

non tanto nella filosofia razionalistica del secolo XVII, quanto piuttosto nei pensatori tedeschi del primo Settecento, soprattutto in Thomasius, Rüdiger, Hoffmann, Crusius. Questi rifiutano perentoriamente la trasposizione, tentata da Cartesio e Spinoza, della metodologia matematica (interpretata sinteticamente) alle questioni filosofiche ed elaborano una metodologia analitica che ha poco a che vedere con quella che lo Engfer ritrova — a ragione — nei suddetti filosofi razionalisti, e che semmai è accostabile al metodo delle scienze empiriche teorizzato da Zabarella.

RAFFAELE CIAFARDONE

AUTORI VARI, *Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, a cura di G. PENZO, Città Nuova, Roma 1982. Un volume di pp. 152.

Il volume si compone di una raccolta di nove saggi originali su Nietzsche ad opera di studiosi italiani, francesi, tedeschi e svizzeri. Brevissimo ma concettualmente denso è l'intervento d'apertura di Nicola Abbagnano dal titolo *L'attualità di Nietzsche*, in cui l'autore esamina per sommi capi il rapporto tra il filosofo tedesco ed il Cristianesimo. Quello che Nietzsche critica, afferma Abbagnano, non è il Cristianesimo autentico, giacché egli enfatizza a dismisura l'aspetto ascetico a detrimento di quella complessa fenomenologia dell'umano che pure troviamo espressa nei Vangeli. Lungi dall'essere un mero platonismo per il popolo, il Cristianesimo proclama una salvezza anche mondana esaltando « quella *agape* che sola può evitare la lotta distruttiva fra gli individui » (p. 19). Inoltre, lo stesso concetto di Superuomo va ridimensionato e "depurato" dalle arbitrarie interpretazioni in chiave razziale e politica. Infatti, con esso, Nietzsche intese soltanto riaffermare la peculiare dignità dell'individuo che giammai può essere risolto e dissolto nell'indifferenziata categoria della massa o della classe sociale. *L'Ueberschensch* esprime un'esigenza di fondo particolarmente avvertita anche nel mondo contemporaneo: « non perdere di vista la singolarità della persona umana originaria, salvarla contro tutte le manomissioni o gli incanti delusori » (p. 20).

Bernhard Welte, allievo di Heidegger e forse il massimo pensatore esistenzialista cattolico vivente di lingua tedesca, afferma nell'articolo *Il superuomo di Nietzsche: ambigua doppiezza* che il significato essenziale della figura del Superuomo è riposto nell'esigenza continua ed inarrestabile di superare ogni forma di alienazione: « Di non accettare ordini da nessuno, di non piegare le ginocchia davanti a nessuno, di non seguire ciecamente nessuno. L'uomo, questo è il fine, deve essere solamente padrone di se stesso, e deve esserlo possibilmente con gioia e con leggerezza, senza alcun residuo di cattiva coscienza » (p. 34). L'uomo realizza se medesimo nel momento in cui è vivo, presente e cosciente; il processo dell'autorealizzazione, inteso come conseguimento dell'identità, scopre in sé un ostacolo che impedisce una piena realizzazione dell'identità ontologica: infatti, per realizzare se stesso, l'uomo va sempre *oltre* se stesso. La volontà e il desiderio tendono oltre ciò che l'uomo *de facto* è poiché l'uomo manifesta una volontà di potenza che trascende ciò che egli effettivamente può avere: gli uomini « vogliono potere e avere sempre più di quanto possono. Cercano il "di più" con l'aiuto del quale possono colmare la differenza che sussiste tra ciò che sono e ciò che vorrebbero essere, per armonizzarsi con se stessi completamente e senza differenze e per essere identici a se stessi. Cercano l'identità con se stessi al di là della differenza disturbatrice », p. 32). Analogamente la storia umana è determinata dalla coscienza, da parte di ogni generazione, che lo *status quo* non è soddisfacente e che giammai ci si può identificare in esso: « la vita in quanto storia tende oltre se stessa » (ibid.). Secondo Welte, anche nella storia contemporanea possiamo riscontrare questa differenza nell'identità che inerisce alla natura umana e, in particolar modo, nella scienza e nella

tecnologia che non riconoscono alcun limite invalicabile al sapere; il superamento di ogni limite, il sovrumano è la caratteristica precipua della scienza razionale empirica. E qui arriviamo al *demonstrandum*: l'ambigua doppiezza del Superuomo. Infatti questo incessante sforzo verso l'*Uebermensch* è indice della volontà di potenza — che Heidegger ha indicato a più riprese come l'essenza della nostra era — ossia del tentativo e della tentazione di « dominare il mondo intero, con la propria volontà di sapere e con la propria volontà di azione. Tutto questo al di là di ogni limite » (p. 33). Tuttavia, si chiede Welte, non si tratta, in ultima analisi, di un desiderio inconfessato di onniscienza e di onnipotenza, di un tentativo che l'uomo intraprende « da sé e con le proprie forze »? In questa logica di *Vergöttlichung* viene affermata la necessità della morte di Dio affinché l'uomo possa dispiegare una volontà di potenza che si trasmuti in volontà di onnipotenza: « questo sembra essere l'impulso più profondo nell'età moderna ». La contestazione critica che l'uomo d'oggi deve compiere nei confronti di scienza e tecnica investe proprio questa pretesa di onnipotenza e, se Nietzsche ha profeticamente espresso « la verità della nostra storia », spetta all'uomo d'oggi, e segnatamente al cristiano, un'ulteriore confutazione storica dell'idea del Superuomo: in questo senso il messaggio paolino secondo il quale siamo liberati dalla legge e Cristo ci ha liberati per la libertà (*Gal. 5,1*) va rimeditato e ripreso per realizzare nella vita la nostra comunità di fedeli: « allora forse potremmo essere anche più redenti nel nostro aspetto » (p. 40).

La problematica politica di Nietzsche è esaminata da Antimo Negri nello scritto *La demagogia partitocratica* in cui si afferma che Nietzsche non fu un antipolitico (come erroneamente preteso da alcuni studiosi che pure vollero, con onestà d'intenti, liberare Nietzsche dal "marchio d'infamia" di teorico e precursore del nazionalsocialismo) ma si limitò semplicemente ad avversare il carattere demagogico della politica, aspetto forse non dei più inattuali del suo lascito filosofico. In questa sede, avverte tuttavia l'autore, non è difficile attribuire a Nietzsche un « pensiero politico » che egli, di fatto, non ha mai enucleato soprattutto perché, « assoggettato ad una lettura politologica fortemente contemporaneizzante, se non addirittura alla spoliatura ideologica, cessa di essere quello consegnato a testi che restino oggetto di studio, di un "sapere storico" filologicamente sorvegliato, per essere esibito come una compiuta e strumentale "filosofia politica" da quanti, nei giorni chiassosi ed aspri del dibattito delle idee e dello scontro degli interessi di parte, mostrano di aver bisogno di un "autore", di un "capo", di un *maître-à-penser* » (p. 113). Nella opportuna distinzione tra documento e « inveramento », tra testimonianze originali e rielaborazioni teoretiche di comodo sta il notevole pregio metodologico dell'analisi di Negri.

Jean Granier (*Genealogia dei valori e verità nella filosofia di Nietzsche*) affronta la critica dei valori sviluppata da Nietzsche con particolare riferimento alla questione della genealogia che, in quanto storia delle origini, chiarisce la dimensione veritativa ed assiologica del filosofare: « Mettere in luce l'origine è, così, non rendere ragione dei fatti ricollegandoli a degli altri fatti considerati come la loro ragione esplicativa, ma *fondare* un valore su ciò che gli conferisce il suo significato proprio di valore » (p. 61). In particolare, i valori si configurano come i gradi che la volontà di potenza deve raggiungere e superare per affermarsi compiutamente se è vero, per dirla con Nietzsche, che « niente ha valore nella vita all'infuori del grado della potenza ».

Giorgio Penzo, nel saggio introduttivo del volume, esamina il problema del destino inteso come questione della *maschera*, inquadrata nel discorso della differenza ontologica e, a sua volta, intrecciata con la problematica della morte di Dio. In un secondo contributo, *La sacralità del sacro*, lo studioso italiano analizza la concezione nietzscheana del Dio cristiano nel contesto della dialettica esistenziale di *malattia* e *guarigione*, che si chiarisce ulteriormente come « opposizione tra istinto di decadenza e istinto di affermazione della vita nei suoi aspetti più problematici che può cogliersi nella dimensione dionisiaca » (p. 83).

Wolfgang Müller-Lauter, direttore della rivista « Nietzsche Studien », affronta il problema della decadenza artistica come decadenza fisiologica sulla base della tarda critica di Nietzsche all'ultimo Wagner. La *décadence* artistica si manifesta nell'incapacità di organizzare un'opera in una sintesi compiuta e armonica: « Wagner non sapeva creare

a partire dall'insieme, non aveva capacità di scelta, doveva per forza fare un lavoro imperfetto » (pp. 45-46). La comprensione estetica della decadenza va a sua volta ricondotta ad alcuni presupposti di natura biologica: « I principi e gli artifici di Wagner sono tutti quanti riconducibili a *stati di crisi fisiologici*: ne sono l'espressione ("isterismo" come musica) » (*Frammenti Postumi*, KGW VIII 3, p. 306). In questa prospettiva d'indagine va dunque rilevato che « l'elemento fisiologico è per Nietzsche ciò che determina somaticamente gli uomini e che sta alla base di quei mascheramenti "ideologici", che di fatto sono già presenti nella loro auto-comprensione » (pp. 52-53).

Il tema del decadentismo è ripreso da Carlo Sini nell'articolo *Nietzsche e il concetto di "decadenza"*, in cui si evidenzia il ruolo anticipatore del filosofo tedesco nei confronti del posteriore decadentismo europeo, di cui Nietzsche compendia e prefigura le linee definitorie di polemica antipositivista, accompagnata da un nuovo gusto per il misterioso, il magico, il poetico e lo spirituale.

Curt Paul Janz, infine, autore della più completa biografia di Nietzsche (*F. Nietzsche-Biographie*, 3 voll., München 1978-1979), ripercorre gli intenti metodologici che hanno guidato la sua ricognizione scientifica, evidenziando quello spirito di *Einfühlung* che gli ha reso possibile la compenetrazione psicologica e l'inquadramento storico-culturale delle tormentate vicende esistenziali del filosofo di Röcken.

Dai saggi della raccolta emerge una corretta proposta di investigazione storico-filosofica che analizza i capisaldi della speculazione nietzscheana, aliena da certe forzature ermeneutiche che, in tempi non troppo lontani, hanno cercato, con scarso successo, di rivoluzionare il campo della *Nietzscherforschung*. In questo senso il volume in parola appare in diretta e feconda continuità con una precedente raccolta di contributi, sempre curata da G. Penzo, dal titolo *Nietzsche contemporaneo o inattuale?* (Morcelliana, Brescia 1982).

Ci auguriamo altresì che la recente pubblicazione del lessico dei concetti e dei nomi delle opere nietzscheane (a cura di G. Turco Liveri, Armando, Roma 1982) possa dischiudere nuove prospettive d'indagine per chiunque voglia fare i conti con la lettera oltre che con lo "spirito" della filosofia nietzscheana.

BRUNO BELLETTI

VINCENZO MILANESI, *Un intellettuale non "organico". Vailati e la filosofia della prassi*, Liviana ed., Padova 1979. Un volume di pp. 221.

Giustamente il Milanese sostiene che il contributo di Vailati all'etica non si esaurisce nel cosiddetto « divisionismo ». C'è anche la proposta, sviluppata da Calderoni, di una prospettiva concettuale-categoriale unitaria « per pensare insieme etica ed economia » (p. 211). L'assunzione della prospettiva del « marginalismo » non è in Vailati un episodio isolato ma è connessa con la sua riflessione sulle questioni che attengono al mondo della prassi.

Anche per quanto concerne il « divisionismo » in metaetica, l'autore ne spiega la matrice più recondita ricorrendo alla separazione originaria di « intelletto » e « volontà », di dimensione della razionalità e dimensione del sentimento. Questa separazione è operante prima ancora delle potenti suggestioni di Brentano. Secondo l'autore, nel saggio del 1905 su *La distinzione fra conoscere e volere*, la posizione del Vailati si offre al lettore in termini di una più rigorosa e scaltrita coscienza teorica, ma è facile riconoscerli « niente più che la rigorizzazione delle premesse già presenti in Vailati nel 1895 » (p. 62). Il « divisionismo » vailatiano affonda le sue radici non tanto in un'esigenza di carattere logico-semantico, cioè nella non deducibilità delle proposizioni esprimenti il « dover essere » dalle proposizioni esprimenti l'« essere », quanto piuttosto nel riconoscimento dell'esistenza di un autonomo « fatto » o « stato mentale », quello della volizione, « rico-