

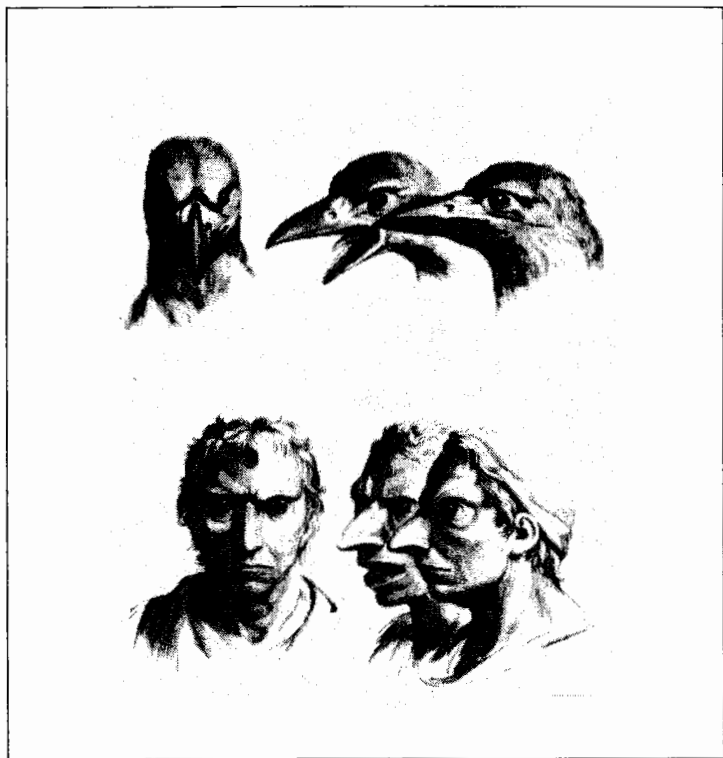
JASPERS, LE ROVINE DI NIETZSCHE

Fabio Polidori

Serve un breve preambolo. Per dire anzitutto che forse, per parlare del *Nietzsche* di Jaspers e prima di far entrare in scena quest'ultimo, si dovrebbe partire da Nietzsche. Incominciando cioè da quella impressione, magari vaga e strana, che si riceve leggendolo; e soprattutto leggendolo attraverso i percorsi segnati da tutte, o tante delle interpretazioni che Nietzsche ha avuto. L'impressione che – al di là delle molte, nel suo caso moltissime versioni che ne abbiamo ereditate, pur estreme e tra loro in contrasto – qualcosa sia sempre riuscito a sottrarsi, come nucleo residuo, come sostanza, come identità. Qualcosa che comunque ci permette di riconoscere Nietzsche, un suo testo o una certa quale aria nietzscheana, subito, da appena un accenno. Niente di strano, si potrebbe subito replicare: vale anche per altri, i grandi, tutti i grandi (forse tali anche per questo). A differenza che, forse, nel caso di Nietzsche, questa sostanza e identità sembrano destinate a restare alquanto inutilizzabili. E non solo a fini argomentativi generali o estrinseci; espressioni del tipo “come sostiene Nietzsche”, “come afferma Nietzsche” e simili non sono molto frequenti; magari anche perché se proviamo ad applicarle in chiave argomentativa ad alcuni dei luoghi più importanti e famosi del suo pensiero – per esempio: “Dio, come sostiene Nietzsche, è morto”, “Nietzsche afferma che il deserto cresce” – l'effetto di ilarità diventa assai probabile. E anche se lo scopo è solo di rendere più comprensibile il suo pensiero per così dire dall'interno, quella sostanza, o quell'aria nietzscheana rischiano di restare un residuo inutilizzabile. Che però non vuole affatto dire inutile. Anzi, verrebbe da dire che si tratta di una inutilizzabilità quasi preziosa, forse indispensabile, sen-

za la quale non riusciremmo, per esempio, a riconoscere Nietzsche. Senza la quale, per esempio, i suoi testi, l'insieme dei suoi scritti, potrebbero oramai costituire tutt'al più un caso letterario del passato, e forse neanche tanto rilevante. Ma non solo preziosa per questo: in quella inutilizzabilità resta infatti attiva una riserva critica che non è dell'ordine dell'argomentare – né tanto meno rientra in forme dell'agire che non implicano l'argomentare – ma è dell'ordine, appunto, del sottrarsi. Nietzsche che si sottrae all'argomentazione, Nietzsche maestro della sottrazione, in filosofia, nel pensiero e nel pensare, Nietzsche maestro del sottrarsi a se stesso, a noi, forse del possibile sottrarci a noi stessi.

Se Nietzsche è diventato, oggi, questo – e sempre che lo sia diventato, sempre che da lui si voglia imparare piuttosto questo che non mistiche zarathustrane oppure defunzioni divine da propaganda pseudoreligiosa – lo si deve soprattutto a coloro (pochi) i quali hanno avuto la forza di misurare il proprio pensiero con il suo. Ricevendone, in cambio, sicuramente delle soddisfazioni ma anche dei contraccolpi di una certa portata. Potrebbe bastare qui il caso più emblematico, quello del vecchio Heidegger che, ultrasessantenne, non solo si rimette al lavoro sui corsi che aveva dedicato a Nietzsche un quarto di secolo prima, ma che ne esce, dice lui stesso, "distrutto"¹. Una lettura, quella di Heidegger, che denuncia (involontariamente, e proprio per il massiccio impiego di forze) anzitutto l'inquietudine di fronte a un pensiero non governabile, dal nucleo indefinitamente differito. Con tutta l'astuzia filosofica possibile (il pensiero unico di Nietzsche, la sua epocalità, il suo essere compimento della metafisica ecc.), Heidegger cercherà di braccarlo, con un tentativo tanto più grande e definitivo quanto più ritardato nel tempo, quasi occorresse attenderne la difficile maturazione. Altri ci avevano provato, forse più frettolosi, e forse filosoficamente meno robusti o determinati di lui nel circondare Nietzsche con coordinate filosofiche, e comunque lungo la strada che anche Heidegger avrebbe alla fine preso: costruire – su e con le rovine del testo nietzscheano – un edificio di pensiero. Gesto che oggi sarebbe da considerarsi sicuramente molto più arrischiato di un tempo², ma che certo Heidegger aveva incominciato a tenere in considerazione proprio mentre organizzava i suoi primi corsi universitari su Nietzsche, e forse – un forse che va



sottolineato – dopo avere assistito alla pubblicazione, nel 1936, del *Nietzsche* dell'amico Karl Jaspers. Al quale – ed è il punto conclusivo di questo lungo preambolo – va riconosciuto il merito di avere tentato per la prima volta di raccogliere tutti gli aspetti del pensiero di Nietzsche per costruire con essi una totalità convincente.

È vero che già allora non mancavano opere, anche di grande respiro, dedicate a Nietzsche (le letture di Bertram, di Baeumler, di Löwith)³ tutte però costrette a sacrificare in qualche modo una tematica o un aspetto o una parola dell'opera di Nietzsche a un'altra, a scegliere una prospettiva di aggregazione, a far pesare un *Grundwort*

più di un altro. Jaspers⁴ invece punta subito, e direttamente, alla posta più alta: Nietzsche, il filosofare di Nietzsche, è una totalità e come tale va inteso. Anzi, deve essere quella totalità che assolutamente non è. La forzatura può sembrare estrema (sicuramente anche lo è), eppure all'interno di un gesto fatto con ottime intenzioni ma con grande e magari non del tutto consapevole violenza, si manifesta qualcosa diciamo di ineluttabile. Nietzsche, la posta in gioco che la totalità del suo pensiero è stata ed è, l'accanirsi intorno alla sua eredità (fatta di nazismi e di denazificazioni, di falsificazioni familiari vere o presunte, di libri fatti con testi suoi ma costruiti quasi contro di lui) con Jaspers trova la prima grande formulazione, o meglio espressione, di un inevitabile fallimento. Tutt'altro che rilevato, beninteso, da Jaspers, ma riconoscibile al punto da non poterlo ignorare nel momento in cui tutta l'"introduzione alla comprensione" del filosofare di Nietzsche si fonda su una ipotesi di assimilazione e conciliazione. Da differire continuamente, avverte da subito e a più riprese Jaspers, e tuttavia da perseguire con altrettanto continua ostinazione.

Possiamo dunque partire da qui, da questa irrefrenabile motivazione a (ri)costruire ciò che per altro non era mai stato costruito, ciò che da subito si è dato sotto forma di rovina o di frammento, per cogliere il gesto filosofico fondamentale di Jaspers nei confronti di Nietzsche. Gesto che lo guiderà dall'inizio alla fine, gesto che d'altronde guiderà – forse inevitabilmente – molti altri dopo di lui in imprese analoghe, anche se di tenore diverso. Forse inevitabilmente perché, e questa è la seconda cosa che andrebbe sottolineata, l'avanzare jaspersiano, nel (ri)costruire il "filosofare" di Nietzsche, punta decisamente su una questione affatto legittima, una questione che stavolta ha decisamente un'aria davvero nietzscheana, e che si annuncia al meglio con le parole dello stesso Jaspers: "I pensieri di Nietzsche debbono essere inseriti in un solo grande processo, che è al contempo sistematico e biografico"⁵. Nietzsche, il pensatore della volontà di potenza in quanto vita, del divenire che afferma se stesso come eterno ritorno dell'uguale, del superuomo che implica già solo concettualmente l'attività vitale della vita, il pensatore infine del superamento antinichilistico del nichilismo, si trova in queste poche parole colto nel tratto forse più decisivo della immagine del suo pensiero: pensiero della vita, della vitalità della vita stessa. La totalità di

cui Jaspers muove alla ricerca non lascia dunque fuori la "vita", elemento spesso ritenuto irriducibile – anche dallo stesso Nietzsche – al pensiero; ma ciò in maniera da consentirsi di spostare il gioco su un altro piano. Per esempio (e in riferimento alle prime pagine del libro secondo) sul piano di una idea di esistenza che viene a costituire una sorta di terreno comune e neutro sul quale fare coesistere il vivere e il pensare. Già insomma la nozione di esistenza (il tema che Jaspers sta affrontando nell'enunciare queste indicazioni è quello dell'uomo), l'esserci dell'uomo, sembra fungere da nozione ulteriore – che va oltre e trattiene – i termini di un inopportuno dualismo filosofia/vita. Ma le articolazioni devono moltiplicarsi, scomporre (metodologicamente) ciò che è unito per unire ulteriormente e ancora di più:

Nella nostra esposizione dobbiamo, per quanto possibile, separare ciò che nell'insieme è inscindibilmente collegato: in primo luogo, Nietzsche coglie in modo oggettivo l'esserci dell'uomo, come appare nel cosmo e nel suo continuo mutamento psicologico. In secondo luogo, concepisce la *libertà* dell'uomo come il modo in cui l'uomo stesso si realizza. In terzo luogo, anziché la realtà dell'uomo, nel *simbolo del superuomo* egli coglie un ideale indeterminato di ciò che l'uomo, superando se stesso, deve diventare nel mondo.

Solo in questo sviluppo completo e nella completa articolazione del suo pensiero, che procede per contraddizioni, si rivela l'ampiezza della visione nietzschiana dell'uomo⁶.

Di questo piccolo brano, che potrebbe essere stato scelto quasi a caso, più che il percorso specifico (dall'uomo al superuomo) andrebbe tenuto in considerazione il carattere esemplare, che si riproduce anche in moltissimi altri luoghi in cui Jaspers (ri)costruisce la totalità di una immagine (di "uomo" in questo caso, di "verità", di "mondo", di "politica" negli altrettanti casi rispettivi) attraverso superamenti e proiezioni che – seppure non vogliono "conciliare" le contrapposizioni – vanno a costituire una completezza organica di senso. Un senso sempre ulteriore, sempre in certa misura trascendente rispetto a quella immanenza che rivendicano – e che anche sono, nella loro molteplicità – i testi di Nietzsche.

Non ha alcun senso, non c'è alcun motivo per rimproverare a Jaspers un prospettiva che mira al trascendimento radicale dal momento che tutto il suo pensiero è – si caratterizza per il fatto di essere – orientato dalla trascendenza. E poi non è neanche detto che una (ri)costruzione delle (e con le) rovine nietzscheane sia in linea di principio da evitare. Anzi, in certa misura si potrebbe pensare che è inevitabile, che in fondo questo è uno dei sensi che possiamo attribuire all'interpretazione (di Nietzsche o forse addirittura in generale); e si potrebbe pensare che l'interpretazione intesa come (ri)costruzione, nel caso di Nietzsche, è largamente legittimata proprio dallo stato di rovina del suo testo. Ciò che invece non va acquisito senza riserve è piuttosto la (presunzione di) univocità che viene messa in azione nell'interpretare. È vero che Jaspers continua a dire – anzi questo è addirittura l'esordio del suo dire – che leggere Nietzsche significa imbattersi in continue contraddizioni, che anzi

tutte le affermazioni di Nietzsche sembrano esser negate da altre sue affermazioni. *Contraddirsi* è il tratto fondamentale del pensiero nietzscheano. In Nietzsche è quasi sempre possibile trovare un giudizio ed anche il giudizio opposto. Sembra che egli abbia su tutto due opinioni. [...] Il compito dell'interpretazione è in ogni caso quello di ricercare le contraddizioni in tutte le forme: non bisogna mai essere soddisfatti fino a quando non si è trovata *anche* la contraddizione, per poi comprendere eventualmente queste contraddizioni nella loro necessità⁷.

Questo però, e lo si vede bene anche senza essere particolarmente smaliziati, non significa altro che imbrigliare le contraddizioni, tutte le contraddizioni in un sistema coerente di – appunto – contraddizioni. In tal senso Jaspers può presentare la stessa bizzarria logica sottesa all'insieme dei testi di Nietzsche come un elemento di aggregazione intorno a un nucleo. Nucleo che, ovviamente, non c'è, non si dà per Nietzsche stesso, ma che proprio per questo (e non malgrado questo) Jaspers ha (avrà) la possibilità di (pro)porre:

l'opera di Nietzsche non presenta un vero e proprio punto

centrale [...]. Ciò che egli riteneva essenziale si manifesta proprio in ciò che è apparentemente casuale e occasionale⁸.

Non si tratta di un misconoscimento esplicito, al limite della malafede, quello che allora dirige Jaspers a incalzare Nietzsche verso una totalità del senso della sua opera; si tratta invece di un segno netto di quella inevitabile resistenza che la filosofia, il pensiero nella consapevolezza della propria tradizione e storia, delle proprie modalità, delle proprie strategie e dei propri scopi non può non organizzare di fronte al testo che, con la sua irriducibilità, rischia di porre appunto la filosofia in una "crisi" senza ricupero. Quella crisi che, se è indotta dalle rovine del senso che il testo di Nietzsche contiene, con cui anzi coincide, o che semplicemente è, cerca di risolversi e dissolversi attraverso un senso delle rovine, una nuova costruzione, altra totalità.

Forse il luogo per questo aspetto più esemplare è il terreno del nichilismo. Forse anche perché, ai nostri odierni occhi, è quello più delicato, e ancora un luogo di tensioni (teoriche, ma non solo) che fanno comparire alcuni fantasmi che tuttora si aggirano, la cui ascendenza tra l'altro porta direttamente (anche) a Nietzsche. I fantasmi delle contrapposizioni forti, anzi rigide, tra razionale e irrazionale (meglio: tra razionalismo e irrazionalismo), tanto per dirne una; dove il significato del nulla viene giocato strategicamente su un piano ontologico per – mostrata e acquisitane la infondatezza – confutarne e disinnescarne la portata critica, sicuramente molto più inquietante. Portata critica che proprio con Nietzsche e a partire da lui tocca anzitutto la dimensione – più che dell'"essere" – del valore, della morale nella sua genealogia e nella dissimulazione all'interno dei piani di verità cui, appunto per nascondersi, ha dato vita. Tocca insomma la veridicità e il senso dei (nostri) discorsi.

Il nichilismo dunque. Cui Jaspers non dedica né una particolare quantità di osservazioni né una particolare rilevanza nel suo quadro di fondo. Tranne forse verso le ultime pagine del libro, nel momento in cui è in dirittura di arrivo e sta per tirare le somme e finalmente stringere i vari nodi del discorso. I quali potranno scorrere sino in fondo e serrarsi solo se non incontreranno soluzioni di continuità lungo la linea che deve portare Nietzsche dalla sua radicale volontà di immanenza alla più jaspersiana volontà di (leggerlo in vista di una) trascendenza.

Le cose in effetti non stanno in maniera così semplice o lineare. Jaspers non banalizza o trasforma i discorsi di Nietzsche in ciò che dicono; tuttavia, facendoli convergere entro un unico discorso – come si diceva composto da varie e magari incoerenti posizioni – riesce a cogliere quegli elementi di unità che va cercando. Nel caso del nichilismo, e della morte di Dio a esso strettamente collegata, Jaspers ha l'opportunità di mostrare come i testi di Nietzsche non parlino la lingua (contraddittoria e banale) dell'ateo, né quella dello scettico disincantato. In primo piano infatti c'è la perdita del centro di gravità, di quell'ultimo punto di riferimento, concesso dal cristianesimo e dalla trasposizione trascendente della verità e dei valori:

poiché nell'esserci cristiano ogni ancoraggio e valore riposava in un mondo finto, nel momento in cui si riconosce tale finzione, quel mondo stesso sprofonda in un nulla, quale l'uomo non aveva ancora fino ad oggi conosciuto⁹.

Non solo però Jaspers sottolinea la tensione con cui la morte di Dio e il nichilismo sono da Nietzsche affrontati, che già di per sé attesta una consapevolezza tragica e non liquidabile della questione, ma mostra come questa tensione abbia in fondo una motivazione logica. Lo dice esplicitamente:

Secondo Nietzsche, la situazione in cui è sorto questo nichilismo può essere caratterizzata *logicamente* in relazione all'erronea pretesa che per il mondo valgano *in assoluto* categorie come quelle del *senso* e della *totalità*. Se io presumo erroneamente che nel mondo vi sia un *senso* che racchiude in sé tutto l'accadere, ne consegue che, per un uomo onesto, quel senso non può essere trovato, e alla fine resta solo il vuoto di una terribile delusione, il tormento dell'"invano"¹⁰.

E si mostra così, magari obliquamente, in che modo Nietzsche assuma ed esprima il *pathos* che deriva da quella che a un primo e frettoloso sguardo può sembrare una difficoltà o una impossibilità logica, ma che in effetti investe la nostra stessa sopravvivenza. Altri testi di Nietzsche, riportati da Jaspers in altre pagine e comunque famosi, so-

stengono la necessità dell'errore per la stessa sopravvivenza della specie umana¹¹. Ecco qualche altra frase a conferma di questa linea di lettura:

Le tesi fondamentali di Nietzsche sull'avvento del nichilismo, sul "Dio è morto" e sul movimento dell'uomo verso una rivoluzione senza precedenti – una esperienza dell'epoca, attraverso la quale Nietzsche comprende anche ciò che al contempo egli stesso è – sono di una inquietante profondità¹².

In particolare perché per esempio la morte di Dio

non può significare la consapevolezza di una conoscenza dell'intero corso delle cose umane, e dunque anche della crisi presente. Infatti, nel pensiero di Nietzsche, non hanno più valore quelle affermazioni storico-filosofiche sulla *totalità*, secondo le quali si presume di sapere quale sia il corso del mondo, che hanno dominato la concezione storica dell'uomo, da Agostino fino a Hegel¹³.

Insomma,

Nietzsche stesso deve alla fine combattere questo ed ogni altro sapere della totalità del processo. Egli sa che noi siamo sempre all'interno del processo, non fuori o al di sopra di esso; e non possiamo abbracciarlo con lo sguardo, averne una visione d'insieme [...]. Ad una conoscenza definitiva del tempo, alla quale noi dovremmo sottometterci come ad un sapere universalmente valido, Nietzsche non può dunque aver ragionevolmente pensato neppure con la frase "Dio è morto", nonostante la sua forma apodittica [...]. Nulla è per lui un sapere definitivo, ma tutto rimane un'immensa tensione, che ha la sua origine nel suo proprio essere¹⁴.

Ecco dunque un Nietzsche tutt'altro che disincantato, tutt'altro che mosso da una rapida soluzione del problema (morale e logico, prima ancora che ontologico) della trascendenza, un Nietzsche che sembra

addirittura dover combattere contro le sue stesse tesi, e proprio in quanto si tratta di tesi, di prospettive che, si potrebbe dire, hanno perduto il loro carattere prospettico; hanno perduto cioè il radicamento, il rapporto con il "nulla" da cui erano scaturite. Se c'è una onestà, se c'è un rigore del prospettivismo, questo consiste non tanto e soprattutto non solo nel moltiplicare le prospettive, ma nel continuare a considerare che ci sono prospettive proprio in quanto non si dà qualcosa come la verità, un piano di consistenza, un terreno, fosse pure a sua volta prospettico. In linea di fatto, le prospettive possono essere infinite, ma in linea di diritto c'è prospettiva, ci sono prospettive (infinite) proprio perché paradossalmente non possono colmare il vuoto o il nulla dal quale provengono. A meno di non ammettere qualcosa di "altro" al di là delle infinite prospettive, che però logicamente non si può ammettere.

Forse è proprio in questa direzione che vuole farci guardare Nietzsche con la sua volontà di immanenza. Anche una glorificazione della prospettiva, delle prospettive, delle forze e dei rapporti tra forze ecc. può aprire la strada a una metafisica, a una trascendenza che necessariamente offra ospitalità a quel bisogno di errore (inteso come verità) senza di cui non potremmo vivere. Non solo: anche semplicemente una assolutizzazione immanente delle prospettive conduce a una trasposizione su altro piano del carattere prospettico (del vivente, del pensare ecc.). La questione insomma è: affermare le prospettive e il carattere prospettico e la pura immanenza non significa forse correre il rischio di introdurvi subito accanto (o sopra) una trascendenza?¹⁵ Una immanenza, *nella sua verità*, è o diventa necessariamente trascendente. Da sempre la filosofia ce lo insegna.

Ecco perché Jaspers, da autentico filosofo, non si lascia fuorviare e distrarre, ma punta direttamente in questa direzione, mira esattamente all'unico possibile appiglio filosofico che Nietzsche gli concede, all'unica possibile porosità permeabile al discorso filosofico: un elemento di assoluto. Lo dichiara verso la fine, parecchie pagine e parecchi argomenti dopo avere abbandonato e concluso la questione del nichilismo e della morte di Dio, tornandoci su:

La morte di Dio non è per Nietzsche soltanto un fatto terribile, ma esprime la sua volontà di ateismo. Poiché cerca la pos-

sibile altezza dell'essere umano, che per lui può essere veramente tale solo in quanto reale, egli sviluppa nel proprio pensiero la volontà di un puro al-di-qua.

Per Nietzsche si tratta qui non già di un pensiero fondamentale fra tanti altri, bensì di un impulso dominante, al servizio del quale sono posti tutti i suoi pensieri fondamentali; si tratta, per così dire, del pensiero che è alla base di tutti i pensieri fondamentali. Esso è emerso in ogni capitolo ed ora dev'essere visto e interpretato nella correlazione con il tutto¹⁶.

Ecco allora finalmente il punto di appoggio: c'è un pensiero fondamentale più fondamentale di altri, "alla base di tutti i pensieri fondamentali". Il gioco è fatto. Per Jaspers, e per chiunque altro, per lo stesso Heidegger (il pensiero unico, non pensato, che compie la metafisica), Nietzsche non è più un nome proprio ma diventa una formula¹⁷, la chiave di sé come problema ma anche la riduzione di sé a problema, la possibilità di pensare, in un solo tratto, una molteplicità di discorsi, di appunti, di frammenti, di contraddizioni... Non importa che a percorrere tutti i testi di Nietzsche si trovino infinità di prospettive contraddittorie, di affermazioni e di smentite, di conferme buone per i nazisti, per i filosemiti, per i detrattori di Rousseau o di Kant, un po' dunque per chiunque, e quindi anche per nessuno. Nel momento in cui si affaccia la possibilità di trasporre ciò che si trova in una serie (qualsiasi) di enunciati su un piano generale di discorso filosofico, diventa possibile l'interpretazione, quella che con un po' di forzatura (e magari di bisticcio fra termini) potremmo chiamare la *volontà* metafisica di interpretazione. O forse la *necessità* metafisica di interpretazione. Sì perché forse questo discorso non riguarda inclinazioni personali, la capacità o la correttezza, la buona fede o la quantità di strumenti esegetici a disposizione. E comunque il punto non sta nel proporre una interpretazione, un prospettiva, piuttosto che un'altra; il punto sta nell'essere avveduti circa il fatto che questo è un rischio, forse più che un rischio, magari appunto una necessità implicata dal discorso filosofico stesso.

Continuiamo ancora un poco il discorso di Jaspers, interrotto nel momento in cui abbiamo visto affacciarsi per lui l'opportunità di trovare quell'"impulso dominante" dal quale dipendono "tutti i pensie-

ri fondamentali” di Nietzsche. Legata alla morte di Dio, questa volontà di immanenza, passando attraverso l’eterno ritorno e la volontà di potenza¹⁸, diventa la base della concezione dell’essere:

Al contrario della trascendenza di Dio, l’essere è sempre l’immanenza che io posso trovare, indagare, produrre: Nietzsche vuole dimostrare fisicamente l’eterno ritorno, osservare empiricamente la volontà di potenza e la vita, far nascere il superuomo. Ma ciò che egli ogni volta intende in senso metafisico non è più l’essere determinato, particolare, che si trova nel mondo. Perciò, il contenuto di questi pensieri, nella misura in cui non può essere scambiato con alcun oggetto determinato nel mondo, diventa di fatto una trascendenza, pur restando un’immanenza assolutizzata nel linguaggio¹⁹.

In effetti qui Jaspers non può non avere ragione, non gli si può imputare alcuna forzatura nel tradurre la concezione nietzscheana di un (essere come) “puro al-di-qua” in una trascendenza, in quel diventare “di fatto una trascendenza” che custodisce il piccolo e potentissimo segreto dialettico del pensare in filosofia. Resta tuttavia aperta la questione se “Nietzsche” possa davvero ri(con)dursi a questo, cioè a un pensare in filosofia, a un “*Philosophieren*”. Questione che resta aperta, vorrei dire, non nel senso che rimaniamo in attesa che si chiuda, ma nel senso che deve, dovrebbe restare aperta, dovremmo fare attenzione – proprio leggendo Nietzsche – a non chiuderla mai del tutto, a lasciare insomma che una apertura ci impedisca di fare e chiudere definitivamente i conti con Nietzsche, e così probabilmente di perderlo. Come capita di vedere proprio nell’operazione di Jaspers, che come contropartita di una volontà di mantenere il carattere aperto dei testi di Nietzsche proiettandoli in un trascendere infinito, li chiude di fatto entro quel senso unico che proprio il “*Philosophieren*” gli aveva insegnato a trovare.

Alcuni, spesso con studiata malizia, amano sostenere che Nietzsche in fondo non ne sapeva poi tanto di filosofia. Forse è vero. Forse però proprio questo gli ha consentito di disseminare come rovine la sua opera, rendendola (involontariamente) tanto inespugnabile quanto aperta. Come la lettura di Jaspers, altrettanto involontaria-

mente, mostra. Circa la quale, se si dovesse fingere di darne conto in forma di recensione, si potrebbe concludere nella maniera seguente: in questo libro, Karl Jaspers mette in luce come l'opera di Nietzsche sia caratterizzata dalla mancanza di nucleo, dallo stato di pura rovina, di rovina assoluta e insomma di frammento. Da qui, l'autore ha la possibilità di aprirsi una strada, in fondo abbastanza agevole, all'interno di tutta l'opera nietzscheana. E, va riconosciuto, non senza lasciarci un testo su Nietzsche di notevolissima utilità: una grande raccolta di citazioni ordinate per temi e richiami e analogie e attinenze, senza manipolazioni o forzature. Forse uno dei prodotti migliori nel campo di quel genere letterario che sono le antologie nietzscheane, proprio perché non privo di un forte motivo di fondo a orientarne la frammentarietà, che può insegnarci a (non) leggere Nietzsche.

¹ "In casa e con gli amici va ripetendo: 'Der Nietzsche hat mich kaputtgemacht!', vale a dire: 'Quel Nietzsche mi ha distrutto!'", come riporta F. VOLPI nella Postfazione a M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961), trad. it. a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano, 1994, p. 972. Cfr. anche Id., *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali - Colloqui - Lettere* (1987), Edizione tedesca di M. BOSS, a cura di A. GIUGLIANO ed E. MAZZARELLA, Guida, Napoli, 1991, lettera a M. Boss del 16 agosto 1960, p. 365: "Caro amico, sono ancora all'interno dell'abisso Nietzsche".

² Cfr. quanto meno le infinite cautele cui invita per esempio J. DERRIDA in *Sproni. Gli stili di Nietzsche* (1978), trad. it. Adelphi, Milano, 1991.

³ E. BERTRAM, *Nietzsche. Per una mitologia* (1918), trad. it. il Mulino, Bologna, 1988; A. BAEUMLER, *Nietzsche. Filosofo e politico* (1931), trad. it. Edizioni "Lupa Capitolina", Padova, 1983; K. LÖWITZ, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935, 1956²), trad. it. Laterza, Roma-Bari, 1982.

⁴ K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare* (1936), trad. it., a cura di L. RUSTICHELLI, Mursia, Milano, 1996.

⁵ Ivi, p. 31.

⁶ Ivi, pp. 125-126.

⁷ Ivi, pp. 29-30.

⁸ Ivi, p. 25.

⁹ Ivi, p. 227.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Esemplare fra tutti il seguente: "La verità è la specie di errore senza di cui una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere. Ciò che decide è da ultimo il valore per la vita", F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it. in *Opere*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, vol. VII, t. 3, 34 [253], p. 182.

¹² K. JASPERS, *Nietzsche*, cit., p. 228.

¹³ Ivi, pp. 228-229.

¹⁴ Ivi, pp. 229-230.

¹⁵ Una lettura di Nietzsche che con grande attenzione e non senza difficoltà tenta di evitare questo rischio è quella di G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it. Feltrinelli, Milano, 1992.

¹⁶ K. JASPERS, *Nietzsche*, cit., p. 386.

¹⁷ Si veda in tal senso la potente connotazione che fornisce a questo nome Heidegger esattamente all'inizio del *Nietzsche*. Vale la pena di riportare le prime due righe della prefazione, del testo cioè scritto per ultimo, che compare all'inizio perché deve suggerire, deve mostrare anzi che è stato già suggerito il tutto: "Nietzsche" – il nome del pensatore sta, come titolo, a indicare *la cosa in questione* [Sache] nel suo pensiero", M. HEIDEGGER, Premessa a *Nietzsche*, cit., p. 19; ecco, si diceva, il nome immediatamente espropriato alla persona, non più individuo ma *questione*, cosa in questione, totalità che racco-

glie un'opera, che dà senso a un'opera, che consente a un'opera di farsi senso, senso necessariamente unico.

¹⁸ Nel cortocircuito di poche righe la cosa si pone in questi termini: "Nella sua dottrina metafisica Nietzsche esprime che cosa propriamente sia l'essere stesso, vale a dire nient'altro che il puro al-di-qua: l'essere è l'*eterno ritorno* di tutte le cose; al posto della credenza in Dio è subentrata la necessità di comprendere questo ritorno e le sue conseguenze per la coscienza dell'essere, per l'agire e per l'esperienza. L'essere è la *volontà di potenza*; tutto ciò che accade non è altro che una manifestazione della volontà di potenza che, nelle sue infinite forme, è l'unica forza propulsiva del divenire. L'essere è *vita*; esso viene chiamato con il simbolo mitico di Dioniso. Il senso dell'essere è il *superuomo*: 'La bellezza del superuomo venne a me come un'ombra... Che mai possono importarmi ancora – gli dei!'", K. JASPERS, *Nietzsche*, cit., p. 387.

¹⁹ Ivi, p. 387.