

le radici di quell'odio affondavano sempre più profondamente e con sempre maggior bramosia in tutto quanto era abissale e malvagio, quella corolla era sbocciata nel regno della luce e dell'altezza con le stesse mete di quell'odio, verso la vittoria, la preda, la seduzione. Questo Gesù di Nazareth, vangelo vivente dell'amore, questo «redentore», che portava la beatitudine e la vittoria ai poveri, agl'infermi, ai peccatori – non era esattamente la seduzione nella sua forma più inquietante e più inarrestabile, la seduzione e la via traversa appunto per quei valori e quelle innovazioni ebraiche dell'ideale? Non ha raggiunto Israele, proprio per la via traversa di questo «redentore», di questo apparente oppositore e dissolutore d'Israele, la meta estrema della sua sublime avidità di vendetta? Non rientra nella occulta magia nera di una veramente grande politica della vendetta, di una vendetta lungimirante, sotterranea, che guadagna lentamente terreno ed è preveggenete nei suoi calcoli, il fatto che Israele stesso ha dovuto negare e mettere in croce dinanzi a tutto il mondo, come una specie di nemico mortale, il vero strumento della sua vendetta, affinché «tutto il mondo», cioè tutti i nemici di Israele, potesse senza esitazione abboccare a quest'esca? E si saprebbe d'altra parte immaginare, prendendo le mosse da ogni raffinatezza dello spirito, un'altra esca più pericolosa? Qualcosa che potesse eguagliare per forza attrattiva, inebriante, stordente, corruttrice, quel simbolo della «santa croce», quello spaventoso paradosso di un «Dio in croce», quel mistero di un'inconcepibile, ultima, estrema crudeltà e autocrocefissione di Dio per la salvezza degli uomini? . . . È quanto meno certo che *sub hoc signo* Israele è tornata sempre a far trionfare sino a oggi su tutti gli altri ideali, su tutti gli ideali più nobili, la sua vendetta e la sua trasvalutazione di tutti i valori.

9

– «Ma perché venirci ancora a parlare di ideali più nobili? Atteniamoci ai dati di fatto: il popolo ha vinto – ovvero «gli schiavi» o «la plebe» o «il gregge», chiamateli come

→ qui resta da dire Bof

vi piace – e se questo è avvenuto per mezzo degli Ebrei, ebbene mai un popolo ha avuto una missione più grande nella storia del mondo. «I signori» sono liquidati, la morale dell'uomo comune ha vinto. Si può considerare, al tempo stesso, questa vittoria come un avvelenamento del sangue (ha mescolato tra loro le razze) – nulla da eccepire, indubbiamente però questa intossicazione ha avuto buon esito. La «redenzione» del genere umano (dai «signori») è sulla migliore delle strade; tutto si giudaizza o si cristianizza o si plebeizza a vista d'occhio (che importano le parole!). Il progredire di questa intossicazione, attraverso l'intero corpo dell'umanità, sembra irresistibile, il suo andamento e il suo incremento possono perfino, a partire da questo istante, essere sempre più lenti, più sottili, più inavvertibili, più cauti – non è il tempo che manca . . . Compete ancor oggi alla Chiesa, sotto questo riguardo, un compito necessario, ha essa ancora, in generale, un diritto di esistere? Oppure se ne potrebbe fare a meno? Queritur. Non sembra che essa intralci e raffreni quel progresso, invece di accelerarlo? Ebbene, potrebbe appunto essere questa la sua utilità . . . Senza dubbio essa risulta alla lunga qualcosa di grossolano e di zotico, che ripugna a un'intelligenza più delicata, a una sensibilità effettivamente moderna. Non dovrebbe almeno raffinarsi un poco? . . . Al di d'oggi essa allontana più di quanto non abbia sedotto . . . Chi di noi vorrebbe essere un libero spirito se la Chiesa non esistesse? È la Chiesa a ripugnarci, non già il suo veleno . . . Prescindendo dalla Chiesa amiamo anche noi il veleno . . .». – Questa la chiusa di un «libero pensatore» al mio discorso, di un rispettabile animale, come ha dato largamente a vedere, per di più di un democratico; fino a quell'istante era tutt'orecchi e non ce la faceva più a sopportare il mio silenzio. Poiché per me, a questo punto, c'è molto da tacere. –

10

«Nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio da quando il ressentiment diventa esso stesso creatore e genera valo-

ri; il *ressentiment* di quei tali esseri a cui la vera reazione, quella dell'azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria. Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante si pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un «di fuori», a un «altro», a un «non io»: e questo no è la sua azione creatrice. Questo rovesciamento del giudizio che stabilisce valori – questo *necessario* dirigersi all'esterno, anziché a ritroso verso se stessi – si conviene appunto al *ressentiment*: la morale degli schiavi ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, per esprimerci in termini psicologici, di stimoli esterni per potere in generale agire – la sua azione è fundamentalmente una reazione. Si ha il contrario nel caso di una maniera aristocratica di valutazione: questa agisce e cresce spontaneamente, cerca il suo opposto soltanto per dire sì a se stessa con ancor maggior gratitudine e gioia – il suo concetto negativo di «ignobile», «volgare», «cattivo» è soltanto una pallida postuma immagine antagonistica, in rapporto al suo positivo concetto fondamentale, tutto pervaso di vita e di passione, di «noi nobili, noi buoni, noi belli, noi felici!». Quando la maniera aristocratica di valutazione cade in errore e pecca contro la realtà, ciò accade in relazione alla sfera che non le è sufficientemente nota, anzi contro una reale conoscenza di questa essa si mette sdegnosamente sulle difese; disconosce talora la sfera da essa tenuta in dispregio, quella dell'uomo comune, del basso popolo; si consideri, d'altra parte, che in ogni caso il moto interiore del dispregio, del guardare dall'alto in basso, del guardare con un senso di superiorità, posto che esso falsifichi l'immagine della persona disprezzata, resta di gran lunga al di sotto della falsificazione con cui l'odio arretrato, la vendetta dell'impotente, mette le mani addosso al suo avversario – naturalmente in effigie. In realtà è frammista al dispregio troppa noncuranza, troppa scarsa considerazione, troppa disattenzione di sguardo e impazienza, e anche troppa compiacimento di sé, perché esso sia in grado di trasformare il suo oggetto in una vera

e propria caricatura e in uno spauracchio. Non si trascurino le *nuances* di quasi benevolenza che per esempio l'aristocrazia greca infonde a tutte le parole con cui essa distingue da sé il basso popolo; si badi a come vi si mescoli e vi si aggiunga, per addolcirle, una specie di rammarico, di riguardo, d'indulgenza, al punto che quasi tutte le parole che si convengono all'uomo comune hanno finito per restare sinonimi di «infelice», «degnò di compassione» (cfr. δειλός, δειλαιός, πονηρός, μοχθηρός, questi ultimi due designanti propriamente l'uomo comune in quanto schiavo da lavoro e bestia da soma) – e come d'altro canto parole quali «cattivo», «ignobile», «infelice» non hanno mai cessato di risuonare all'orecchio dell'uomo greco con un unico tono, con una coloritura d'accento in cui prevale «infelice»: tutto ciò in quanto eredità dell'antica, più eletta, maniera aristocratica di valutazione, che non si smentisce neppure nel dispregio (– ricordino i filologi in che senso sono usate parole come οἰζυρός, ἀνολβος, τλήμων, δυστυχεῖν, ξυμφορά). I «bennati» si sentivano appunto come i «felici»; non avevano bisogno di costruire artificialmente la loro felicità unicamente rivolgendo lo sguardo ai loro nemici, né di imporsela talora per forza di persuasione, di menzogna (come sono soliti fare tutti gli uomini del *ressentiment*); e così pure, in quanto uomini completi, sovraccarichi di forza, e perciò necessariamente attivi, non sapevano separare dalla felicità l'agire – presso di loro l'essere operosi veniva necessariamente considerato una condizione felice (di qui prende origine εὖ πράττειν) – tutto ciò in notevole contrasto con la «felicità» al livello degli impotenti, degli oppressi, degli esulcerati da sentimenti velenosi e astiosi, nei quali essa appare essenzialmente come narcosi, stordimento, quiete, pace, «sabbath», distensione dell'animo e rilassamento del corpo, insomma in forma passiva. Mentre l'uomo nobile vive con fiducia e schiettezza davanti a se stesso (γενναῖος «nobile di nascita» sottolinea la *nuance* «schietto» e fors'anche «ingenuo»), l'uomo del *ressentiment* non è né schietto né ingenuo né onesto e franco con se stesso. La sua anima *svillaneggia*; il suo spirito ama cantucci nascosti,

vie traverse, porte segrete, tutto quel che se ne sta occultato lo incanta quasi fosse quello il suo mondo, la sua sicurezza, il suo refrigerio; sa bene, lui, cosa sia il tacere, il non obliare, l'aspettare, il momentaneo farsi piccini, farsi umili. Una razza di siffatti uomini del *ressentiment* finirà necessariamente per essere *più accorta* di qualsiasi razza aristocratica, onorerà altresì l'accortezza in tutt'altra misura, vale a dire come un condizionamento esistenziale di prim'ordine, mentre negli uomini nobili l'accortezza ha facilmente in sé anche un sottile sapore di lusso e di raffinatezza – tra loro appunto di gran lunga essa non è così essenziale come la perfetta sicurezza funzionale degli *inconsci* istinti regolatori, o come addirittura una certa mancanza di accortezza, quale potrebbe essere il coraggioso gettarsi allo sbaraglio sia contro il pericolo, sia contro il nemico, o quella stravagante repentinità di collera, d'amore, di venerazione, di gratitudine e di vendetta, in cui in ogni tempo si sono riconosciute le anime nobili. Lo stesso *ressentiment* dell'uomo nobile, quando si fa presente in lui, si manifesta e si esaurisce infatti in una subitanea reazione, per la qual cosa non *intossica*: d'altro canto, in numerosi casi, non si presenta affatto, laddove in tutti i deboli e impotenti esso è inevitabile. Non poter prendere a lungo sul serio i propri nemici, le proprie sciagure, persino i propri *misfatti* – è il contrassegno di nature vigorose, complete, in cui esiste una sovrabbondanza di forza plastica, imitatrice, risanatrice e anche suscitatrice d'oblio (un buon esempio, a questo proposito, tratto dal mondo moderno, è Mirabeau, che non aveva memoria per gli insulti e le infamie commesse contro di lui e che non poteva perdonare per il semplice fatto che – dimenticava). Un tale uomo con *un solo* strattone si scuote di dosso appunto molti vermi che in altri invece fanno il loro covò; qui soltanto è altresì possibile, posto che sia in generale possibile sulla terra, – il vero «amore per i propri nemici». Certo, quanto rispetto per i suoi nemici ha un uomo nobile! – e un tale rispetto è già un ponte verso l'amore... Lo vuole anzi per sé il suo nemico, come un segno suo proprio di

distinzione, non sopporta alcun altro nemico se non quello in cui non ci sia nulla da disprezzare e *moltissimo* invece da onorare! Immaginiamoci viceversa «il nemico», come lo concepisce l'uomo del *ressentiment* – e precisamente a questo punto troveremo la sua azione, la sua creazione: costui concepisce «il nemico malvagio», «il malvagio» proprio come idea di base, a partire dalla quale si fabbrica nell'immaginazione come sua contraffazione e sua antitesi altresì un «buono» – se stesso!...

II

Proprio all'opposto, dunque, di quel che si verifica per l'uomo nobile, il quale concepisce in anticipo e spontaneamente l'idea fondamentale di «buono», prendendo le mosse, cioè, da se stesso, e soltanto su questa base si foggia una rappresentazione del «cattivo»! Questo «cattivo» di origine aristocratica e quel «malvagio» attinto al calderone dell'odio insaziabile – il primo, una creazione posteriore, un accessorio, un colore complementare, il secondo, invece, l'originale, il principio, l'*atto* vero e proprio nella concezione di una morale degli schiavi – come sono diverse queste due parole, «cattivo» e «malvagio», apparentemente contrapposte allo stesso concetto di «buono»! Ma *non* è lo stesso concetto di «buono»: domandiamoci piuttosto chi propriamente è «malvagio», nel senso della morale del *ressentiment*. Con una risposta rigorosa occorrerà dire: *appunto* il «buono» dell'altra morale, appunto il nobile, il potente, il dominatore, solo che è dipinto con altri colori, interpretato in guisa opposta, guardato di sbieco dall'occhio torvo del *ressentiment*. Su questo punto c'è una cosa che siamo ben lontani dal voler negare: chi ha conosciuto quei «buoni» soltanto come nemici, non conoscerà nient'altro che nemici malvagi, e quegli stessi uomini che sono così severamente tenuti nei limiti dal costume, dalla venerazione, dall'uso, dalla gratitudine e più ancora dalla reciproca vigilanza, dalla gelosia *inter pares*, e che d'altro canto, nei loro mutui rapporti, si dimostrano così perspicaci nel rispetto, nell'autodominio,

l'umanità. Questi «strumenti della civiltà» sono un obbrobrio per l'uomo e piuttosto un sospetto, un argomento contrario alla «civiltà» in generale! Si potrà anche avere tutto il diritto di non sbarazzarsi della paura per la bionda bestia che è nel fondo di tutte le razze aristocratiche e di stare in guardia: ma chi non preferirebbe cento volte temere, qualora al tempo stesso potesse ammirare, invece che non temere, senza intanto potersi più liberare dalla vista disgustosa dei malriusciti, dei meschini, degli intristiti e intossicati? E non è forse questa la nostra fatalità? Che cosa determina, oggi, la nostra ripugnanza per l'«uomo»? — poiché è dell'uomo che noi soffriamo, non v'è dubbio. — Non il timore, ma piuttosto il fatto che non c'è più nulla da temere nell'uomo; che il verminaio «uomo» è in primo piano e brulica; che l'«uomo mansuefatto», l'uomo inguaribilmente mediocre e fastidioso ha imparato a sentire se stesso come meta e culmine, come senso della storia, come «uomo superiore» — che costui ha per l'appunto un certo diritto di ritenersi tale, in quanto si sente distante dalla sovrabbondanza di esseri malriusciti, infermicci, estenuati, disfatti, da cui oggi l'Europa comincia a essere ammorbata, come qualche cosa quindi che per lo meno è relativamente ben riuscita, per lo meno è ancora capace di vivere, per lo meno dice alla vita il suo sì...

12

A questo punto non riesco a reprimere un sospiro e un'ultima speranza. Che cos'è appunto, per me, l'assolutamente intollerabile? L'unica cosa di cui non vengo a capo, ciò che mi fa soffocare e venir meno? Aria cattiva! Aria cattiva! Che qualcosa di malriuscito si stia avvicinando a me, che io sia costretto a fiutare le interiora di un'anima malriuscita!... Che cosa del resto non si sopporta di tribolazioni, privazioni, intemperie, infermità, fatiche, solitudini? In fondo, si riesce a venire a capo di questo e altro, nati come siamo per un'esistenza sotterranea e di lotta; si torna ancor sempre alla luce, si torna ancor sempre a rivivere il nostro aureo momento

di vittoria — ed ecco che allora si resta lì, come si è nati, indistruttibili, tesi, pronti al nuovo, al più difficile ancora, al più lontano ancora, come archi cui ogni angustia dà sempre soltanto una tensione ancor più forte. — Ma concedetemi di tanto in tanto — posto che esistano divine dispensatrici, al di là del bene e del male — uno sguardo, un solo sguardo concedetemi unicamente rivolto a qualche cosa di perfetto, di compiutamente riuscito, di beato, di possente, di trionfante, in cui ci sia ancora qualcosa che incuta timore. A un uomo che giustifichi l'uomo, a una fortunata, complementare e redentrice, ventura umana, in virtù della quale si possa mantenere la fede nell'uomo!... Giacché è così: l'immeschinirsi e il livellarsi dell'uomo europeo nasconde il nostro massimo pericolo, data la stanchezza che ci infonde questo spettacolo... Oggi nulla vediamo che voglia divenire più grande, abbiamo il presentimento che tutto continui a sprofondare, a sprofondare, divenendo più sottile, più buono, più prudente, più agevole, più mediocre, più indifferente, più cinese, più cristiano — l'uomo, non v'è alcun dubbio — si fa sempre «migliore»... Appunto qui sta la fatalità dell'Europa — col timore per l'uomo abbiamo perduto anche l'amore verso di lui, la venerazione dinanzi a lui, la speranza in lui, anzi la volontà tesa a lui. La vista dell'uomo rende ormai stanchi — che cos'altro è oggi nichilismo, se non è questo?... Noi siamo stanchi dell'uomo...

13

— Ma torniamo indietro: il problema dell'altra origine del «buono», del buono come lo ha concepito l'uomo del *ressentiment*, esige la sua risoluzione. — Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che non v'è in ciò alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini. E se gli agnelli si vanno dicendo tra loro: «Questi rapaci sono malvagi; e chi è il meno possibile uccello rapace, anzi il suo opposto, un agnello — non dovrebbe forse essere buono?» su questa maniera di erigere

un ideale non ci sarebbe nulla da ridire, salvo il fatto che gli uccelli rapaci guarderanno a tutto ciò con un certo scherno e si diranno forse: «Con loro non ce l'abbiamo affatto noi, con questi buoni agnelli; addirittura li amiamo: nulla è più saporito d'un tenero agnello». – Pretendere dalla forza che non si estrinsechi come forza, che non sia un voler sopraffare, un voler abbattere, un voler signoreggiare, una sete di nemici e di opposizioni e di trionfi, è precisamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza. Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, d'attività – anzi esso non è precisamente null'altro che questi istinti, questa volontà, quest'attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un «soggetto». Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un fare, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun «essere» al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; «colui che fa» non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto. Il volgo, in fondo, duplica il fare; allorché vede il fulmine mandare un barbaglio, questo è un far-fare: pone lo stesso evento prima come causa, e poi ancora una volta come effetto di essa. I naturalisti non agiscono in modo migliore quando dicono: «La forza muove, la forza cagiona» e simili – la nostra intera scienza, a onta di tutta la sua freddezza, della sua estraneità a moti affettivi, sta ancora sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi falsi infanti supposti, i «soggetti» (l'atomo è, per esempio, un siffatto infante supposto, così come la kantiana «cosa in sé»): non c'è da stupirsi se le passioni rintuzzate, nascostamente covanti sotto la cenere, della vendetta e dell'odio sfruttano a proprio vantag-

gio questa credenza, giungendo in definitiva a non mantenere in piedi con maggior fervore alcun'altra persuasione salvo quella che il forte è padrone d'essere debole e l'uccello rapace d'essere agnello – in tal modo esse si acquisiscono per l'appunto il diritto di *imputare* all'uccello rapace il fatto di essere uccello rapace... Se gli oppressi, i conculcati, i soggiogati, mossi dall'astuzia, avida di vendetta, dell'impotenza, si inducono a dire: «Dobbiamo essere diversi dai malvagi, cioè buoni! E buono è chiunque non usa violenza, non reca danno a nessuno, non aggredisce, non fa rappresaglia, rimette a Dio la vendetta, si tiene, come noi, nascosto, fugge ogni malvagità e al pari di noi, gente paziente, umile e giusta, pretende poche cose dalla vita», tutto ciò, se lo si ascolta freddamente e senza prevenzioni, in verità non vuol dire altro che: «Noi deboli siamo decisamente deboli: è bene se non facciamo alcuna cosa per la quale non si è forti abbastanza»; ma questo crudo stato di fatto, questa prudenza d'infimo rango, che posseggono persino gli insetti (i quali, in caso di grande pericolo, si fingono morti per non far nulla «di troppo»), grazie a quell'arte da falsari e a quella mendacità dinanzi a se stessi che è propria dell'impotenza, si dà il pomposo travestimento della virtù rinunciataria, silenziosa, aspettante, come se la debolezza stessa del debole – vale a dire la sua *essenza*, la sua produttività, la sua intera, unica, inevitabile, irredimibile realtà fosse un effetto arbitrario, qualcosa di voluto, di scelto, un'azione, un merito. Per un istinto di autoconservazione, di autoaffermazione, in cui ogni menzogna suole purificarsi, questa specie di uomini ha bisogno della credenza nell'indifferente libertà di scelta del «soggetto». Forse per questo il soggetto (o, per parlare in maniera più popolare, l'anima) è stato fino a ora sulla terra il migliore articolo di fede, perché ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni sorta quel sublime inganno di sé che sta nell'interpretare la debolezza stessa come libertà, il suo essere-così-e-così come merito.

→ sopp. = abolizione
 merito = generosità di
 idee

Vuole forse qualcuno rivolgere un po' lo sguardo giù in fondo al segreto di come si *fabbricano ideali* sulla terra? Chi ne ha il coraggio? . . . Suvvia! Ecco sgombra la vista su questa oscura officina. Ancora un momento d'attesa, signor Curiosone e Rompicollo: i Suoi occhi devono prima abituarsi a questa falsa luce cangiante . . . Così! Benone! Parli ora! Che cosa succede là sotto? Dica quel che vede, uomo dalla perigliosissima curiosità, - ora sono io ad ascoltare. -

- «Non vedo nulla, ma tanto meglio ascolto. È un bisbigliare e un sussurrare cauto, maligno, somnesso, da tutti gli angoli e cantucci. Si direbbe che si stiano biasciando menzogne; una mielata dolcezza è rappresa a ogni suono. La debolezza deve essere falsata in *merito* - non c'è dubbio - è dunque così come ha detto Lei».

- Avanti!

- «E l'impotenza che non si prende la rivalsa, deve essere falsata in "bontà"; la timorosa abiezione in "umiltà"; la sottomissione dinanzi a coloro che odiamo in "obbedienza" (obbedienza, cioè, a uno che dicono imponga questa sottomissione - lo chiamano Dio). L'inoffensività del debole, la stessa codardia di cui costui è ricco, il suo stare alla finestra, il suo inevitabile dover aspettare, acquista ora un buon nome, in quanto "pazienza", e viene altresì a significare *la* virtù stessa; il non-potersi-vendicare è detto non-volersi-vendicare, forse addirittura perdonare ("giacché *costoro* non sanno quel che fanno⁸ - noi soltanto sappiamo quel che *essi* fanno!"). Si parla anche dell'"amore verso i propri nemici"⁹ - e intanto si suda.»

- Avanti!

- «Sono miserabili, non c'è dubbio, tutti questi bisbigliatori e rincantucciati *falsari*, sebbene se ne stiano tranquillamente accoccolati al calduccio l'uno accanto all'altro - e tuttavia mi dicono che la loro miseria sarebbe un'elezione e un segno di distinzione da parte di Dio, che si battono i cani che più ci son cari; forse questa miseria sarebbe altresì una preparazione, una prova, un ammae-

stramento, e forse ancora di più - qualcosa che un giorno verrà compensato e pagato con enormi interessi in oro, ma che dico! in felicità. Ed essi chiamano tutto ciò "beatitudine"».

- Avanti!

- «Ora costoro mi danno a intendere che non soltanto sono migliori dei potenti, dei signori della terra, di cui devono leccare gli sputi (*non* per paura, assolutamente non per paura! ma perché Dio ha comandato di onorare ogni autorità)¹⁰ - che non soltanto sono migliori, ma che "stanno meglio", o che comunque un giorno "staranno meglio". Ma basta! Finiamola! Non ne posso più. Aria cattiva! Aria cattiva! Quest'officina dove si *fabbricano ideali* - mi sembra che esali unicamente fetore di *menzogne*».

- No! Ancora un istante! Non ha ancora detto nulla dei capolavori di questi negromanti che manipolano tutto quanto è nero per ricavarne bianchezza, latte e innocenza - non ha notato a che punto arriva la loro perfezione nel raffinare, il loro artistico tocco arditissimo, finissimo, genialissimo e mendacissimo? Faccia attenzione! Queste bestie del sottosuolo sature di vendetta e d'odio - che cosa fanno appunto di questa vendetta e di quest'odio? Ha mai sentito queste parole? Sempre che si fosse fidato delle loro parole, avrebbe mai potuto prevedere di ritrovarsi né più né meno che in mezzo a uomini del *ressentiment*?

- «Capisco e ancora una volta apro le orecchie (ahimè, ahimè, ahimè! e *chiudo* il naso). Odo soltanto ora quel che essi già tanto spesso dicevano: "Noi buoni - *noi siamo i giusti*" - a quel che pretendono non danno il nome di rivalsa, bensì di "trionfo della *giustizia*"; quel che essi odiano non è il loro nemico, no! essi odiano l'"ingiustizia", l'"empietà"; quel che credono e sperano, non è la speranza della vendetta, l'ebbrezza della dolce vendetta ("più dolce del miele" - già la chiamava Omero),¹¹ bensì la vittoria di Dio, del Dio *giusto* sugli empi; quel che resta loro da amare sulla terra non sono i loro fratelli nell'odio, ma i loro "fratelli nell'amore",¹² come essi dicono, tutti i buoni e i giusti della terra».

- E come chiamano quel che serve loro di conforto contro

tutte le sofferenze della vita – la loro fantasmagoria dell'anticipata futura beatitudine?

– «Come? Ho udito bene? Lo chiamano il “giudizio finale”, l'avvento del loro regno, del “regno d'Iddio” – ma nel frattempo vivono “nella fede”, “nell'amore”, “nella speranza”».

– Basta così! Basta così!

15

Nella fede in che cosa? Nell'amore per che cosa? Nella speranza di che cosa? – Questi deboli – infatti, a un certo momento, anch'essi vogliono essere i forti, non v'è dubbio, a un certo momento deve venire anche il loro «regno» – presso di loro si chiama né più né meno che «regno d'Iddio», come si è detto: sono invero così umili in tutto! Soltanto per fare esperienza di questo si sente la necessità di vivere a lungo, oltre la morte – anzi si ha bisogno della vita eterna per poter altresì rifarsi eternamente, nel «regno d'Iddio», di questa vita terrena vissuta «nella fede, nell'amore, nella speranza». Rifarsi di che cosa? Rifarsi con che cosa? . . . Dante, a mio parere, ha commesso un grossolano errore nel porre con una ingenuità da far paura sulla porta del suo inferno quell'iscrizione «fecemi l'eterno amore»¹³ – sulla porta del paradiso cristiano e della sua «eterna beatitudine» potrebbe stare in ogni caso a maggior diritto l'iscrizione «fecemi l'eterno odio» – ammesso che una verità possa stare sulla porta di una menzogna! *Che cos'è*, infatti, la beatitudine di quel paradiso? . . . Forse potremmo già indovinarlo; ma è meglio che ce lo attesti espressamente una autorità indiscutibile in questa materia, Tommaso d'Aquino, il grande maestro e santo. «*Beati in regno caelesti* – dice costui con la mitezza di un agnello – *videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complacereat*». O se lo si vuol sentire in un tono più vigoroso, per esempio dalla bocca di un trionfante Padre della Chiesa, che sconsiglia ai suoi cristiani le crudeli voluttà degli spettacoli pubblici – e perché poi?: «La fede ci offre invero molto di più – dice

costui, *de Spectac.*, c. 29 sgg. – qualcosa di molto più intenso; grazie alla redenzione sono a nostra disposizione gioie del tutto diverse; al posto degli atleti abbiamo i nostri martiri; se vogliamo del sangue, ebbene, abbiamo il sangue di Cristo . . . Ma che cosa non ci attende nel giorno del suo ritorno, del suo trionfo!» – e così prosegue questo visionario in rapimento: «*At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, spectans tot et tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescerent! Item praesides (i governatori delle province) persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagentibus erubescerent, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragædi audiendi, magis scilicet vocales (meglio in voce, urlatori ancor più cattivi) in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum insatiabilem conferre, qui in dominum desevierunt. Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuarie filius (come mostra tutto quel che segue e in particolare anche questa designazione, nota dal Talmud, della madre di Gesù, a partire da questo punto Tertulliano ha in mente gli Ebrei), sabbati destructor, Samarites et demonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subriperunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactuce suae frequentia commeantium laederentur. Ut talia spectes, ut talibus exultes, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo per fidem spiritu imaginante re-*

Bet

cora una volta alla vittoria sull'ideale classico: l'ultima aristocrazia politica esistente in Europa, quella del XVII e XVIII secolo francese, crollò sotto gli istinti popolari del *ressentiment* – non si era mai sentito sulla terra un giubilo più grande, un più rumoroso entusiasmo! In mezzo a tutto questo accadde in realtà la cosa più enorme, più inaspettata: lo stesso antico ideale comparve *in carne e ossa* e con uno straordinario splendore dinanzi agli occhi e alla coscienza dell'umanità – e ancora una volta, di fronte all'antica, mendace parola d'ordine del *ressentiment*, espressa nel *primato del maggior numero*, di fronte alla volontà di scadimento, di abiezione, di livellamento, di abbassamento e di tramonto dell'uomo, risuonò più forte, più netta, più incisiva che mai l'opposta tremenda e fascinosa parola d'ordine, quella del *primato dei pochi*! Come un'ultima indicazione dell'altra via apparve Napoleone, quest'uomo singolarissimo, questo frutto estremamente tardivo come nessun altro mai, e con lui il problema incarnato dell'*ideale aristocratico in sé* – si consideri bene quale imponente problema esso sia – Napoleone, questa sintesi di *disumano* e di *superumano* . . .

17

! - È dunque passato tutto ciò? Quel contrasto di ideali, grandissimo tra tutti, sarebbe così messo *ad acta* per sempre? Oppure soltanto aggiornato, aggiornato a un'epoca lontana? . . . Potrà mai darsi che in qualche tempo avvenire torni a divampare l'antico incendio ancor più terribile, dopo una assai più lunga preparazione? E più ancora: non sarebbe proprio *questo* da desiderare con tutte le forze? e anche da volere? anche da promuovere? . . . Chi a questo punto comincia, al pari dei miei lettori, a meditare, ad approfondire i suoi pensieri, difficilmente potrà venirne presto a capo – una ragione sufficiente, per me, per venirne a capo lo stesso, essendo divenuto da un pezzo abbastanza chiaro quel che io *voglio*, quel che io voglio precisamente con quella pericolosa parola d'ordine che è espressamente scritta

nel mio ultimo libro: «*Al di là di bene e male*» . . . Se non altro questo *non* significa: «Al di là di buono e cattivo» . . .

Nota. Colgo l'occasione offertami da questo saggio per esprimere pubblicamente e formalmente un voto che sino a oggi è stato da me esternato soltanto in occasionali conversazioni con dotte persone: che cioè una qualche facoltà di filosofia si rendesse benemerita, attraverso una serie di concorsi accademici, per l'avanzamento degli studi di storia della morale – forse questo libro servirà a dare un vigoroso impulso proprio in tale direzione. In ordine a una possibilità di questo genere si propone la questione seguente: essa merita tanto l'attenzione dei filologi e degli storici, quanto quella dei veri e propri cultori di filosofia per professione.

«Quali indicazioni ci fornisce la scienza linguistica, e segnatamente l'indagine etimologica, per la storia dell'evoluzione dei concetti morali?».

- D'altro canto è certo altrettanto necessario acquisire la partecipazione dei fisiologi e dei medici a questi problemi (sul *valore* delle valutazioni avutesi sino a oggi) – per cui potrà essere lasciata ai filosofi specialisti la possibilità di esercitare anche in questo caso il loro patrocinio e la loro mediazione, una volta che siano riusciti a trasformare del tutto il rapporto originariamente così sdegnoso e diffidente tra filosofia, fisiologia e medicina nel più amichevole e più fecondo degli scambi. In realtà, tutte le tavole di valore, tutti i «tu devi» noti alla storia e all'indagine etnologica, avrebbero bisogno innanzitutto della chiarificazione e interpretazione *fisiologica*, prima ancora, in ogni caso, di quella *psicologica*; tutte queste tavole di valore attendono similmente una critica da parte della scienza medica. La questione: che *validità* ha questa o quella tavola di valore, questa o quella «morale»? deve essere posta sotto le più svariate prospettive; specialmente la questione «*valida a che scopo?*» non sarà mai sviscerata abbastanza sottilmente. Qualcosa, per esempio, che rivelasse visibilmente un valore in ordine alla maggior possibilità di durata d'una razza (o al potenziamento delle sue capacità d'adattamento a un determinato clima o alla conservazione del più gran numero) non avrebbe assolutamente lo stesso valore quando si trattasse eventualmente di plasmare un

tipo più forte. Il bene del maggior numero e il bene dei pochi sono antitetici considerazioni di valore; ritenere che il primo di questi punti di vista abbia un valore superiore è qualcosa che vogliamo abbandonare all'ingenuità dei biologi inglesi... *Tutte le scienze devono ormai elaborare in via preparatoria il compito futuro dei filosofi: intendendo questo compito nel senso che il filosofo deve risolvere il problema del valore, deve determinare la gerarchia dei valori.* —

«COLPA», «CATTIVA COSCIENZA»
E SIMILI

I

Allevare un animale, cui sia consentito far delle promesse — non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo? non è questo il vero e proprio problema dell'uomo? ... Il fatto che questo problema sia risolto fino a un alto grado dovrà apparire tanto più sorprendente a colui che sa pienamente apprezzare la forza agente in senso contrario, quella del dimenticare. Dimenticare non è una semplice *vis inertiae*, come ritengono i superficiali, ma piuttosto una facoltà attiva, positiva nel senso più rigoroso, d'inibizione, cui è da ascrivere la circostanza che qualsiasi cosa venga da noi vissuta, sperimentata, assunta nella nostra intimità, entra tanto poco nella nostra coscienza nello stato di digestione (si potrebbe chiamarlo «appropriazione spirituale») quanto poco vi entra l'intero multiplo processo con cui si svolge il nostro nutrimento corporeo, la cosiddetta «assimilazione». Chiudere di tanto in tanto porte e finestre della coscienza; restare indisturbati dal rumore e dalla lotta con cui il mondo sottostante degli organi posti al nostro servizio svolge la sua collaborazione od opposizione; un po' di silenzio, un po' di *tabula rasa* della coscienza, affinché vi sia ancora posto per il nuovo, soprattutto per le funzioni e i funzionari più nobili, per governare, per prevedere, per predeterminare (il nostro organismo è infatti organizzato oligarchicamente) — è questo il vantaggio — come si è detto — della dimenticanza attiva, una guardiana, per così dire, una sorvegliante dell'ordine spirituale: per cui occorrerà subito considerare in che senso nessuna felicità, nessuna serenità, nessuna speranza, nessuna fierezza, nessun presente potrebbe esistere senza capacità di dimenticare. L'uomo in cui questo apparato d'inibizioni subisce danneggiamenti e funziona con intermittenza è paragonabile a un dispeptico (e non soltan-

posta » (A 58, B 82).^{*} In breve: per Kant la definizione della verità come correttezza (nel senso illustrato) è inviolabile, all'infuori di ogni dubbio; nota bene, per Kant che nella dottrina dell'essenza della conoscenza ha compiuto la rivoluzione copernicana secondo la quale non la conoscenza deve regolarsi sugli oggetti, ma viceversa gli oggetti sulla conoscenza. Allo stesso modo in cui Kant spiega l'essenza universale della verità, pensano sulla « verità » anche i teologi medievali, anche Platone e Aristotele. Nietzsche non solo *sembra*, ma è effettivamente in sintonia con questa tradizione occidentale; solo per questo può, anzi, deve distinguersene. Rimane da chiedersi perché tuttavia egli pensi in modo diverso l'essenza della verità e in quale senso la pensi diversamente. È vero che il motto sull'essenza della verità come credenza contiene, quale sua *presupposizione*, l'implicita posizione: la verità è correttezza; esso dice però ancora qualcosa d'altro, e questo altro è per Nietzsche essenziale; per questo egli lo pone subito in primo piano mediante la disposizione della frase e l'accentazione:

« Il giudizio di valore ... come *essenza* della "verità" ». Ciò significa: l'essenza della verità come correttezza (la correttezza come tale) è propriamente un *giudizio di valore*. In questa interpretazione dell'essenza della verità (dell'ovvio concetto tradizionale di verità) sta l'intuizione metafisica decisiva di Nietzsche. Ciò vuol dire: l'essenza della correttezza non trova affatto il suo chiarimento e la sua fondazione, nel senso che non si dice come l'uomo, con le rappresentazioni che scorrono nella sua coscienza e sono quindi soggettive, possa mai regolarsi sugli oggetti presenti fuori della sua psiche, come la spaccatura fra il soggetto e l'oggetto possa essere colmata, come mai divenga possibile qualcosa come un « regolarsi-su... ».

Con la connotazione della verità come giudizio di valore, la definizione dell'essenza della verità viene deviata in una *direzione completamente diversa*. Lo vediamo dal modo in cui Nietzsche prosegue il ragionamento: « Nei giudizi di valore si esprimono *condizioni di conservazione* e di *crescita* ». Questa affermazione fornisce anzitutto la prova della connotazione dell'essenza del « valore » in generale, citata in apertura: 1) che esso ha il carattere di « condi-

^{*} Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 1976, p. 114.

zione » della « vita »; 2) che nella « vita » è essenziale non la « conservazione » soltanto, ma anche e soprattutto la « crescita ». « Crescita » non è qui che una diversa denominazione del « potenziamento ». « Crescita » dà però l'impressione della mera espansione quantitativa e potrebbe far pensare che il « potenziamento » sia in fondo inteso solo in questo senso quantitativo dell'accrescersi – quando anche non al modo dell'accumulazione pezzo su pezzo, perché crescere allude al dispiegamento e allo sviluppo autonomi di un vivente.

Il « giudizio di valore », che in quanto tale è la determinazione dell'essenza della verità nel senso del tenere-per-vero, anzi, ogni « giudizio di valore » è « espressione » di condizioni di conservazione, di crescita e di vita. Ciò che è valutato e stimato come « valore » è una tale condizione. Nietzsche va ancora oltre. Non soltanto la « verità » viene riposta, riguardo alla sua essenza, nella cerchia delle « condizioni di vita », ma anche le facoltà del coglimento della verità ne ricevono la loro unica determinazione: « Tutti i nostri *sensi e organi di conoscenza* sono sviluppati solo in vista di condizioni di conservazione e di crescita ». Non solo quindi la verità e il coglimento della verità stanno al servizio della « vita » in ragione del loro uso e impiego, ma la loro essenza e il modo della loro genesi e quindi del loro esercizio sono attivati e guidati nella prospettiva della « vita ».

Il preteso biologismo di Nietzsche

Si suole chiamare « biologico » un modo di pensare che interpreta tutti i fenomeni come espressioni della vita. L'« immagine del mondo » di Nietzsche, si dice, è biologica. Ora, però, benché, per la generale sfiducia nei confronti di tali denominazioni, anche nel caso di Nietzsche noi non prendiamo fin dall'inizio sul serio la caratterizzazione della sua « immagine del mondo » con l'etichetta di biologismo, non per questo possiamo negare che già solo le poche frasi citate parlino in modo assai insistente in favore di un modo di pensare « biologico » di Nietzsche. Per di più è già stata fatta notare in modo esplicito e reiterato l'equiparazione dei termini fondamentali « mondo » e « vita », che denominano entrambi l'ente nel suo insieme. Vita, andamento della vita e corso della vita si

dice in greco βίος. Al significato greco corrisponde di più *Bios* nel forestierismo *Biographie*, descrizione della vita. Invece biologia significa: dottrina della vita nel senso della vita vegetale e animale. Ora, una filosofia il cui pensiero fondamentale concepisce l'ente nel suo insieme come «vita» come potrebbe non essere *biologica* – più biologica di qualsiasi specie di biologia che conosciamo? Ma non soltanto i termini fondamentali, bensì anche il proposito vero e proprio richiesto dal nuovo giudizio di valore tradiscono il carattere «biologico» del pensiero di Nietzsche. Non abbiamo che da prestare attenzione al titolo che reca il quarto e ultimo libro della *Volontà di potenza*: «Disciplina e allevamento». Qui viene posto come fine ed esigenza il pensiero della regolamentazione, della guida e del «potenziamento» consapevoli della vita nel senso di una sua pianificazione rigidamente organizzata. Non dimentichiamo che Nietzsche assegna alla forma più alta di uomo il nome di «animale da preda» e vede l'uomo supremo come la «magnifica *bestia bionda* che vaga bramata di preda e di vittoria» (VII, 322 [VI, II, 240]); non c'è qui più nessuna scappatoia dinanzi alla constatazione che l'«immagine del mondo» di questo pensatore è un biologismo incondizionato, non soltanto in generale e in base a una innocua opinione erudita, bensì nella sua intima volontà speculativa.

Perché mai un modo di pensare metafisico non deve essere biologico? Dove sta scritto che si fa qui largo un errore? O invece un pensiero che concepisce tutto l'ente come vivente e come manifestazione della vita non è forse più vicino a ciò che è realmente reale e perciò in sé più vero? «Vita» – non risuona per noi in questa parola ciò che noi propriamente intendiamo per «essere»? Nietzsche stesso annota una volta «L'«essere» – non ne abbiamo nessun'altra rappresentazione se non come «vivere». – Come può quindi qualcosa di morto «essere»?» (*La volontà di potenza*, n. 582 [VIII, I, 139]; 1885/86).

In merito a questa annotazione rimane tuttavia da domandare:

- 1) Chi sono i «noi» che hanno questa rappresentazione dell'«essere» come «vita»?
- 2) Che cosa intendono questi «noi» con «vita»?
- 3) Donde proviene l'esperienza fondamentale e come è fondata?

4) Che cosa si intende per l'«essere» che viene interpretato come «vita»?

5) Dove e come mai viene presa la decisione di questa interpretazione?

Dal passo citato desumiamo in un primo momento soltanto che la «vita» è la misura fondamentale per la stima di qualcosa come ente, non ente o niente. Una concezione dell'essere più viva di quella che lo intende nel senso della vita non è pensabile. Inoltre essa ci riguarda nella nostra esperienza più naturale in modo diretto e pregnante. La caratterizzazione di una metafisica come biologismo non può che contenere quindi la suprema distinzione e testimoniare la sua illimitata «vicinanza alla vita».

Questa etichetta di «biologismo», equivoca e quindi insignificante, coglie evidentemente il pensiero di Nietzsche nel suo nocciolo. Come dobbiamo altrimenti comprendere l'idea di valore nel senso di condizione di vita, la finalità mirante a «disciplina e allevamento», la determinazione archetipica dell'uomo nella forma dell'«animale da preda», se non come la decisa interpretazione dell'ente nel suo insieme come «vita», interpretata, quest'ultima, nel senso dell'animalità allevabile? Sarebbe in effetti un'impresa molto forzata, e per di più vana, voler celare o anche solo mitigare l'evidente uso linguistico biologico presente in Nietzsche, voler misconoscere che questo uso linguistico implica un modo di pensare biologico e non è quindi un involucro esteriore. Nondimeno, la connotazione corrente e sotto un certo aspetto perfino corretta del pensiero nietzscheano come biologismo rappresenta l'*ostacolo principale* che impedisce di arrivare ai suoi pensieri fondamentali.

Pertanto, già la delucidazione preliminare delle prime affermazioni sull'essenza della verità esige una indicazione che fornisca un chiarimento sulle denominazioni correnti come «biologismo», «vitalismo», «metafisica della vita», e quindi non solo respinga i fraintendimenti più grossolani, ma consenta soprattutto di riconoscere che qui vanno poste questioni dalla cui soluzione dipende un adeguato confronto con i pensieri fondamentali di Nietzsche.

«Biologia», secondo la nozione menzionata, significa «dottrina della vita» – meglio: del vivente; il nome significa ora: indagine scientifica dei fenomeni, dei processi e delle leggi del vivente che sono definiti dai regni

della vita vegetale, animale e umana. Botanica e zoologia, anatomia e fisiologia umana formano i settori speciali della biologia, ai quali viene talvolta anteposta e preposta una « biologia generale ». Ogni biologia presuppone già, in quanto scienza, una definizione essenziale, attuata in modo più o meno esplicito e univoco, dei fenomeni che costituiscono il suo ambito di oggetti. Questo ambito è quello del vivente. Alla base della definizione di questo ambito sta, daccapo, un concetto preliminare di ciò che contraddistingue e delimita il vivente in quanto tale, cioè della vita. L'ambito essenziale nel quale la biologia si muove non può mai essere posto e fondato dalla biologia stessa in quanto scienza, ma è da essa sempre e soltanto presupposto, assunto e confermato. Ciò vale per ogni scienza.

Ogni scienza poggia su tesi relative alla regione dell'ente entro la quale la rispettiva ricerca si mantiene e si muove. Queste tesi sull'ente – su ciò che è – che pongono e delimitano la regione sono tesi metafisiche. Esse non solo non possono essere dimostrate, ma non possono nemmeno essere in generale adeguatamente pensate con i concetti e le dimostrazioni delle rispettive scienze.

Che cosa sia il vivente e il fatto che sia, non lo decide mai la biologia in quanto biologia; piuttosto il biologo in quanto biologo fa uso di questa decisione come di una decisione già avvenuta, e precisamente un uso per lui necessario. Se però il biologo, in quanto è tale determinata persona, prende una decisione su ciò che va chiamato vivente, egli non attua questa decisione *in quanto biologo*, né con i mezzi, le forme di pensiero e di dimostrazione della sua scienza, ma parla in quanto metafisico, come essere umano che pensa – oltre il rispettivo ambito – l'ente nel suo insieme.

Così anche lo storico dell'arte non può mai decidere, in quanto storico, che cosa è per lui arte e perché la creazione che egli si trova dinanzi sia un'opera d'arte. Queste decisioni sull'essenza dell'arte e sul carattere essenziale dell'ambito storico dell'arte vengono prese sempre al di fuori della storia dell'arte, anche se nelle ricerche di storia dell'arte vi si fa costantemente ricorso.

Ogni scienza, al di là di una mera raccolta di nozioni, è sapere, cioè custodia di una conoscenza genuina, portatrice di decisioni e concretrice di storia, soltanto nella misura in cui essa – per dirla secondo quello che è stato il

modo di pensare finora – pensa metafisicamente. Ogni scienza, al di là del padroneggiamento meramente calcolativo di una regione, è un sapere genuino soltanto nella misura in cui si fonda metafisicamente – oppure ha capito che questa fondazione è una necessità inamovibile per la sua sussistenza essenziale.

Lo sviluppo delle scienze può quindi svolgersi sempre in due prospettive fondamentalmente diverse. Le scienze possono svilupparsi nella direzione di un padroneggiamento degli oggetti sempre più vasto e sicuro, istituire di conseguenza i loro modi di procedere – e appagarsene. Le scienze possono però anche dispiegarsi *contemporaneamente* come genuino sapere e in base a esso definire i confini di ciò che scientificamente vale la pena di sapere.

Questa indicazione intende soltanto mostrare che la regione di ogni scienza – dunque per la biologia la regione del vivente – viene delimitata da un sapere e dalle relative tesi che *non* hanno carattere scientifico. Possiamo chiamarle *tesi regionali*. Tali tesi, per esempio in zoologia le tesi sulla natura dell'animale, destano facilmente – dal punto di vista del rispettivo lavoro di ricerca specifico – l'impressione del « generale », cioè dell'indeterminato, del vago, ragione per la quale gli scienziati, specialmente quelli delle scienze « esatte », guardano per lo più con sospetto a tali riflessioni.

Ora, tali considerazioni metafisiche, fintanto che vengono viste solo dalla prospettiva della scienza e valutate in relazione ai suoi modi di procedere, sono effettivamente indeterminate e inconcepibili. Ciò non significa, tuttavia, che questo carattere di indeterminata generalità faccia parte dell'essenza di siffatte riflessioni, ma significa soltanto quest'unica cosa: la meditazione metafisica sull'essenza della regione di una scienza sembra – vista nell'orizzonte della rispettiva scienza – indeterminata e infondata. Ma la prospettiva della rispettiva scienza è, per il cogliimento della sua essenza propria, non soltanto troppo ristretta, ma in generale e in assoluto insufficiente. Lo scienziato crede sovente che pensare filosoficamente significhi pensare solo in modo più generale e indeterminato di quanto egli – che indaga in modo esatto – è abituato a pensare. Dimentica o, meglio, non ha mai saputo, né mai imparato, né mai voluto sapere che con l'esigenza della meditazione metafisica viene richiesto un

diverso modo di pensare. Il passaggio dal pensiero scientifico alla meditazione metafisica è essenzialmente più strano e perciò più difficile del passaggio dal pensiero pre-scientifico quotidiano al modo di pensare di una scienza. Quello è un *salto*. Questo è uno sviluppo continuo della determinatezza precedente di un modo di pensare già esistente.

La meditazione della scienza su se stessa ha la sua ottica propria e il suo proprio atteggiamento interrogativo, la sua propria forma di dimostrazione e la sua propria terminologia, e in tutto ciò ha la sua propria solidità e le sue proprie leggi. Per potere attuare questa meditazione metafisica regionale, lo scienziato deve quindi trasporre in un modo di pensare fondamentalmente diverso e acquistare familiarità con l'idea che la meditazione regionale è *qualcosa di essenzialmente diverso* da una mera estensione e generalizzazione di grado e dimensioni, o addirittura una degenerazione del modo di pensare da lui altrimenti esercitato nel lavoro di ricerca.

L'esigenza di un pensiero essenzialmente diverso per la meditazione regionale non significa, però, un disciplinamento della scienza da parte della filosofia, bensì il contrario: il riconoscimento di un sapere più elevato, celato in ogni scienza, sul quale poggia la dignità di quest'ultima. Certo, il rapporto tra la ricerca scientifica e la meditazione metafisica regionale non va preso come se si trattasse di due diversi edifici che stanno l'uno accanto all'altro, vicini, saldi e definitivi, qui « la scienza » e lì « la filosofia », come se si potesse andare dentro e fuori, dall'uno nell'altro, per procurarsi qui una informazione sulle più recenti scoperte scientifiche e lì la ricetta per un concetto filosofico. *La scienza e la meditazione regionale sono entrambe fondate storicamente sul rispettivo dominio di una determinata interpretazione dell'essere e si muovono sempre nel dominio di una determinata concezione dell'essenza della verità.* In ogni fondamentale meditazione delle scienze su loro stesse si tratta ogni volta di un passaggio attraverso decisioni metafisiche che sono da tempo già avvenute o si stanno preparando.

Ora, quanto più sicure le scienze diventano nella loro pratica, tanto più testardamente esse schivano la riflessione metafisica regionale e tanto maggiore diventa il pericolo degli sconfinamenti spesso impercettibili e delle confusioni che ne nascono. Ma il colmo della confusione

spirituale si ha quando spunta l'opinione che tesi e visioni metafisiche della realtà potrebbero essere fondate mediante « conoscenze scientifiche », mentre le conoscenze scientifiche sono possibili soltanto in base a un sapere diverso, più alto e più rigoroso, della realtà in quanto tale. L'idea di una « visione del mondo fondata scientificamente » è un significativo parto della confusione spirituale che venne pubblicamente alla luce in modo sempre più forte negli ultimi tre decenni circa del secolo scorso e che giunse ad avere singolari successi nella cerchia della cultura superficiale e della divulgazione scientifica.

Questo confuso rapporto tra le scienze moderne e la metafisica sussiste tuttavia già da un secolo a questa parte e non può avere la sua ragione né nel mero distacco della scienza dalla metafisica, né nella degenerazione della filosofia. La ragione di questa confusione, e quindi la ragione del reciproco sganciamento di scienza e metafisica, sta nascosta, più profonda, nell'essenza dell'età moderna. Se ripensiamo il pensiero fondamentale di Nietzsche in modo sufficientemente deciso, scorgeremo la ragione di questo rapporto confuso. Come prima cosa basta riconoscere che il fondamento metafisico delle scienze viene a volte riconosciuto, ammesso e di nuovo dimenticato, a volte invece, per lo più, *non viene affatto* pensato oppure viene respinto come fantasticheria filosofica.

Se per esempio determinati pareri sul vivente, dominanti in biologia, vengono trasposti dall'ambito vegetale e animale ad altri ambiti dell'ente, supponiamo a quello della storia, si può parlare di biologismo; questo nome designa allora la già menzionata estensione e forse esagerazione e sconfinamento del pensiero biologico oltre l'ambito proprio della biologia. Poiché si vede in questo un abuso arbitrario, una violenza del pensiero priva di fondamento e infine una confusione della conoscenza, bisogna domandare in che cosa abbia il suo fondamento tutto ciò.

Ora, però, l'errore del biologismo non è solo la trasposizione e l'infondata estensione di concetti e tesi dalla regione di pertinenza del vivente al rimanente ente, ma l'errore sta già nel misconoscere il carattere metafisico delle tesi regionali mediante le quali già ogni biologia genuina, limitata alla sua regione, rinvia oltre se stessa e dimostra quindi che essa, in quanto scienza, non può mai, con i propri mezzi, essere signora della sua essenza pro-

X
 pria. Il biologismo non è tanto la degenerazione senza limiti del pensiero biologico, quanto piuttosto la completa ignoranza del fatto che già lo stesso pensiero biologico può essere fondato e deciso soltanto nell'ambito metafisico e non può mai giustificare se stesso scientificamente. Allo stesso modo, sono in genere rarissimi i casi in cui il pensiero comune e scientifico diventa non vero perché procede in modo illogico e superficiale. La ragione del degenerare del pensiero scientifico, tanto più nella forma della divulgazione scientifica, sta sempre nell'ignoranza del piano sul quale una scienza si muove e si può muovere, cioè al tempo stesso nell'ignoranza di quella peculiarità che viene richiesta in ogni meditazione essenziale e per la sua fondazione.

Ora, se l'uso linguistico e il modo di pensare di Nietzsche mostrano ampiamente e addirittura in modo consapevole le sembianze del biologismo, rimane allora da *domandare*:

- 1) anzitutto se Nietzsche assuma e applichi apertamente concetti e principi della scienza biologica del suo tempo, senza sapere che questi stessi concetti biologici contengono già decisioni metafisiche. Se Nietzsche *non* procede in tal modo, allora il discorso del biologismo cade.
- 2) Bisogna però poi domandare se Nietzsche, visto che apparentemente parla e pensa in termini biologici, non dia, sì, una preminenza al vivente e alla vita, ma voglia prima fondare questa preminenza per una ragione che non ha più niente a che fare con le manifestazioni di vita vegetali e animali.
- 3) Bisogna infine porre la domanda perché questa ragione della preminenza della vita e del vivente si faccia valere proprio nel compimento della metafisica occidentale.

Per quanto strana possa sembrare in un primo momento, la verità della seguente affermazione può essere invece fondata con una sufficiente meditazione: Nietzsche, quando pensa l'ente nel suo insieme e prima ancora l'essere come «vita», e quando in particolare definisce l'uomo come «animale da preda», non pensa in termini biologistici, ma fonda questa immagine del mondo, in apparenza solo biologica, *in termini metafisici*.

→ La fondazione metafisica del primato della vita ha la sua ragione non in una particolare ed eccentrica veduta biologica di Nietzsche, ma nel fatto che egli porta a com-

pimento l'essenza della metafisica occidentale sulla traiettoria storica assegnatale, nel fatto che egli sa esprimere ciò che era mantenuto ancora non detto nell'essenza iniziale dell'essere come φύσις e che fu conseguito come pensiero inevitabile nella successiva interpretazione dell'ente attraverso il corso della storia della metafisica.

Con questa indicazione delle questioni non poste e insolite che in Nietzsche – e non solo in lui – si celano dietro l'etichetta «biologismo», non viene affatto estinta la sembianza che egli pensi esclusivamente e saldamente in termini biologistici. Ci accorgiamo solo ora di questa parvenza, e questo è importante. Ma da quanto detto si capisce pure che, e perché, i molti scrittori che consapevolmente e inconsapevolmente plagiano e copiano le trattazioni di Nietzsche cadono inevitabilmente in un biologismo. Essi si muovono alla superficie del pensiero nietzscheano. Poiché questa superficie mostra una sembianza biologica, si prende la dimensione biologica per quella unica e autentica e per di più la si migliora con l'ausilio dei progressi compiuti nel frattempo dalla biologia. Prendendo posizione nei confronti del «biologismo» di Nietzsche, tanto con un sì quanto con un no, si rimane ogni volta fermi alla superficie del suo pensiero. L'inclinazione a questo comportamento viene favorita dal carattere delle pubblicazioni di Nietzsche. Le sue parole e le sue affermazioni provocano, trascinano, penetrano e stimolano. Si crede, cedendo semplicemente a questa impressione, di avere capito Nietzsche. Dobbiamo per prima cosa disimparare questo abuso sostenuto da etichette in circolazione come «biologismo». Dobbiamo imparare a «leggere».

La metafisica occidentale come «logica»

Domandiamo della definizione nietzscheana dell'essenza della conoscenza. La conoscenza è cogliere e tenere saldo il vero. La verità è il cogliimento della verità sono «condizioni» della vita. La conoscenza si attua nel pensiero asseverativo, che, come rappresentazione dell'ente, regna in tutti i modi della percezione sensibile, dell'intuizione non sensibile e in ogni specie di esperienza e di sentire. Ovunque e sempre in tali comportamenti (*Verhaltenen*) e portamenti (*Haltungen*) l'uomo si rapporta

(*verhält sich*) all'ente; ovunque e sempre ciò a cui l'uomo si rapporta viene percepito come essente. Percepire vuol dire qui: prendere fin dall'inizio come essente in questo o quel modo, come non essente o come altrimenti essente. Ciò che in tale percepire viene percepito è l'ente, ha il carattere di ciò di cui noi diciamo: *ἐ*. E viceversa: l'ente in quanto tale si apre soltanto a un siffatto percepire. È questo ciò che vuol dire il detto di Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι: « Lo stesso è però percezione e anche essere ». È lo stesso – cioè: si coappartiene nell'essenza; senza percezione l'ente non è essente, cioè presente, in quanto *ente*. Ma anche la percezione (*Vernehmung*) non può prendere (*nehmen*) là dove non c'è ente, dove l'essere non ha la possibilità di venire all'aperto.

Da allora, ogni pensatore occidentale non ha potuto non ripensare questo detto, ciascuno lo ha pensato unicamente a suo modo e nessuno esaurirà mai la sua profondità. Se tuttavia vogliamo conservarne la profondità, dobbiamo allora ritentare continuamente di pensarlo in modo greco, anziché sfigurarlo con pensieri moderni. Traducendo apparentemente alla lettera: « Lo stesso infatti è rappresentare ed essere » si è tentati di desumerne, quale contenuto del detto, il superficiale pensiero schopenhaueriano che il mondo è solo una nostra rappresentazione – esso non « è », per sé e in sé, nulla. Il detto non significa però neppure – a differenza di quella interpretazione soggettiva – solo il contrario: cioè che il pensiero è anch'esso qualcosa di essente e di appartenente all'essere. Piuttosto, il detto significa quanto già affermato: c'è ente soltanto dove c'è percezione, e percezione soltanto dove c'è ente. Il detto vuol dire una terza cosa, ossia una prima cosa, che regge la coappartenenza di ambedue: la ἀλήθεια.

Desumiamo per ora dalla rievocazione di questo detto una cosa sola: il cogliere e il determinare l'ente vengono attribuiti fin dai tempi antichi al percepire – al νοῦς. Noi abbiamo per indicarlo la parola tedesca *Vernunft* (ragione, percezione). La *Vernunft*, il prendere (*Nehmen*) l'ente in quanto ente, lo prende in diversi riguardi: ora come fatto in tale e tal modo – relativamente alla fattezze (qualità – ποιόν), ora come di tale o tal'altra estensione e grandezza (quantità – ποσόν), ora come riferito in tale e tal modo ad altro (relazione – πρὸς τι).

Se un ente, per esempio una roccia esistente, viene

presa come dura, come grigia, viene allora chiamata riguardo alla sua fattezze. Se un uomo, per esempio uno schiavo, viene percepito come sottomesso al suo padrone, viene chiamato riguardo al suo rapporto.

Chiamare qualcosa in quanto qualcosa si dice in greco κατηγορεῖν. I riguardi secondo i quali l'ente è chiamato in quanto ente – fattezze, estensione, relazione (qualità, quantità, relazione) – sono detti pertanto « categorie » o più chiaramente: τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, le figure in cui il chiamare qualcosa in quanto qualcosa (ἡ κατηγορία) pone di volta in volta ciò che è chiamato. Perciò gli σχήματα τῆς κατηγορίας altro non sono che γένη τοῦ ὄντος, generi, modi della genesi dell'ente, ciò da cui – e quindi ricorrendo a cui – l'ente è: di tali fattezze, di tale grandezza, in tale relazione e così via. Il percepire l'ente in quanto tale si dispiega nel pensiero, e questo si esprime nell'asserzione, nel λόγος.

Le categorie stesse ora possono essere pensate e dette nelle diverse relazioni possibili fra loro. Questo pensare e questo dire i γένη τοῦ ὄντος, le « genesi dell'ente » (in quanto tale), percorrendo le loro relazioni, si chiama da Platone in poi « dialettica ». L'ultimo e al tempo stesso più grandioso tentativo di pensare, percorrendole, le categorie, cioè i riguardi secondo i quali la ragione pensa l'ente in quanto tale, è la dialettica di Hegel, a cui egli ha dato forma in un'opera che reca il titolo genuino e adeguato di *Scienza della logica*. Ciò significa: il sapersi dell'essenza della ragione in quanto pensiero dell'« essere », pensiero nel quale l'unità e la coappartenenza delle determinazioni dell'essere si dispiegano nel « concetto assoluto » e vi si fondano.

La metafisica occidentale, cioè la meditazione sull'ente in quanto tale nel suo insieme, fin dall'inizio e per la sua intera storia determina l'ente come ciò che può essere colto e definito secondo i riguardi della ragione e del pensiero. In quanto ogni pensare abituale ha di volta in volta il suo fondamento in una figura della metafisica, il pensiero quotidiano e quello metafisico poggiano sulla « fiducia » in questo rapporto, cioè sul fatto che nel pensiero della ragione e nelle sue categorie si mostri l'ente in quanto tale, cioè che nella ragione vengano colti e assicurati il vero e la verità. La metafisica occidentale si fonda su questo primato della ragione. In quanto il chiarimento e la determinazione della ragione può e deve essere

chiamata «logica», si può anche dire: la «metafisica» occidentale è anche «logica»; l'essenza dell'ente in quanto tale viene stabilita nell'orizzonte del pensiero.

Qual è la posizione di Nietzsche nei confronti di questa essenza fondamentale della metafisica occidentale? L'affermazione seguente del nostro brano, ora chiarito nella sua prima parte, fornisce la risposta:

«La fiducia nella ragione e nelle sue categorie, nella dialettica, quindi il valore che si dà alla logica, dimostrano soltanto la loro utilità, provata dall'esperienza, per la vita: non la loro "verità"».

Questa affermazione contiene due cose: anzitutto l'indicazione del processo fondamentale della storia occidentale, cioè che l'uomo di questa storia viene sorretto dalla fiducia nella ragione; in secondo luogo contiene una interpretazione del carattere di verità della ragione e della logica.

Non dobbiamo concepire unilateralmente la fiducia nella ragione e il dominio quivi potente della *ratio* come razionalismo; giacché anche l'irrazionalismo rientra nell'ambito della fiducia nella ragione. I massimi razionalisti sono coloro che cadono più facilmente nell'irrazionalismo, e viceversa: dove l'irrazionalismo determina l'immagine del mondo, il razionalismo celebra i suoi trionfi. Dominio della tecnica e predisposizione alla superstizione fanno tutt'uno. Non soltanto l'irrazionalismo, ma ancor più il razionalismo – solo in forma più occulta e più abile – «vivono» della paura del concetto e in virtù di essa si assicurano.

Ma che cosa significa nell'affermazione di Nietzsche «fiducia nella ragione»? Con questa fiducia è intesa una disposizione fondamentale dell'uomo. In conformità con essa, la facoltà di portare l'uomo dinanzi all'ente e di rappresentare per l'uomo l'ente in quanto tale viene assegnata alla ragione.

Soltanto ciò che il pensiero razionale rappresenta e pone al sicuro può pretendere il suggello di: ente *essente*. Il tribunale unico e supremo nel cui orizzonte e sotto la cui giurisdizione si decide che cosa sia essente e che cosa non essente, è la ragione. La ragione ha la pre-decisione (*Vorentscheidung*) estrema su che cosa vuol dire essere.

Per questo il processo fondamentale entro il quale

oscillano tutte le posizioni di fondo e i detti-guida dei diversi stadi della metafisica occidentale può essere fissato, con una formula, nel titolo: *Essere e pensiero*.

Questa «fiducia nella ragione» e nel pensiero, così intesa, sta al di qua della valutazione di volta in volta vigente dell'intelletto (*Verstand, Intellekt*). Il rifiuto dell'intellettualismo, della degenerazione dell'intelletto sradicato e privo di fini, accade ogni volta richiamandosi al «sano» intelletto umano, dunque daccapo a un «intelletto», cioè ricorrendo al «razionalismo». Anche qui la ragione è il criterio di ciò che è, di ciò che può e di ciò che deve essere. Se un procedimento, una misura, una istanza sono provati o affermati come «logici», valgono come corretti, cioè vincolanti. Ciò di cui si può dire che è «logico» impressiona. «Logico» qui non vuol dire: pensato secondo le regole della logica scolastica, ma: calcolato in base alla fiducia nella ragione.

Quale interpretazione dà Nietzsche di quella che egli chiama «fiducia nella ragione»? Nietzsche dice: la «fiducia nella ragione» non dimostra la «verità» della conoscenza di ragione. Verità è messa di nuovo tra virgolette per indicare che è qui intesa nel senso della correttezza. Se, per esempio, la fisica pensa l'ente in determinate categorie – materia, causa, azione e reazione, energia, potenziale, affinità – e così pensando «ha fiducia» fin dall'inizio in tali categorie e mediante una ricerca così fiduciosa giunge a risultati continuamente nuovi, attraverso una tale fiducia nella ragione, nella forma di una scienza, non è dimostrato che la «natura» manifesti la sua essenza in ciò che viene modellato e rappresentato come oggetto mediante le categorie della fisica. Piuttosto, una siffatta conoscenza scientifica testimonia soltanto che un tale pensiero sulla natura è «utile» alla «vita». La «verità» della conoscenza consiste nell'utilità della conoscenza per la vita. Con ciò è detto in termini assai chiari: vero è ciò che frutta una utilità pratica, e la verità va valutata soltanto secondo il grado di utilizzabilità. La verità non è affatto qualcosa per sé, che poi viene anche valutato, ma consiste soltanto nella valutabilità di un utile conseguibile.

Non dobbiamo però prendere il pensiero dell'utile e dell'utilità in Nietzsche in questo senso grossolano e quotidiano (pragmatico), così come non dobbiamo prendere il suo uso linguistico biologico in un senso biologico.

Che qualcosa è utile significa qui solamente che rientra tra le condizioni della «vita». E per la determinazione essenziale di queste condizioni e dei modi del loro condizionare e del loro carattere di condizionamento tutto dipende da come la «vita» stessa viene determinata nell'essenza.

Nietzsche non vuol dire: le conoscenze della fisica sono «vere» perché e in quanto sono adoperabili per la vita quotidiana, ad esempio per la fabbricazione di un impianto elettrico che d'inverno riscalda le stanze e d'estate le rinfresca. Infatti le utilizzazioni pratiche sono già la conseguenza ulteriore del fatto che la conoscenza scientifica è *in quanto tale* utile. Lo sfruttamento pratico diventa possibile soltanto in base all'«utilità» teorica. Che cosa significa allora qui «utilità»? Significa che la conoscenza scientifica e il pensiero della ragione pongono e hanno posto come *essente* qualcosa, cioè la natura, in un senso che *pone al sicuro*, fin dall'inizio, il padroneggiamento tecnico proprio dell'età moderna.

La verità e il vero

Rimane da domandare che cosa si debba ritenere di questa fissazione dell'ente in quanto ente. Questa domanda include la domanda ancora più essenziale: che cosa mai vogliamo qui dire ente, essente ed essere. L'affermazione di Nietzsche – l'intero brano in cui essa si trova – vuole spingere l'interpretazione dell'essenza della verità in un'altra direzione. Questa diversa interpretazione del concetto tradizionale di verità non lo elimina, ma lo presuppone e lo fissa ancora di più: lo consolida. La fiducia nella ragione non dimostra la verità delle conoscenze di ragione nel senso che queste riproducano adeguatamente, come una copia, il reale; la fiducia nella ragione testimonia soltanto che qualcosa come il tenere-per-vero fa parte dell'essenza della «vita». Il vivente – e qui si pensa soprattutto all'essere vivente che è l'uomo – deve, per essere se stesso, rapportarsi (*sich verhalten*) e attenersi (*sich halten*) all'ente. Dunque Nietzsche si libera dalla concezione tradizionale della verità come correttezza! No – non possiamo trarre una conclusione così affrettata, tanto più che non abbiamo ancora pensato a fondo l'essenza della verità nel senso della correttezza.

Correttezza significa: adeguatezza del rappresentare all'ente. In ciò è insito, prima di ogni altra cosa, questo: che il rappresentare vero è un rappresentare l'ente. Ma come ciò possa accadere, come sia possibile la correttezza e in che cosa essa quindi consista, questo è ancora un problema. Soprattutto rimane da domandare se la correttezza consista nel fatto che le rappresentazioni nella psiche si presentino come immagini-copia degli oggetti esterni alla psiche. C'è da domandare se la corrispondenza speculare delle nostre rappresentazioni interne con gli oggetti esterni possa mai essere stabilita, e da chi. L'adeguazione speculare degli oggetti può essere stabilita seguendo un'unica via: che a tal fine gli oggetti stessi arrivino in essa a darsi. Ma questo accade unicamente se ce li rappresentiamo, cioè se ne abbiamo in noi delle rappresentazioni. Si ripropone, daccapo, la questione se queste rappresentazioni degli oggetti, sulle quali deve essere valutata l'adeguatezza, siano immagini-copia degli oggetti oppure no. In breve e guardando all'essenziale: rimane da domandare come vada concepita l'essenza della correttezza che coglie a sua volta sotto un riguardo l'essenza della verità, come sia da intendere la *adeguatezza* all'ente.

Forse è solo un grossolano pregiudizio, privo di qualsiasi fondamento, che l'adeguatezza debba avere il carattere di una *immagine-copia*. Nietzsche non mette affatto in questione il contenuto essenziale della tradizionale concezione metafisica di fondo della verità. Il contenuto essenziale del concetto tradizionale di verità non dice però, come facilmente e quasi correntemente si crede, che la verità è una *immagine-copia* delle cose esterne mediante rappresentazioni nella psiche. Il contenuto essenziale del concetto metafisico di verità dice invece:

- 1) La verità è un carattere della ragione.
- 2) Il tratto fondamentale di questo carattere consiste nell'addurre e nel rappresentare *l'ente in quanto tale*.

La provenienza essenziale di questa determinazione della verità non va discussa qui. Prima di tutto viene la domanda: che cosa significa qui «ente» e «l'ente»? In che rapporto sta l'ente in generale con la «vita»? In che senso e perché mai devono essere rappresentabili e rappresentati per l'uomo degli enti? In che cosa consiste questo rappresentare, e come si determina in base all'essenza della «vita»?