

Testi/1

Interpretare firme (Nietzsche/Heidegger): due questioni¹

di Jacques Derrida

Abstract: First Italian translation of J. Derrida, *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): two questions*. This lecture was given in a conference with Hans-Georg Gadamer organized in 1981 at the Goethe Institute in Paris. Precisely through the theme of signature, Derrida deconstructs not only the unity of Heidegger's interpretation of Nietzsche but even the unifying logic of Western metaphysics.

La prima questione riguarda il nome Nietzsche, la seconda ha a che fare con il concetto di totalità.

I. Cominciamo con i capitoli 2 e 3 del *Nietzsche* di Heidegger, che trattano rispettivamente *L'eterno ritorno dell'uguale* e la *Volontà di potenza come conoscenza*. Ci rivolgeremo in particolare alla sottosezione sul caos (*Il concetto di caos*) e a *Il preteso biologismo di Nietzsche*. Dal momento che la medesima interpretazione è regolarmente all'opera lungo tutto il testo, i rischi impliciti nello scegliere questa strategia sono, spero, piuttosto limitati. In ogni punto, un unico sistema di lettura è potentemente concentrato e riunito. Questo sistema di lettura è orientato a raccogliere l'unità e l'unicità del pensiero di Nietzsche, che è esso stesso come unità compiuta il culmine della metafisica occidentale. Nietzsche sarebbe precisamente sulla sommità, o sul crinale, in cima alla vetta di questo compimento. E così, egli osserverebbe entrambi i lati, dominando entrambi i versanti.

Che dire di questa unità – di questa doppia unità? Qual è la sua connessione con il nome – o piuttosto con la firma di Nietzsche? Heidegger tiene conto di questo problema, che altri chiamerebbero biografico, autobiografico, o autografico, della singolarità di una firma, del presunto

¹ Prima traduzione in italiano di J. Derrida, *Interpreting signatures (Nietzsche/Heidegger): two questions*, in D.P. Michelfelder e R. E. Palmer (eds.) *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany 1986, pp. 58-71. Traduzione a cura di Marco Carassai. Si ringrazia la Suny Press per aver gentilmente concesso il permesso di pubblicazione e la Prof.ssa Diane Michelfelder per il prezioso aiuto.

nome proprio di Nietzsche? Per porre la questione in un altro modo, se si può scorgere dietro la lettura heideggeriana di Nietzsche le basi di una lettura generale della metafisica occidentale, allora sorge la domanda: in che misura questa interpretazione della metafisica nella sua totalità e nel suo complesso contiene una decisione interpretativa sull'unità o sulla singolarità del pensiero? E in che misura questa decisione interpretativa presuppone anche una decisione sul "biografico", sul nome proprio, sull'autobiografico e sulla firma, sulla politica della firma?

Indicherò anzitutto la posizione di Heidegger su questo argomento con una affermazione sintetica e semplificante, che spero si potrebbe dimostrare non essere sbagliata: c'è un'unità nel pensiero nietzscheano, anche se non è quella di un sistema in senso classico. Questa unità è anche la sua unicità, la sua singolarità. Una tesi avanzata esplicitamente da Heidegger è che ogni grande pensatore ha un solo pensiero. Questa unicità non era costituita o minacciata, riunita o determinata, né da un nome, o un nome proprio, né dalla vita di Nietzsche, normale o folle che fosse. Questa unità unica è qualcosa che si attinge dall'unità della metafisica occidentale – riunita sulla sommità – che si potrebbe paragonare anche alla semplice unità di una linea creata da una piega. Il risultato è che alla biografia, all'autobiografia, alla scena o ai poteri del nome proprio, dei nomi propri, delle firme e così via, è ancora accordato uno stato minoritario; ad essi è ancora assegnato il luogo inessenziale che sempre hanno occupato nella storia della metafisica. Ciò indica la necessità e lo spazio di una messa in questione, che qui posso soltanto abbozzare.

Così suonerebbe una versione semplificata della questione. Ora leggiamo Heidegger un po' più da vicino e cerchiamo di confermare la più potente coerenza della sua interpretazione, o al di là della sua coerenza, il suo pensiero più profondo. Come concessione provvisoria alle norme classiche di lettura, prendiamo questo libro al suo inizio, o persino prima del suo inizio, all'inizio della prefazione. Ovviamente questa prefazione, come molte altre, fu scritta successivamente. Come sappiamo il libro risale a una serie di lezioni tenute fra il 1936 e 1940 e a alcuni trattati scritti fra il 1940 e il 1946. Si dovrebbe tener conto di queste date con estrema attenzione, se questa interpretazione deve essere connessa, nel suo complesso e in dettaglio, con il terreno storico-politico e istituzionale della sua presentazione. La prefazione tuttavia risale al 1961. L'intenzione di queste due pagine in questo caso, come quasi sempre, è di giustificare la pubblicazione di questa raccolta in riferimento all'essenziale unità della sua totalità: «Questa pubblicazione, ripensata (*nachgedacht*) come un tutto (*als Ganzes*) vorrebbe dare una idea del cammino speculativo che ho percorso dal 1930 fino alla *Lettera sull'umanismo* (1947)»².

L'unità di questa pubblicazione e del suo insegnamento è allora anche l'unità del cammino di pensiero di Heidegger in un momento decisivo, tracciato attraverso un periodo di oltre quindici anni. Ma allo stesso tempo

² M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. di G. Colli, Milano 1994, p. 19.

ciò significa che l'unità della sua interpretazione di Nietzsche, l'unità della metafisica occidentale alla quale questa interpretazione si riferisce, e l'unità del cammino di pensiero heideggeriano sono qui inseparabili. Non si può pensare l'una senza l'altra.

Ora, quali sono le prime parole della prefazione? Cosa si trova nella prima frase? Per essere ellittici, diciamo che si trovano due cose, ed entrambe hanno una connessione letterale con il *nome* di Nietzsche.

Il primo luogo, il nome è inserito fra virgolette.

Ora cosa accade quando un nome proprio è messo fra virgolette? Heidegger non se lo chiede mai. Non di meno, tutta la sua impresa, sebbene intitolata "Nietzsche", ha forse riunito tutte le sue forze in modo da annullare l'urgenza e la necessità di questa domanda.

In secondo luogo, lasciate che vi legga la prima frase della prefazione nella traduzione francese di Klossowski: «"Nietzsche" – il nome del pensatore qui sta come titolo per la causa del suo pensiero [*intitule ici la cause de sa pensée*]». Il paragrafo successivo di Heidegger spiega e giustifica, sino a un certo punto, la traduzione di Klossowski di una certa parola tedesca [*Sache*] con "causa". Nel paragrafo successivo di Heidegger si legge: «La cosa in questione, la causa, è in sé un *confronto reciproco* [*Aus-einander-setzung*, una parte che prende posizione rispetto ad un'altra]. Che il nostro pensiero entri in questa "causa", prepararlo ad essa, è il contenuto della presente pubblicazione»³.

Ora per chi semplicemente apre questo libro senza conoscere il testo tedesco, questo approccio potrebbe sembrare strano, e allo stesso tempo in consonanza con la più recente modernità, per non dire con l'ultima moda: il nome del pensatore sarebbe così la causa del suo pensiero! Il pensare, allora, sarebbe l'effetto causato dal suo nome proprio! Ecco un libro sul nome Nietzsche e sulle connessioni fra il suo nome e il suo pensiero. Tenendo conto del fatto che in questa edizione francese, a causa di un errore tipografico, il nome Nietzsche è tagliato in due (Niet-zsche), chissà quali altezze potrebbe raggiungere questo nuovo lettore, nella vivacità della sua prospettiva troppo grande o troppo limitata, nella sua analisi della scissione del nome proprio; una analisi che, attraverso una divisione del significante (o degli elementi semantici), potrebbe connettere l'origine slava del nome e ciò che Nietzsche stesso ha detto sulla negatività del proprio nome e sulla potenza distruttrice del suo pensiero. E se questa analisi fosse condotta a degli estremi deliranti, connetterebbe questo elemento negativo, *Niet-* (e perché no? perché fermarsi a metà strada?), con le sole due città nelle quali Nietzsche nel 1887 ha detto che egli poteva o voleva pensare: Venezia e Nizza (in particolare, in una lettera a Peter Gast datata 15 settembre, che Heidegger cita verso l'inizio del libro e del capitolo *La volontà di potenza come arte*). Queste due città rimangono il solo rimedio per Nietzsche, l'unica evasione possibile. Ah, dice il nostro ingenuo e zelante lettore: «Vedo! Vedo! *Il veut Nice, il Venise, Il veut Nietzsche, il veut et il ne veut pas*, avete qui i

³ Cfr. *Ivi*, p. 19.

due luoghi, i due detti luoghi, i toponimi della sua *volontà di potenza*». Ma sfortunatamente questa sequenza funziona soltanto in francese e il delirio deve arrestarsi nell'istante in cui ci si accorge che *Venise* in tedesco è *Venedig* e *Nice* è *Nizza*. Come afferma Nietzsche, citato da Heidegger: «*Somit läuft es auf Venedig und Nizza hinaus...*» («Quindi sarà per Venezia e Nizza...»⁴).

Ma poi, proseguendo la sua lettura, il nostro lettore francese chiede ancora: cosa significa «Nietzsche, il nome del pensatore sta, come titolo, a indicare la causa del suo pensiero»? Anche entro i limiti della traduzione francese, il contenuto del paragrafo successivo è illuminante al riguardo, poiché afferma chiaramente di non considerare la parola causa nella sua opposizione a effetto, come causa materiale, efficiente, formale o finale del suo pensiero, ma di intenderla come il latino *causa*: dibattito, controversia, opposizione fra due parti. Anche questa prospettiva può esercitare un specie di stravagante tentazione per l'odierno lettore francese: il nome Nietzsche in quanto contenziosità del pensiero, in quanto posta in un gioco, in una guerra, in una battaglia legale, il che non appare più classico. Questo è ciò che considerato in modo nuovo e originale la lettura può dischiudere. Ma se consultasse il testo originale, il lettore scoprirebbe qualcos'altro, qualcosa del tutto differente dalla causa, sia nel senso derivato che nel senso usuale della parola: «Nietzsche, il nome del pensatore sta come titolo per *die Sache seines Denkens*», per la cosa [*Sache*] del suo pensiero, per cosa egli pensa.

La parola tedesca che di solito si traduce in francese con *cause* [causa] è *Ursache*. Dal momento che le parole sono simili, Klossowski si sente giustificato nel tradurre *Sache* con causa. Ma normalmente causa designa la "cosa" non nel senso di oggetto, né la cosa a portata di mano, ma la cosa in questione, la questione che eventualmente può condurre a una controversia. In questo senso, il latino *causa*, causa in senso di controversia o di dibattito è una buona traduzione. Pone non solo la cosa in questione, ma anche la questione della cosa [*Die Frage nach dem Ding*], che è affrontata altrove, in particolare nell'importante riflessione di Heidegger con quel titolo, e soprattutto in riferimento a tutte le determinazioni semantiche di causa. Così la traduzione di *Sache* con la parola francese *cause* [causa] può trovare, come detto, un sostegno nel corso del testo stesso. Perciò Heidegger continua, «*Die Sache der Streitfall, ist in sich selbst Auseinandersetzung*», la questione, la causa del contendere è in sé stessa un confronto.

Ma quando egli afferma che il nome del pensatore sta a titolo «per la *Sache* del suo pensiero», certamente non intende fare del nome la causa di un effetto, che sarebbe il pensiero. Il genitivo "del" qui designa la *Sache* [cosa] in quanto il suo pensiero. Tutto lo confermerà una volta che si considera il nome proprio non come quello di un individuo o di un firmatario; è il nome di un pensiero, un pensiero la cui unità restituisce un senso e una referenza al nome proprio. "Nietzsche" non è nient'altro che il nome di questo pensiero. La sintassi del genitivo ci devia in un'altra direzione, se così si può dire: il nome non è precedente al pensiero, ma è la cosa che è il pensiero, il quale

⁴ *Ivi*, p. 30.

lo produce e lo determina. Soltanto pensando questo pensiero, si penserà il possessivo, il genitivo e il nome proprio. Si imparerà *chi è Nietzsche* e cosa dice il suo nome soltanto a partire dal suo pensiero – non a partire da documenti riempiti di fatti biografici più o meno accurati.

A questo punto si presentano due cammini. Uno consisterebbe nel considerare un nuovo approccio alla problematica del nome, a rischio di vedere il nome frammentato e moltiplicato in maschere e simulacri. Sappiamo cosa Nietzsche ha rischiato al riguardo. Il nome sarebbe costituito sul lato più lontano della “vita” del pensatore, dal punto di vista del futuro del mondo, da un’affermazione dell’eterno ritorno.

L’altro cammino sarebbe quello di determinare l’essenziale del nome a partire dalla “cosa del pensiero”, del pensiero stesso definito come contenuto delle tesi, e di lasciar cadere nell’inessenziale il nome proprio particolare, che è divenuto l’indice della “biografia” o della “psicologia” di un individuo. Disdegnando legittimamente il biografismo, lo psicologismo, o la psicoanalisi, si affrontano degli empirismi riduzionisti, che a loro volta soltanto nascondono ciò che è dato come pensiero. Questo è ciò che Heidegger compie, per le migliori ragioni. Ma così facendo, egli non ricade in un gesto della metafisica classica, proprio nel momento in cui si appella a qualcos’altro rispetto a essa, ovvero nel momento in cui situa Nietzsche al culmine della metafisica? Questo gesto classico riappare anche nel dissociare la questione della vita, o del nome proprio, dalla questione del pensiero. Da ciò si comprende il modo con cui Heidegger inizia il suo corso: in un modo del tutto convenzionale, Heidegger separa il riassunto e la biografia “ufficiale” di Nietzsche dalle questioni fondamentali, che hanno teso il grande filosofo sino ai limiti delle sue forze. La forma di questa prima lezione è conforme al vecchio modello pedagogico: molto rapidamente si attraversa la “vita dell’autore” nelle sue caratteristiche più convenzionali, poi ci si rivolge al pensiero, ciò che Heidegger chiama «l’autentica filosofia di Nietzsche». Questa filosofia, osserva Heidegger, «non giunge a una elaborazione definitiva, né è stata mai pubblicata come opera».

Criticando poi l’edizione delle opere complete, Heidegger ne osserva alcuni limiti. L’edizione aderiva al principio di integralità [*Vollständigkeit*], che pubblicava ogni cosa e che riportava in vita i modelli del XIX secolo, compreso quel biologismo e quello psicologismo, intese come perversioni mostruose della nostra epoca. Heidegger critica quell’entusiasmo editoriale che «procede nella maniera della delucidazione biologica e psicologica», che «traccia minutamente tutti i dati» della vita dell’autore, includendo le opinioni dei contemporanei. È una «escrescenza» (*Ausgeburt*), un «prodotto mostruoso della mania psicologico-biologista del nostro tempo [*der psychologisch-biologischen Sucht unserer Zeit*]». Afferma Heidegger, «L’edizione delle opere complete avrà un futuro solo se riuscirà nel compito di mettere realmente a disposizione l’”opera” autentica (1881-1889)». Heidegger aggiunge «ma questo, che è il compito vero e proprio, non potrà mai essere attuato se, nel domandare, non avremo capito che Nietzsche rappresenta la fine della metafisica occidentale e non saremo passati alla

domanda del tutto diversa della verità dell'essere»⁵. Porre la domanda sulla verità dell'essere, al di là dell'ontologia, e determinare il luogo di Nietzsche come fine della metafisica occidentale sono le condizioni preliminari se si intende accedere infine alla "biografia", al nome e soprattutto al *corpus* testuale di Nietzsche; in altre parole, se si intende conoscere "chi era Nietzsche".

Prima di ogni altra questione, abbiamo bisogno di fare attenzione alla necessità fondamentale di questo progetto, come Heidegger propone, e anche a tutto ciò che in una determinata situazione storica e politica poteva giustificarlo. Lo zelo biologistico e psicologista, nello stile che spesso esercita, gira intorno al contenuto di un pensiero, e perciò manca la sua necessità e la sua specificità interna. Uno schema ben noto. Inoltre, nel periodo in cui stava insegnando il suo "Nietzsche", Heidegger aveva cominciato a mettere una certa distanza fra sé e il nazismo. Senza dire nulla nelle lezioni stesse che fosse diretto contro il governo e contro l'uso di Nietzsche che ne stava facendo (di così tanta prudenza e silenzio si potrebbe certamente dare un'interpretazione, ma altrove), Heidegger è in procinto di criticare l'edizione, che il governo sta per sostenere. Heidegger sembra dapprima essersi associato ad essa, per poi tirarsi indietro; il problema aveva a che fare con l'opera di falsificazione di quella edizione, con la partecipazione della sorella di Nietzsche: «per la conoscenza della biografia», prosegue Heidegger, «rimane sempre importante l'esposizione della sorella Elisabeth Forster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*. Ma, come tutti i lavori biografici, anche questa pubblicazione presta il fianco a grosse perplessità. Rinunciamo qui a ulteriori indicazioni e anche alla discussione della bibliografia su Nietzsche, assai diseguale, poiché in essa non c'è nulla che possa tornare utile al compito di questo corso. Chi non impegna il coraggio e la resistenza del pensiero per immergersi negli scritti di Nietzsche, non ha nemmeno bisogno di leggere niente su Nietzsche»⁶.

Uno dei bersagli di Heidegger, qui come altrove, è ciò che egli chiama "filosofia della vita". L'obiettivo dell'attacco di Heidegger non era soltanto il nazismo, ma anche la tradizione universitaria classica, che ha fatto di Nietzsche un "filosofo-poeta", un filosofo della vita senza rigore concettuale, come si poteva denunciare "dall'alto delle cattedre di filosofia tedesche". In entrambi i casi, si loda o si condanna proprio quella filosofia della vita, che Heidegger da *Essere e tempo* in avanti ha combattuto come un'assurdità.

Questa critica dello psico-biografismo sottende anche la sua critica del "presunto biologismo" di Nietzsche. Essa risponde alla domanda sul nome di Nietzsche, ossia "cos'è che chiamiamo Nietzsche?". Ecco, di nuovo, la risposta alla domanda "chi è Nietzsche?" proprio in apertura del terzo capitolo *La volontà di potenza come conoscenza*, nelle prime parole della prima sottosezione, che porta il titolo *Nietzsche come pensatore del compimento della metafisica*.

⁵ *Ivi*, p. 27.

⁶ *Ivi*, p. 28.

Chi è Nietzsche, e soprattutto: chi sarà Nietzsche, lo sapremo non appena saremo in grado di pensare il pensiero a cui egli ha dato forma nella locuzione “volontà di potenza”. (...) Giammai esploreremo chi è Nietzsche per mezzo di un resoconto storiografico sulla sua vita o attraverso una esposizione del contenuto dei suoi scritti. Chi è Nietzsche, non vogliamo né dobbiamo nemmeno saperlo se e fintanto che, nel farlo, ci riferiamo solo alla personalità, alla figura storica, all’oggetto psicologico e alle sue produzioni. Ma come?⁷

A questo punto Heidegger anticipa una obiezione, che presto respingerà. Prima di passarvi tuttavia, vorrei offrire un’osservazione precauzionale contro una semplificazione eccessiva della questione che sto muovendo alla procedura di Heidegger. Senza dubbio Heidegger si sforza di ridurre il nome di Nietzsche, o la questione “chi è Nietzsche”, all’unità della metafisica occidentale, persino all’unicità di una situazione limite all’apice di questa metafisica. Tuttavia, “chi è x?” era una domanda che raramente era rivolta a un pensatore ed è ancora rara se non la si intende biograficamente in modo banale: l’uomo e l’opera, l’uomo dietro l’opera, la vita di Descartes o di Hegel associata a una sorta di dossografia. Ma chiedere “chi è Nietzsche” in un altro senso, fare del suo nome il titolo di un libro sul suo pensiero non è molto convenzionale.

Ecco l’obiezione che Heidegger solleva *pro forma* subito dopo aver respinto la psico-biografia: «Ma come? Nietzsche non ha lui stesso portato a compimento per la stampa, come ultima cosa, lo scritto intitolato *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è?* Non esprime forse *Ecce homo* la sua ultima volontà, che ci si occupi cioè di lui, di quest’uomo e ci si lasci dire da lui ciò che è contenuto nei capitoli dello scritto: *Perché sono così saggio, Perché sono così accorto, Perché scrivo libri così buoni, Perché io sono un destino?* Non viene qui alla luce il punto culminante di un’autopresentazione senza freni e di uno smodato narcisismo?»⁸. Heidegger risponde: *Ecce homo* non è un’autobiografia, e se qualcosa in esso culmina non è altro che il momento finale dell’Occidente, nella storia dell’epoca moderna. Senza dubbio le cose convergono proprio in questo punto. Si può ammettere piuttosto facilmente che *Ecce homo* non sia la storia autobiografica di Nietzsche. Ma quando Heidegger lascia intatto il concetto tradizionale di “autobiografia”, invece di ripensarlo, e oppone a questo concetto il destino dell’Occidente, il cui “portatore” sarebbe Nietzsche, allora ci si deve chiedere: è riuscito Heidegger stesso a evitare un’opposizione piuttosto tradizionale fra la fattualità biografica, psico-biografica, storica, e un pensiero essenziale sulla base di una decisione storica? Ci si può anche chiedere quale interesse muova il discorso heideggeriano avanzato in queste righe.

Attraverso questa strategia Heidegger intende liberare Nietzsche dal suo singolare fato. Questo fato è rimasto ambiguo. Ha provocato strani usi del suo pensiero, usi che si sono rivoltati contro ciò che Heidegger chiama l’«intima volontà» di Nietzsche. Si tratta così di accedere a questa intima

⁷ *Ivi*, p. 393.

⁸ *Ibidem*.

volontà e di opporre ad essa la duplicità della figura empirica di Nietzsche, come anche l'ambiguità dei suoi successivi effetti, della sua posterità immediata, per cui Heidegger credeva che il futuro avrebbe lavorato per restaurare quell'intima volontà. Dopo avere detto ciò al fine di sottrarre Nietzsche all'ambiguità, Heidegger orienta la sua intera interpretazione del pensiero essenziale e singolare di Nietzsche al seguente argomento: il pensiero di Nietzsche non ha realmente oltrepassato la fine della metafisica; questo pensiero è ancora esso stesso una grande metafisica e, sebbene indichi tale superamento, è appena sufficiente per rimanere sul più acuto crinale del suo bordo. O, con altre parole, per rimanere nella più completa ambiguità.

Questa allora è un'ambiguità essenziale! Non soltanto quella di Nietzsche, secondo Heidegger, ma anche l'ambivalenza propria di Heidegger rispetto a Nietzsche. Questa ambivalenza rimane costante. Nel salvare Nietzsche, Heidegger lo perde. Egli intende allo stesso tempo salvarlo e lasciarlo andare. Nel momento stesso in cui afferma l'unicità del pensiero di Nietzsche, egli fa il possibile per mostrare che il suo pensiero ripete il più potente (e quindi il più generale) schema della metafisica. Quando finge di sottrarre Nietzsche a questa o a quella falsificazione, quella nazista per esempio, lo fa attraverso delle categorie che possono servire esse stesse a falsificare; ovvero con l'opposizione fra pensatori essenziali e inessenziali, autentici e inautentici e con la definizione di un pensatore essenziale inteso come eletto, scelto, marcato o, vorrei anche dire, "segnato". Segnato – da cosa? Da chi? Da nessuno, dalla storia della verità dell'essere. Nietzsche fu perciò sufficientemente eletto, eppure fu condannato da questo stesso destino a portare la metafisica al suo compimento, e ciò senza prendere una decisione che egli soltanto aveva preparato, anche senza riconoscere il fine di quella decisione: «fra l'egemonia degli enti e la signoria dell'essere». Riguardo a tutti questi aspetti, mi riferisco alle prime pagine del capitolo *La volontà di potenza come conoscenza*, la cui prima sezione porta il titolo *Nietzsche come pensatore del compimento della metafisica*.

Era senza dubbio necessario impostare questa schema interpretativo del *biographiein* di Nietzsche al fine di cogliere il suo "presunto biologismo". Anche qui si tratta di una questione di salvataggio – il più ambiguo – dell'unicità di un pensiero dall'ambiguità di una vita e di un'opera. Tracciare i confini del biografico e del nome proprio dischiude lo spazio generale al cui interno avviene l'interpretazione del biologico.

Prima delle parole iniziali che, poco fa, ho citato dalla prefazione c'è un esergo, ripreso dalla *Gaia scienza*; la sua prima parola è "vita" [*Das Leben*]. La "vita" si erge all'estremo inizio del libro di Heidegger, persino prima del suo inizio, prima di ogni decisione fra biografia e biologia. Qui stranamente Heidegger non si accontenta soltanto di interrompere il passaggio prima della sua fine. Egli salta anche un paio di parole e le sostituisce con dei puntini di sospensione: «Vita... più misteriosa del giorno in cui inaspettato

venne a me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza»⁹. Tra le parole che tralascia c'è «vera» e «desiderabile», entrambe riferite alla vita. Ecco il frammento di Nietzsche nel suo aspetto integrale, se così si può dire.

In media vita! No! (questa quattro parole - in breve - questo titolo e soprattutto, questi due punti esclamativi sono omessi da Heidegger - questa volta senza puntini di sospensione). La vita non mi ha disilluso! Di anno in anno la trovo invece più vera, più desiderabile e più misteriosa - da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza - e non un dovere, non una fatalità, non una frode! - e la conoscenza stessa: può anche essere per altri qualcosa di diverso, per esempio un giaciglio di riposo o il percorso verso un giaciglio di riposo, oppure uno svago o un ozio; ma per me essa è un universo di pericoli e vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno la loro arena. “*La vita come mezzo della conoscenza*”: con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino *gioiosamente vivere e gioiosamente ridere!* E chi saprebbe ridere e vivere bene, senza intendersi prima di guerra e di vittoria?¹⁰

Queste sono affermazioni misteriose, molto difficili da interpretare, proprio come il titolo *In media vita!* Ciò rivela la vita come un medio, tanto nel senso di medio fra due estremi, quanto nel senso di un *milieu* nel quale ha luogo l'esperimento della conoscenza. Situandosi all'interno della vita, questo esperimento impiega la vita come un mezzo, la guida dall'interno e, con questo potere di guidare il vivente - giunge ad essere al di là e al di fuori della vita, sul lato della sua fine e della sua morte, e così via. Si può comprendere il motivo per cui Heidegger ha preso questo passaggio come esergo. Sembra stia rendendo in anticipo più difficile una lettura biologica di Nietzsche, intesa nel senso di una subordinazione al modello della biologia, o di una celebrazione della vita come scopo ultimo, compresa la determinazione della vita come essere dell'ente o come totalità dell'ente.

Questa scelta dell'esergo è una prova sufficiente per confermare che le questioni della vita e del “presunto biologismo” si ergono al centro del Nietzsche di Heidegger. E tuttavia il carattere paradossale di questo passaggio (*In media vita!*) potrebbe anche ostacolare la strategia ermeneutica di Heidegger. La vita ha un oltre, ma ciò non gli permette di essere trasformata in qualcosa di secondario. In quanto tale e in se stessa dispiega il movimento della verità o della conoscenza. Essa è in sé come il suo proprio al di là. Non parlare delle tensioni, delle gioie, delle risa e della guerra, dei punti interrogativi e di quelli esclamativi - queste sono cose di cui Heidegger non vuole sentir parlare, considerando come le cancella e le nasconde.

Vorrei notare una seconda cosa a proposito di questo esergo, o piuttosto, ancora una volta, una prima cosa, qualcosa di completamente iniziale, di pre-iniziale. Ho detto che “vita” era la prima parola della citazione. A rigore è la prima parola nella citazione da Nietzsche. Prima

⁹ *Ivi*, p. 15.

¹⁰ F. Nietzsche, *Gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. it. di F. Masini, Milano 2007, p. 230.

di questa citazione, Heidegger aggiunge una prima frase che stranamente presenta l'esergo stesso: «È Nietzsche stesso a nominare l'esperienza che determina il suo pensiero... ». Perciò è Nietzsche stesso che nomina ciò che determina il suo pensiero, la paziente esperienza del suo pensiero. E, se il nome del pensatore designa la cosa del suo pensiero, come Heidegger intende mostrare immediatamente dopo, allora l'esergo nel suo complesso significa: Nietzsche si nomina, si nomina a partire da ciò da cui si deve essere in grado di nominarlo. Egli ha nominato se stesso a partire dall'esperienza del suo pensiero e da essa egli riceve il suo nome. Dunque il pensiero così nominato dev'essere correttamente compreso all'interno di questo circolo autonomo. Ma è corretto dire, così come afferma Heidegger, che questo pensiero è uno? Che Nietzsche quindi ha soltanto un nome? Nomina se stesso soltanto una volta? Per Heidegger, la sua denominazione ha luogo soltanto una volta, anche se il luogo di questo evento conserva l'apparenza di un margine, dal quale si può avere uno sguardo contemporaneamente su entrambi i versanti, sul culmine della metafisica occidentale, che è riunita sotto questo nome.

Ma chi mai ha detto che una persona porta un unico nome? Certamente non Nietzsche. E allo stesso modo, chi ha detto o deciso che esiste qualcosa come la metafisica occidentale, qualcosa che sarebbe capace di essere riunito sotto questo nome e questo nome soltanto? Cos'è l'unicità di un nome, l'unità raccolta della metafisica occidentale? Non è forse né più e né meno che un desiderio (una parola cancellata nella citazione heideggeriana di Nietzsche) per un nome proprio, per un singolo, per un unico nome e un'unica genealogia pensabile? Accanto a Kierkegaard, non è stato forse Nietzsche uno dei pochi pensatori che ha moltiplicato i suoi nomi e giocato con le firme, le identità e le maschere? Chi ha nominato se stesso più di una volta con diversi nomi? E cosa accadrebbe se questo fosse il cuore della questione, la causa, lo *Streitfall* del suo pensiero?

Come abbiamo appena visto, Heidegger intende salvare Nietzsche ad ogni costo, salvarlo dall'ambiguità attraverso un gesto che è esso stesso ambivalente. E se fosse questo stesso salvataggio che deve essere rimesso in questione in nome o nei nomi di Nietzsche?

Nel leggere le lezioni di Heidegger su Nietzsche si tratta forse di sospettare meno del contenuto di un'interpretazione piuttosto che dei suoi presupposti o della sua struttura assiomatica. Forse si tratta della struttura assiomatica della metafisica, in quanto è la metafisica stessa che desidera, sogna, o immagina la propria unità. Uno strano circolo: una struttura assiomatica che conseguentemente richiede un'unica interpretazione, raccolta intorno a un pensiero, che a sua volta unifica un unico testo e, in definitiva, l'unico nome per l'essere, per l'esperienza dell'essere. Con il valore del nome, questa unità e questa unicità si proteggono reciprocamente contro i pericoli della disseminazione. Qui risiede forse, per riprendere le parole dalla prefazione di Heidegger, lo *Streitfall* o la *Auseinandersetzung* fra i Nietzsche e Martin Heidegger, fra i Nietzsche e la cosiddetta metafisica occidentale. Da Aristotele, almeno sino a Bergson, "essa" (la metafisica) ha

costantemente ripetuto e assunto che pensare e dire dovevano significare pensare e dire qualcosa che fosse *uno*, che fosse una *cosa*. E che non pensare-dire una cosa o una questione non significa non pensare-dire affatto, ma una perdita del *lógos*. Ecco forse ciò che i Nietzsche hanno messo in questione: il *léghein* di questo *lógos*, l'*unificazione* di questa logica.

Questa pluralità inizia ad assomigliare ai nomi di famiglia di viandanti e funamboli. Essa conduce alla festa. Nietzsche e Heidegger parlano di questa festa con sfumature diverse. Lascio a voi prendere apprezzare questa differenza:

L'errore viene riconosciuto soltanto impostando un confronto con Nietzsche mediante un contemporaneo confronto con l'ambito della domanda fondamentale della filosofia. In via preliminare può essere tuttavia citata un'affermazione di Nietzsche risalente al periodo in cui egli lavorava alla *Volontà di potenza*. Essa dice: "Il pensiero astratto è per molti una fatica – per me, in giorni propizi, una festa e un un'ebbrezza" (XIV, 24 [VII, III, 142]).

Il pensiero astratto una festa? La forma suprema di esistenza? In effetti è così. Ma, al tempo stesso, dobbiamo anche considerare il modo in cui Nietzsche vedere l'essenza della festa e il fatto che egli la può pensare soltanto dalla prospettiva del suo modo fondamentale di concepire tutto ciò che è, dalla prospettiva della volontà di potenza. "Nella festa è compreso: orgoglio, tracotanza, sfrenatezza; lo scherno per ogni forma di serietà e di perbenismo; una divina affermazione di sé per pienezza e perfezione animale - tutti stati d'animo a cui il cristiano non può onestamente dire sì. *La festa è paganesimo per eccellenza*" (*La volontà di potenza*, n. 916 [VIII, II, 194]). Per questo – possiamo aggiungere – nel cristianesimo non c'è mai nemmeno la festa del pensiero, cioè non c'è una filosofia cristiana. Non c'è vera filosofia che si possa determinare in base a qualcosa di diverso da se stessa. Non c'è dunque nemmeno una filosofia pagana, tanto più che "il pagano" è pur sempre qualcosa di cristiano. È ben difficile designare i pensatori e i poeti greci come "pagani".

Le feste richiedono una preparazione lunga e accurata. In questo semestre vogliamo prepararci a questa festa, anche se non giungeremo a festeggiare e presentiremo soltanto la vigilia della festa del pensare, e vogliamo esprimere che cosa è la meditazione e cose contraddistingue l'essere di casa nel domandare genuino.¹¹

Cosa accade nel corso della festa al *léghein* di questo *lógos*, il quale richiede che il pensare-dire del pensatore essenziale sia un pensare-dire dell'uno e dell'unico? La festa dei Nietzsche rischia di frantumarlo o di disperderlo nelle sue maschere. Certamente lo proteggerebbe da ogni tipo di biologismo, ma soltanto perché il "logismo" in esso perderebbe il suo dominio sin dall'inizio. E un altro stile di autobiografia emergerebbe, facendo esplodere (in tutti sensi dell'espressione *faire sauter*) l'unità del nome e della firma, turbando sia il biologismo che la sua critica, nella misura in cui essa opera, in Heidegger, in nome del «pensare essenziale».

Queste sono osservazioni preliminari che ho voluto suggerire per un'ulteriore lettura del Nietzsche di Heidegger, per questo ambiguo atto di salvataggio della vita, nel corso del quale si getta una rete al funambolo, a

¹¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 23-24.

colui che corre il più grande rischio sulla stretta cima, solo in quanto ci si assicura che egli, smascherato e protetto dall'unità del suo nome, garantita a sua volta dall'unità della metafisica, non correrà rischi. In altre parole: egli era morto prima di atterrare sulla rete.

Certamente niente di tutto ciò avrà avuto luogo nello *Zarathustra* – né a Basilea, a Venezia o a Nizza – ma a Friburgo in Brisgovia fra il 1936 e il 1940, durante i preparativi di una festa, i preparativi di un «essere a casa nel domandare genuino».

II. Dal momento che ho parlato troppo a lungo (e spero mi scusiate), sarò ancora più schematico nel ricollegare la seconda questione a quella che abbiamo appena discusso. Risulterà anche a malapena preliminare e, come ho indicato all'inizio, avrà a che fare con il concetto di totalità. È noto che il riferimento alla “totalità dell'ente” gioca un ruolo fondamentale nell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche, così come nella stessa metafisica occidentale. Per guadagnare tempo, intendo anzitutto leggervi due citazioni. Heidegger riprende la prima dagli appunti per la *Volontà di potenza*: «Il nostro mondo intero è la cenere di innumerevoli esseri viventi: e per quanto il vivente sia così poco a paragone della totalità, pure tutto è già stato una volta trasformato in vita, e così continua» (XII, n 112 [V, II, 359])¹². Dopo questa citazione Heidegger prosegue: «A ciò sembra contrapporsi un pensiero espresso nella *Gaia scienza* (n. 109): “Guardiamoci dal dire che la morte è contrapposta alla vita. Il vivente è soltanto una specie del non vivente, e una specie molto rara”»¹³.

Il primo pensiero indica un paradosso riguardo alla totalità come valore. Si mostra irrispettoso di fronte alla sicurezza di ciò che generalmente si pensa sotto la categoria di totalità. Ma non dimentichiamoci che Heidegger definisce la metafisica come il pensiero dell'ente nella sua totalità, tale che la questione dell'essere dell'ente è esclusa; e sulla base di questa definizione che Heidegger fa spesso di Nietzsche l'ultimo dei metafisici. Senza dilungarci nella complessità dell'intera questione, si può già intuire, soltanto leggendo questo passaggio, che Nietzsche non crede in nessun pensiero della totalità. Colui che afferma: «per quanto il vivente sia così poco a paragone della totalità, pure tutto [ogni cosa] è già stato una volta trasformato in vita, e così continua», esprime un pensiero sulla vita e la morte che non si subordina ad un significato inequivocabile di totalità, di relazione fra un tutto e un non-tutto. L'idea di eterno ritorno, attraversando ovviamente questa frase, non è un pensiero sulla totalità. Ma Heidegger la presenta come un pensiero sulla totalità. È uno dei temi più insistenti e decisivi della sua lettura. Per esempio, egli scrive in conclusione della sua intera interpretazione che ha avuto inizio con le due citazione che ho riportato:

Abbiamo anzitutto definito il campo a cui appartiene il pensiero dell'eterno ritorno e che questo pensiero, in quanto tale, riguarda: l'ente nel suo insieme è

¹² *Ivi*, p. 287.

¹³ *Ibidem*.

definito, quanto al suo campo, come l'unità in sé avviluppata del vivente e del non vivente. Abbiamo poi abbozzato per linee fondamentali come l'ente nel suo insieme, in quanto è tale unità di vivente e non vivente, sia in sé connesso e costituito: la sua costituzione è il carattere di forza e la conseguente finitezza del tutto, congiunta all'infinità, ossia alla smisuratezza dei "fenomeni che si manifestano come effetti".¹⁴

Dobbiamo ricordare che Heidegger assume la volontà di potenza come principio della conoscenza dell'eterno ritorno dell'uguale. È la *Verfassung* [costituzione] degli enti (il loro *quid*, la loro *quidditas*, la loro *essentia*); l'eterno ritorno è la modalità (il *quomodo*, *die Weise*, il modo d'essere) dell'ente nella sua totalità¹⁵. Al fine di analizzare la *Grundstellung* metafisica di Nietzsche, Heidegger deve esaminare la risposta data alla domanda sull'ente nella sua totalità. La risposta che trova è duplice: la totalità degli enti è volontà di potenza ed è eterno ritorno. Se queste due risposte sono compatibili, complementari, o combinabili è fundamentalmente meno determinabile dal loro contenuto che dalla loro mutua relazione. A dire il vero, sono delle risposte a due questioni, che formano una coppia lungo tutta la storia metafisica (essere come *quidditas* o *essentia* e essere come modo di esistere). Secondo Heidegger, abbiamo mancato finora l'enigma di questa duplice risposta, poiché non sapevamo identificare questa coppia metafisica di questioni. Ma si può vedere chiaramente che, in entrambe le questioni, la questione dell'ente nella sua totalità rimane sottesa. Tale domanda sull'ente nella sua totalità è quella a cui Nietzsche, in quanto metafisico (secondo Heidegger), avrebbe ostinatamente cercato di rispondere.

E ora la mia domanda: se nella prima delle due frasi che Heidegger cita («...per quanto il vivente sia così poco a paragone della totalità, pure tutto è già stato una volta trasformato in vita, e così continua»), il pensiero dell'eterno ritorno non coincide né con il pensiero della totalità, né con l'opposizione fra tutto e parte, è forse affrettato rendere Nietzsche un metafisico, anche se l'ultimo dei metafisici? Ammesso che, come ritiene Heidegger, sia metafisico un pensatore che si attiene al pensiero dell'ente nella sua totalità. È possibile che Nietzsche non sia affatto un pensatore dell'ente, se davvero esiste una connessione essenziale fra l'ente in quanto tale e la totalità.

Non vale la pena forse notare che è la vita-morte che sottrae ogni privilegio alla totalità come valore? Non bisogna forse pensare, seguendo un gesto molto nietzscheano (poiché disponiamo di altri indizi al riguardo), che il vivente (il vivente-morto) non sia un ente esistente e non cada entro una determinazione ontologica? In effetti Nietzsche una volta ha proposto di pensare la parola "essere" a partire dalla vita e non il contrario.

Una seconda osservazione preliminare: Heidegger ha posto insieme queste due citazioni sul terreno della loro apparente contraddizione. Egli rileva che esse sembrano "stare l'una contro l'altra" [*entgegenstehen*]. Anche se ciò che qui abbiamo è un'ipotesi o una obiezione fittizia, mi

¹⁴ *Ivi*, p. 298.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 384 e ss.

sembra che proprio il suo principio sia vanificato nella frase di Nietzsche. Qui opposizione o contraddizione non costituiscono più una legge che detta un divieto per il pensiero. E ciò senza dialettica. Vita e morte (vita-morte), a partire da cui pensiamo ogni altra cosa, non sono il tutto. Né sono opposti. «Guardiamoci dal dire che la morte sarebbe quel che si contrappone alla vita. Il vivente è soltanto una varietà dell'inanimato e una varietà al quanto rara». In un colpo solo Nietzsche vanifica tutto ciò che governa il pensiero o persino l'anticipazione della totalità, ossia la relazione genere-specie. Qui si tratta di un'unica inclusione, senza alcuna possibile totalizzazione, del tutto nella parte. Con una metonimizzazione libera da limiti, o da parapetti. Guardiamoci dalle nostre difese, sembra dire Nietzsche all'inizio del lungo aforisma (*Gaia scienza* §109), che ancora una volta Heidegger non cita nella sua interezza. Questa è già un'altra violenza metonimica che è coinvolta nella sua interpretazione, mi sembra. Ma non voglio rubarvi altro tempo; altrove, in un altro momento, forse tornerò su questi argomenti. Qui ho semplicemente voluto prendermi il rischio di tracciare due questioni.