più profondo della terminologia negativa - "perdita del centro", "svalutazione dei valori", "crisi di senso" - che il nichilismo ha fatto fiorire e che evidentemente esprime la "crisi d'autodescrizione" del nostro tempo. Il nichilismo ci ha dato la consapevolezza che noi moderni stiamo navigando a vista negli arcipelaghi della vita, del mondo, della storia: perché nel disincanto non v'è più bussola che orienti; non vi sono più rotte, percorsi, misurazioni pregresse utilizzabili, non più mete prestabilite a cui approdare. Il nichilismo, che ha corrosato le verità e indebolito le religioni, ma anche dissolto i dogmatismi e fatto cadere le ideologie, ci ha insegnato a mantenere quella "ragionevole prudenza del pensiero" che consente di navigare nel mare della precarietà, nella traversata del divenire, nella transizione da un'isola all'altra. Ancora non sappiamo però quando potremo dire di noi stessi quello che Nietzsche osava pensare di sé, quando diceva di essere «il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso - che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé».

Il Nietzsche di Heidegger

di Flavio Cassinari

Presso la sede di Ca' Dolfin, il 10 maggio 1995, in un incontro pubblico organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università degli Studi di Venezia, è stata presentata la recente edizione italiana dell'opera di Martin Heidegger, *Nietzsche*. Al dibattito hanno partecipato, oltre a Franco Volpi, curatore dell'edizione italiana, Mario Ruggenini ed Emanuele Severino.

Franco Volpi ha evidenziato i due snodi concettuali decisivi di quest'opera di Heidegger: la dottrina della volontà di potenza e quella dell'eterno ritorno, attraverso i quali Heidegger giunge a collocare Nietzsche nell'orizzonte della tradizione metafisica. Volpi ha ricordato che in Heidegger il filosofo dello *Zarathustra* non risulta, quanto al suo tratto definitorio, né un esponente della crisi del soggetto, né un detrattore del valore tradizionalmente attribuito al rigore logico dell'argomentazione. La riflessione di Nietzsche, per come essa emerge dalla lettura heideggeriana, appare accostabile, per le sue caratteristiche e la sua centralità nei confronti della storia della metafisica, alla teorizzazione aristotelica del principio di non contraddizione. Secondo Volpi, per Heidegger il confronto con Nietzsche non fu un confronto dall'esito già scontato, finalizzato a costringere l'interlocutore sul letto di Procuste della metafisica. All'interno del dialogo istituito con Nietzsche, Heidegger cerca, invece, di rintracciare in questi un "compagno di strada", come si può evincere dall'ampiezza e qualità dei materiali che hanno dato luogo a questo testo heideggeriano. Volpi ricorda, a questo proposito, che Heidegger, nel contesto della preparazione dell'edizione critica delle opere di Nietzsche, si occupò anche di questioni filologico-testuali. Lungi da una condanna aprioristica di Nietzsche, in quanto "metafisico della volontà", Heidegger legge lo *Zarathustra* alla luce delle proprie acquisizioni teoriche guadagnate in *Essere e tempo*. A riprova di ciò, Volpi sottolinea il fatto che l'antitesi tra apollineo e dionisiaco, configurata dal giovane Nietzsche, viene interpretata da Heidegger come il tentativo, attraverso la determinazione dell'ebbrezza, di uscire dall'antitesi fra soggetto e oggetto. Della nozione nietzscheana di *Wille* (volontà), Heidegger mette inoltre in evidenza il carattere di affettività, ovvero di passività. In questo, Heidegger coglie sia il residuo di eracritismo persistente in Nietzsche, nel suo tener fermo alla realtà del divenire, sia la sostanziale funzione unitaria (contro l'interpretazione relativista del filosofo) della categoria di *Wille zur Macht* (volontà di potenza), in quanto creatrice di forme di

vita. L'appartenenza di Nietzsche alla metafisica della soggettività risiede nel dualismo, che si configura fra la donazione di senso, effettuata dalla volontà di potenza, e ciò che, invece, il proprio senso può soltanto ricevere. Ancora: l'importanza che, per la conversione dall'atteggiamento naturale a quello filosofico, riveste la categoria di *thaumazein* nella riflessione heideggeriana già dalla fine dagli anni Venti, trova un suo riscontro nell'interpretazione del sottotitolo dello *Zarathustra*. Il "libro per tutti e per nessuno" appare infatti, secondo Heidegger, offerto a tutti coloro, e soltanto a essi, che hanno conosciuto la conversione interiore dallo sguardo ordinario.

Heidegger individua due diverse valenze della dottrina dell'eterno ritorno. Esistentiva l'una, cosmologica l'altra, rivelano anch'esse, per Volpi, il tentativo di appropriazione delle tesi nietzscheane da parte di Heidegger. A suo parere, Zarathustra non formula la tematica dell'eterno ritorno come una tesi al fine di evitare di trasformare un'indicazione di carattere pratico in una dottrina. Anche qui, Heidegger tenta di recuperare Nietzsche alle proprie posizioni; ciò accade anche nel caso del concetto nietzscheano di caos, sottratto alle ascendenze positiviste, ed eletto invece come il luogo dell'emergere di ciò che è ineffabile, assolutamente differente. Si perviene così a una sorta di teologia negativa, dalla quale è però scomparso il Dio cristiano. A Nietzsche, e a sé medesimo, Heidegger obietta che la categoria di nulla, alla quale questa nozione di caos fa riferimento, costituisce un antropomorfismo.

Emanuele Severino ha sollevato la questione relativa all'effettivo sviluppo, nell'interpretazione heideggeriana, delle potenzialità antimetafisiche intrinseche al pensiero di Nietzsche. Quest'ultimo, secondo Heidegger, indietreggerebbe di fronte alla propria stessa acquisizione; in particolare, nel caso della dottrina dell'eterno ritorno, a fronte della riduzione di quest'ultima a simulacro della prospettiva seriale, che sorge a opera della tecnica. Severino sottolinea l'esigenza di mettere in relazione la dottrina dell'eterno ritorno con quella della morte di Dio: proprio nel non aver percepito il fatto che la seconda implichi la prima risiede la lacuna fondamentale dell'interpretazione heideggeriana. Per questa via, l'argomentazione di Severino mira a mettere in luce l'aporia del divenire, che egli ritrova enunciata nel testo nietzscheano. Se si accetta l'esistenza degli dei, non resta nulla da creare, poiché tutto sarebbe già stato deciso. Poiché la dottrina nietzscheana della volontà di potenza postula il nostro essere creatori, seguendone coerentemente le premesse, appare necessario affermare che non esistono gli dei, non esiste l'immutabile. Questa conclusione (condivisa, secondo Severino, da tutto il pensiero contemporaneo che ritiene il divenire l'unica realtà) nasconde tuttavia un'aporia. La tesi che afferma l'esistenza del divenire

pone capo, infatti, all'assolutizzazione del divenire medesimo: ammettere il trascorrere del passato significa rendere quest'ultimo un blocco monolitico, un macigno irremovibile, del quale l'uomo non può che sopportare il peso. Ma qual è la verità ultima della connessione, in Nietzsche, tra la dottrina dell'eterno ritorno e quella della volontà di potenza? L'uomo deve essere superato, per attingere al livello di creatività del superuomo; ciò significa che il passato non può essere considerato un immutabile, fisso nella sua irrevocabilità, in quanto ammettere l'esistenza del passato significa escludere la possibilità di creazione. Esprimendo la questione in termini più radicali: si esclude la possibilità di creare laddove si ammette l'esistenza del divenire. Tener fermo alla dottrina della volontà di potenza e a quella dell'eterno ritorno comporta dunque, per Severino, la negazione del divenire. È questa l'acquisizione a fronte della quale Nietzsche, a parere di Severino, indietreggia: per questo occorre seguire l'indicazione heideggeriana, più di quanto non abbia fatto Heidegger medesimo, relativa all'accostamento di Nietzsche e Aristotele, in qualità di poli della tensione che dà luogo alla metafisica occidentale. Colmata dunque la grande lacuna della lettura heideggeriana, consistente nella mancata connessione fra la dottrina della volontà di potenza e quella dell'eterno ritorno, Nietzsche appare come colui che coglie l'impossibilità del divenire: assolutizzata la funzione di quest'ultimo, si produce una contraddizione che pone in contrasto l'ammissione del divenire come unica realtà con la necessità di considerare, in questa prospettiva, il passato come irrevocabile.

Mario Ruggenini ritiene che dal confronto tra Heidegger e Nietzsche emerga una configurazione concettuale aporetica, caratteristica della modernità, che riguarda il problema del soggetto. A partire dalla questione della verità si produce la rottura del pensiero moderno nei confronti di quello greco: alla nozione di *aletheia* viene attribuito il carattere che fa risiedere la verità dell'oggetto nella certezza che di esso ha il soggetto. Su questo punto, la lettura di Kant nell'opera heideggeriana dedicata a Nietzsche appare, per Ruggenini, sintomatica; essa segnala, infatti, il progressivo imporsi a Heidegger della questione del soggetto, quale cifra della prospettiva metafisica nella modernità. Dopo l'esaltazione di Kant quale teorico della finitezza, nei testi heideggeriani appartenenti al periodo della fine degli anni Venti, l'assegnazione di Heidegger all'ambito della tradizione metafisica avviene proprio a partire dal suo ruolo di teorico della soggettività.

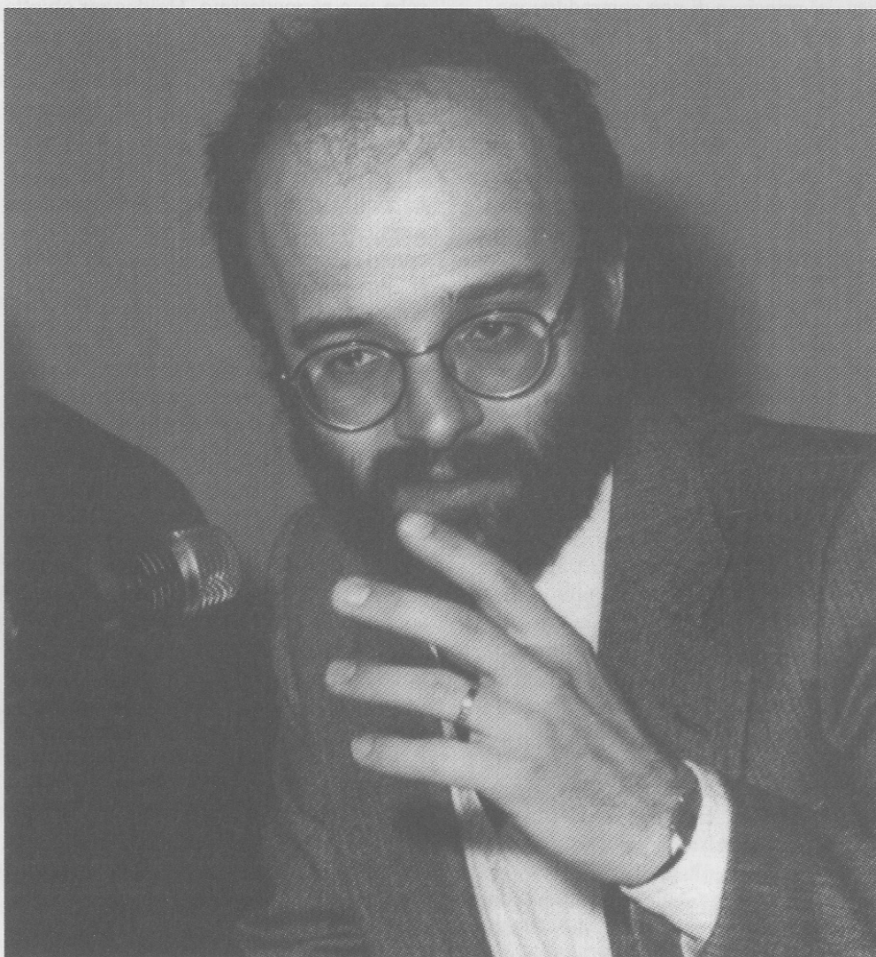
Per definire gli elementi della propria riflessione di fronte ai quali, stando a Heidegger, Nietzsche indietreggerebbe, secondo Ruggenini occorre porre la dottrina della volontà di potenza al suo giusto posto nella storia della metafisica. Nietzsche

non si colloca nella serie delle figure della metafisica, bensì al suo estremo, in quanto rivela la verità di quelle che la precedono. Il problema messo a fuoco dalla riflessione nietzscheana riguarda la questione del nichilismo, ovvero la questione del senso della realtà. Tale questione si pone, in Nietzsche, come il tentativo di salvaguardare il senso del divenire, non di conferirglielo. Nietzsche rifiuta la figura del dio creatore: essa è necessaria soltanto se, come vuole la teologia cristiana, Dio è totale perfezione, conclusa in se stessa. Soltanto in questo caso il mondo diventa superfluo.

L'obiettivo di Nietzsche risiede dunque nel salvare il senso del mondo; ma la soluzione proposta, sottolinea Ruggenini, consiste in un sillogismo fondato sul presupposto soggettivista. La volontà di potenza è creatrice di senso; "creare" significa volere ogni cosa del passato, anche il dolore, redimendolo dalla sua monoliticità. Volere il passato significa riscattarlo dal non senso in cui esso ci precipita, trasformando ogni "così fu" in un "così volle che fosse". In questo senso, l'autentica *crux* teoretica consiste per Nietzsche nel Cristianesimo, ovvero nella figura del dio creatore, in quanto essa destituisce di senso il mondo.

A parere di Ruggenini, Heidegger prende atto di ciò, ma non fino in fondo, a causa di una prospettiva continuistica che individua un'unica linea, senza soluzione di continuità, da Platone al Cristianesimo, e da esso a Nietzsche medesimo. Il limite dell'interpretazione heideggeriana consiste dunque nel non fare i conti con il fatto che il principio cristiano di creazione rappresenta, rispetto alla grecoità, un elemento di novità; laddove Nietzsche, a ragione secondo Ruggenini, individua invece nella metafisica cristiana l'autentico responsabile della svalutazione del mondo. L'interesse di Nietzsche non appare rivolto al pensiero greco, bensì alla metafisica cristiana; la sua riflessione si presenta come l'atto estremo dell'ultimo teologo cristiano che tragicamente tenta, attraverso la fedeltà all'eterno, e la risacralizzazione del mondo, un'ultima esperienza religiosa dopo il Cristianesimo. In questa prospettiva prende forma l'ateismo di Nietzsche, la sua accettazione di Dioniso, cioè il suo tentativo di indicare una via d'uscita dal nichilismo, anziché il compiaciuto permanere in esso. A parere di Ruggenini, occorre non assolutizzare l'affermazione della vita, che caratterizza il superuomo: essa va infatti mantenuta in tensione con la fedeltà alla terra, e ciò comporta il sottolineare la finitezza dell'uomo. Heidegger tenta di definire concettualmente questa tensione, anche se il suo giudizio su Nietzsche pone quest'ultimo, comunque, nell'ambito del soggettivismo.

Nel confronto con Nietzsche Heidegger tenta, inoltre, di pervenire alla comprensione dell'essere in quanto storia, ovvero di definire la necessità storica del nichilismo. In ciò consiste il tentativo di pensare la differenza dell'essere, attuato interpretando il nichilismo come necessità dell'essere medesimo.



Martin Heidegger e Fanco Volpi