GIANGIORGIO PASQUALOTTO

NIETZSCHE OLTRE IL NICHILISMO *

Nel celebre frammento 9.35 dell'autunno 1887 Nietzsche delinea le coordinate di riferimento per una discussione interessata ad affrontare il problema del nichilismo [1].

Egli parte da una *possibile* definizione che, nella sua 'apertura', toglie giustificazione logica ad ogni tentativo di interpretare 'nichilismo' come una delle «cinque parole fondamentali della metafisica di Nietzsche» [2]: «*Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al 'perché'?; che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalorizzano*». Nietzsche, tuttavia, non si accontenta di questa prima definizione elementare e didascalica, tanto che, immediatamente dopo, precisa in caratteri maggiori: «ESSO È AMBIGUO». In che senso è possibile dire che è ambiguo? È lo stesso Nietzsche a suggerirci due possibili modi generali per cogliere questa ambiguità: egli registra l'esistenza di un NICHILISMO ATTIVO «come segno della *cresciuta potenza dello spirito*», il quale, benché non abbia la forza sufficiente per porsi «nuovamente, in maniera creativa, un fine, una meta, un perché, una fede», raggiunge il suo massimo di forza attiva nella distruzione. Com'è noto, tra gli artefici di questa forma di nichilismo vi sono gli «uomini superiori» presentati nello *Zarathustra*, ma in genere tutti i critici e i distruttori di verità consolidate nella e dalla tradizione, compresi, tra questi, lo stesso Zarathustra – il quale, tuttavia, si avvede dell'insufficienza delle attività solo critiche e distruttive –, e Nietzsche stesso, in quanto protagonista di una «filosofia del martello».

D'altra parte, Nietzsche individua anche l'esistenza di un NICHILISMO PASSIVO «come *declino e regresso della potenza dello spirito*», dove questa potenza è esaurita «in modo che i fini *sinora* perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito»; in questa situazione di disgregamento «tutto ciò che ristora, guarisce, tranquillizza, stordisce, sarà in primo piano, sotto diversi *travestimenti*, religiosi o morali o

* Comunicazione letta il 10 novembre 2000 nell'Odeo Olimpico.

[1] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1971, p. 12.

[2] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 747.

politici o estetici, ecc.». In tal senso Nietzsche ritiene di poter riconoscere il Buddhismo come la forma più famosa di nichilismo passivo.

Ora, quello che qui interessa non è tanto verificare se e quanto questa proposta descrittiva di Nietzsche corrisponda all'epoca a lui o a noi contemporanea, quanto capire se e come essa è logicamente *giustificata* e, più concretamente, se e come sia *praticamente possibile* sopravvivere in una situazione di pur giustificato nichilismo estremo. In primo luogo, è da chiedersi se queste due forme di nichilismo prospettate da Nietzsche siano effettivamente nichiliste: a bene vedere, infatti, il nichilismo attivo, in quanto affermazione ed esercizio critico, risulta essere ancora *fedele* alla potenza della critica e *fiducioso* nella forza distruttiva, oltre che nella positività dei risultati demolitori prodotti da tale forza.

D'altra parte, il nichilismo passivo, in quanto non reagisce al disgregamento dei valori e dei fini, si abbandona "positivamente" a questo andamento dissolutorio, oltre che alle compensazioni confortanti che esso induce per reazione.

Ciò significa, allora, che in entrambi i casi non assistiamo ad un nichilismo radicale: il nichilismo attivo, infatti, come è quello, per Nietzsche, degli spiriti liberi, degli atei, dei miscredenti e di se stesso in quanto fautore di una «filosofia del martello», crede ancora troppo nella potenza in quanto *soggetto* della critica e – aspetto ancor più grave come segno inequivocabile di certezze sopravvissute – crede ancora troppo agli *oggetti* presi di mira dalla furia devastatrice della critica (Dio, Valori, Verità, ecc.).

Da parte sua, il nichilismo passivo sembra ancor meno nichilista di quello attivo, in quanto rinuncia a distruggere alcunché, si affida alla situazione di disgregazione in cui si trova a vivere, e si mette addirittura alla ricerca e al servizio di ogni sorta di tranquillanti – «religiosi o morali o politici o estetici, ecc.» – offerti da questo mondo disgregato.

Se questa è la situazione descritta da Nietzsche, quale ne è l'avvenire? Ad un frammento dell'inverno 1887-1888, Nietzsche affida una delle sue più lucide riflessioni sull'argomento: «Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più avvenire diversamente: *l'avvento del nichilismo*»[3]. A fronte di questo "avvento del nichilismo" Nietzsche prospetta la "*volontà di potenza*" come "contromovimento": «un movimento che in qualche futuro prenderà il posto di quel perfetto nichilismo; ma che lo *presuppone*, logicamente e psicologicamente, che in ogni modo può rivolgersi solo *a esso* e venire solo *da esso*»[4]. Ora, se la volontà di potenza doves-

[3] Nietzsche, op. cit., p. 392.
[4] *Ibidem*, p. 393.

se veramente valere come antidoto al nichilismo e ai suoi esiti più estremi, allora avrebbe avuto ragione Heidegger a considerare la volontà di potenza come «principio di una nuova posizione di valori»[5] e, quindi, a considerare Nietzsche come il pensatore del compimento della metafisica. Tuttavia le cose stanno, come sempre – per fortuna –, in modo più complesso. Già due anni prima Nietzsche aveva sottolineato come l'uomo sia dotato di «*una pluralità di volontà di potenza: ciascuna con una pluralità di espressioni e di forme*»[6]. Non c'è quindi alcuna possibilità di identificare la volontà di potenza come una qualità unitaria, o come una forza unica, o, addirittura, come nuovo principio metafisico: «*Non c'è una volontà*: ci sono puntuazioni di volontà che accrescono o diminuiscono la loro potenza»[7]. Non solo: essa, proprio per la sua configurazione plurale e per il suo funzionamento differenziale, non può essere né riferita né attribuita ad un *soggetto* unico. A questo punto, però, quando l'attività corrosiva della critica nietzscheana è giunta all'estremo limite di minare perfino la centralità del soggetto, ossia l'acquisizione filosoficamente più sicura del pensiero occidentale – almeno a partire da Descartes –, viene da chiederci se può ancora avere una qualche legittimità la parola con cui Nietzsche opera tale destrutturazione: come può essere infatti preso sul serio un discorso che sfonda ogni fondamento? In altri termini: come può essere attiva una volontà di potenza come contromovimento *oltre* il nichilismo, oltre, cioè, quella soglia che ha decretato l'improponibilità di qualsiasi fondamento, anche quello del soggetto che produce lo sfondamento? Infatti, o prendiamo sul serio l'incredibile auspicio di Nietzsche secondo il quale «noi abbiamo bisogno, quando che sia, di *nuovi valori*»[8], ma in tal modo siamo costretti a ricadere nei labirinti della metafisica; ovvero prendiamo sul serio le parole con cui Nietzsche ci avverte dell'impossibilità di riferirci ancora alla centralità di un soggetto o al fondamento di una universale volontà di potenza, ma allora siamo costretti a riconoscere l'illegittimità di sostenere anche questa tesi, in quanto ancora espressa da un soggetto, dotato di volontà di affermazione, ossia di potenza. In definitiva, allora, lo scenario del dopo-nichilismo non offre molte alternative: o si continua a pronunciare parole nella consapevolezza che nessuna di esse può mai più

[5] Cfr. Heidegger, op. cit., p. 404.

[6] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1975, framm. 1.58, p. 18. Sul significato di questa «pluralità» della Volontà di potenza cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. di S. Tassinari, Firenze, Colportage, 1978, pp. 83-87 e 98-101; e G. Pasqualotto, *Nietzsche-Heidegger; spunti per un confronto critico*, «Museum Patavinum», II (1984), pp. 165-72.

[7] Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., framm. 11.73, pp. 247-48.

[8] *Ibidem*, framm. 11.411, p. 394.

essere *ricondotta* a qualche senso universale, né, tantomeno, può *significarlo* compiutamente; oppure si sceglie la via del *silenzio* senza, però, in alcun modo annunciarla, motivarla o commentarla. La prima alternativa è quella "classica" praticata dalle filosofie non dogmatiche che hanno affidato la ricerca del senso alla sua continua ed infinita ridefinizione: *in primis* la filosofia platonica, sempre consapevole dell'eccedenza dell'Idea rispetto ad ogni parola, e la filosofia ebraica, sempre consapevole che la Verità non si dà se non nell'interminabile lavoro delle parole e delle idee che intendono interpretarla. La seconda alternativa sembra quella suggerita dai punti di sospensione con cui Nietzsche chiude l'ultima frase di *Ecce homo*: «– Sono stato capito? – *Dioniso contro il Crocefisso...*»[9] Dopo che il crocefisso, il Cristianesimo e tutti i valori tradizionali sono crollati sotto i colpi della «filosofia del martello», Dioniso può, certo, essere proposto come nuovo valore, ma ricordando che esso fu dio non soltanto dello smembramento, ma anche dell'*auto*smembramento: ora, quale parola è in grado di dire cosa accade dopo l'*auto*smembramento, dal momento che esso ha "smembrato" il soggetto stesso che dovrebbe pronunciarla?

Nietzsche ci ha consegnato lo spazio vuoto che sovrasta e circonda quei tre punti: noi possiamo *occuparlo* producendo infinite altre parole, ben sapendo, però, che esso non verrà mai *riempito*; oppure possiamo lasciarlo bianco, scegliendo la stessa via imboccata da Nietzsche, quella del silenzio senza più commenti.

[9] F. Nietzsche, *Ecce homo*, tr. di R. Calasso, Milano, Adelphi, 1970, p. 385.