

Abbagnano – Fornero

Nietzsche e la morte di Dio

La dottrina nietzscheana de *l'eterno ritorno*, che a prima vista appare come la semplice ripresa di un antico “mito”, costituisce in realtà il punto più difficile e criticamente controverso dell'intera filosofia di Nietzsche. Che cos'è veramente la teoria dell'eterno ritorno?

- Forse si tratta di una ***certezza cosmologica***, come lascia credere Nietzsche stesso, il quale in alcuni punti della sua opera sembra perfino inseguire l'obiettivo di una spiegazione “scientifica” di essa (sostenendo che, poiché la quantità di energia dell'universo è finita, mentre il tempo in cui essa si dispiega è infinito, le manifestazioni e le combinazioni del mondo devono per forza ripetersi).
- Oppure è un'ipotesi sull'essere che ***funge da schema etico o da nuovo imperativo categorico***, il quale prescrive di amare la vita e di agire come se tutto dovesse ritornare.
- Oppure, ancora, è ***l'enunciazione metaforica di un modo di essere dell'essere che l'uomo può incarnare solo nella misura in cui accetta la vita.***

Di conseguenza, che cosa significa “decidere” l'eterno ritorno? Forse prendere atto di una struttura cosmica già data, come sostengono le letture tradizionali, oppure istituirlo tramite una scelta, come affermano alcuni critici odierni? Ognuna di queste interpretazioni (su cui non possiamo soffermarci in questa sede) rivela delle difficoltà notevoli e conferma che la questione dell'eterno ritorno, al di là degli sforzi degli studiosi, rappresenta il problema oggettivamente più complesso della storiografia nietzscheana.

Le difficoltà relative al concetto di eterno ritorno non escludono comunque che la funzione di questa teoria, all'interno dell'economia complessiva del pensiero di Nietzsche, risulti sufficientemente chiara:

- porsi nella prospettiva dell'eterno ritorno significa escludere alcuni principi e difenderne altri. Da ciò *la doppia portata*, polemica da un lato e propositiva dall'altro, di questa dottrina. Collocarsi nell'ottica dell'eterno ritorno vuol dire innanzitutto ***rifiutare la concezione lineare del tempo*** come catena di momenti in cui ognuno ha senso solo in funzione degli altri, quasi che ogni attimo fosse un figlio che divora il padre (= il momento che lo precede), e che è destinato a sua volta a essere divorato dal proprio figlio (= il momento che lo segue), secondo un processo che il filosofo torinese Vattimo ha denominato «struttura edipica del tempo».
- Evidentemente, una dottrina di questo tipo ha come presupposto l'impossibilità della felicità nell'esistenza, poiché in una prospettiva temporale di questo genere nessun momento vissuto ha in sé un significato pieno e autosufficiente. Ma credere nell'eterno ritorno significa anche:
- ritenere che il senso dell'essere non stia “fuori” dell'essere, in un “oltre” irraggiungibile e frustrante, ma nell'essere stesso, ossia in ciò che Nietzsche chiama il divenire «innocente» e «dionisiaco» delle cose;
- disporsi a vivere la vita, e ogni attimo di essa, ***come coincidenza di essere e di senso***, realizzando in tal modo la «felicità del circolo».

Ovviamente, il tipo di uomo capace di “decidere” l'eterno ritorno, e quindi di **vivere come se tutto dovesse ritornare**, non può essere l'uomo che conosciamo, cioè l'individuo risentito dell'Occidente, il quale soffre la scissione tra senso ed esistenza e concepisce il tempo come una tensione angosciosa verso un compimento sempre di là da venire.

- Per questo motivo, l'eterno ritorno incarna al massimo grado l'accettazione superomistica dell'essere, ponendosi, per dirla con Nietzsche, come «la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta».

Nella rappresentazione di F. Nietzsche, l'immagine di *un cosmo ordinato e benefico* è soltanto una costruzione della nostra mente, realizzata al fine di sopportare la durezza dell'esistenza:

C'è un solo mondo ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso [...]. Un mondo così fatto è il vero mondo [. . .]. Noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere - questa realtà, questa "verità", cioè per vivere [...]. La metafisica, la morale, la religione, la scienza [...] vengono prese in considerazione solo come diverse forme di menzogna: col loro sussidio si crede nella vita.

(Frammenti postumi, 1887-1888)

In altri termini, di fronte a una realtà che risulta palesemente contraddittoria, disarmonica, crudele e non-provvidenziale, gli uomini, per poter sopravvivere, hanno dovuto convincere se stessi e i loro figli che il mondo è qualcosa di logico, di benefico e di provvidenziale: « "La vita deve ispirare fiducia": il compito, così posto, è immenso. Per assolverlo, l'uomo dev'essere già per natura un mentitore. » (ibidem).

Da ciò il proliferare delle metafisiche e delle religioni, tutte protese a compiere degli esorcismi protettivi nei confronti di un universo che «danza sui piedi del caso» e che non risulta affatto costruito secondo categorie di ragione:

Il carattere complessivo del mondo è [. . .] caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane. (La gaia scienza)

Dinanzi allo sguardo disincantato del filosofo, le metafisiche e le religioni si palesano per quello che sono, cioè decorazioni della realtà e *menzogne millenarie* formulate dagli uomini per riuscire a sopravvivere: «L'amore, l'entusiasmo, "Dio" — tutte finezze di un estremo inganno di sé, tutte seduzioni che spingono a vivere ! » (Frammenti postumi, 1887- 1888).

Da ciò il messaggio inquietante di Nietzsche: *Dio è la più antica delle bugie vitali* («la nostra più lunga menzogna»), e quindi la quintessenza di tutte le credenze escogitate attraverso i tempi per poter fronteggiare il volto caotico e meduseo dell'esistenza.

La coscienza di vivere in un mondo "sdivinizzato" è così radicata in Nietzsche da spingerlo a ritenere superflua ogni ulteriore dimostrazione della non esistenza di Dio. Analogamente a quanto accadeva in Schopenhauer, per il quale l'ateismo era «qualcosa di dato, di palpabile, d'indiscutibile» (La gaia scienza), per Nietzsche l'idea di Dio è confutata dalla realtà stessa, cioè dall'essenza malefica e caotica del mondo. Del resto, come si è detto, *all'origine dell'idea di Dio c'è la paura dell'uomo di fronte all'essere*:

Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste, oggi si mostra come ha potuto avere origine la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: in tal modo una controdimostrazione della non esistenza di Dio diventa superflua. (Aurora)

Così, più che gli antecedenti dimostrativi del carattere afinalistico, arazionale e, quindi, ateo dell'universo, a Nietzsche premono ormai l'annuncio della morte di Dio e la riflessione sulle conseguenze prodotte da questo fatto decisivo nella storia umana.

Il grande annuncio.

Nella Gaia scienza (1882) — in uno dei passi più significativi di tutta l'opera di Nietzsche, che rappresenta anche uno dei vertici della letteratura filosofica di tutti i tempi — l'autore "drammatizza" il messaggio della *morte di Dio* («Gott ist tot!») con il noto racconto de "l'uomo folle":

Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. «È forse perduto?» disse uno. «Si è perduto come un bambino?» fece un altro. «Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?» — gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se n'è andato Dio? — gridò — ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai

facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dei si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dei, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!».

A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. «Vengo troppo presto — proseguì — non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancora sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: eppure son loro che l'hanno compiuta!».

Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: «Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?»

(*La gaia scienza*, 125, in Opere, Adelphi, Milano 1991, vol. 5, tomo II, pp. 150-152)

Come il platonico “mito della caverna”, anche questo passo nietzscheano contiene una ricca simbologia filosofica. Infatti, al di là del gioco allusivo delle immagini, emergono precisi “messaggi”. Senza pretendere di esaurire tutti i rimandi del testo, possiamo evidenziarne alcuni concetti di fondo mediante una serie di identificazioni possibili.

L'uomo folle è il filosofo-profeta; *le risa ironiche degli uomini del mercato* rappresentano l'ateismo ottimistico e superficiale dei filosofi dell'Ottocento, insensibili alla portata e agli effetti della notizia della morte di Dio; *la difficoltà di bere il mare*, di cancellare l'orizzonte e di separare la terra dal proprio sole è un'allusione al carattere arduo e sovraumano dell'uccisione di Dio; il precipitare nello spazio vuoto, la mancanza di un alto e di un basso, il freddo e la notte esprimono il senso di “vertigine” e di “smarrimento” che segue allo svanire di ogni *ubi consistam* e al venir meno di certezze e punti di riferimento assoluti; la necessità di divenire *dèi noi stessi* per apparire degni dell'«azione più grande» è un richiamo al fatto che *per “reggere” la morte di Dio l'uomo deve farsi superuomo*; il giungere «troppo presto» dell'uomo folle indica che la coscienza della morte di Dio non si è ancora concretizzata in un fatto di massa, anche se è inevitabile che lo diventi nel prossimo futuro; le chiese chiamate «sepolcri di Dio» alludono alla crisi moderna delle religioni, considerate alla stregua di “residui” ormai cadaverici del passato.

Riguardo a quest'ultimo punto, in un passo di *Umano, troppo umano*, Nietzsche parla del cristianesimo come di «un'antichità emergente da epoche remotissime» e scrive:

Quando in una mattina di domenica sentiamo rimbombare le vecchie campane, ci chiediamo: ma è mai possibile! Ciò si fa per un ebreo crocifisso duemila anni fa, che diceva di essere il figlio di Dio.

E nella *Gaia scienza* osserva:

Nella vecchia Europa, mi sembra che anche oggi sia pur sempre la maggioranza ad aver necessità del cristianesimo, perciò esso continua sempre a trovare chi gli presta fede. Così infatti è l'uomo: anche se un articolo di fede potesse essere mille volte confutato — posto che egli lo sentisse necessario —, continuerebbe sempre a tenerlo per “vero”.

La morte di Dio e l'avvento del superuomo.

La descrizione nietzscheana dello smarrimento esistenziale prodotto dalla morte di Dio è così “partecipata” che sembrerebbe opera di un credente. In realtà, dal contesto del discorso appare chiaro che la morte di Dio costituisce sì un “trauma”, ma solo in relazione a un uomo—non—ancora—super—uomo, che proprio in virtù di questo trauma può divenire tale.

La morte di Dio coincide dunque con l’atto di nascita del superuomo.

Soltanto chi ha il coraggio di guardare in faccia la realtà e di prendere atto del crollo degli assoluti è ormai maturo, secondo Nietzsche, per varcare l’abisso che divide l’uomo dal superuomo. *Il superuomo ha dietro di sé, come condizione necessaria del suo essere, la morte di Dio e la vertigine da essa provocata*, ma ha davanti a sé, a titolo di conquista, il mare aperto delle possibilità connesse a una libera progettazione della propria esistenza al di là di ogni struttura metafisica data:

Noi filosofi e “spiriti liberi”, alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presentimento, d’attesa — finalmente l’orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno — finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell’uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il nostro mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così “aperto”. (La gaia scienza)

Il Superuomo (*Übermensch*) è senz’altro il motivo più noto e “volgarizzato” del pensiero di Nietzsche, ma anche uno dei più complessi e controversi. In linea generale, possiamo dire che il superuomo è **un concetto filosofico**, di cui Nietzsche si serve per esprimere **un modello di uomo in cui si concretizzano i temi di fondo del suo pensiero**.

Il superuomo è colui che è in grado di accettare la dimensione tragica e dionisiaca dell’esistenza, di dire «sì» alla vita, di “reggere” la morte di Dio e la perdita delle certezze assolute, di far propria la prospettiva dell’eterno ritorno, di emanciparsi dalla morale e dal cristianesimo, di porsi come volontà di potenza, di procedere oltre il nichilismo. Il superuomo non può che stagliarsi sull’orizzonte del futuro. Infatti, sebbene Nietzsche si sforzi di trovare nel passato i precursori individuali o collettivi del superuomo (l’aristocrazia antica, la bella individualità di matrice umanistica, Napoleone ecc.), l’*Übermensch* di cui egli parla è irriducibile a tali modelli. Il superuomo è piuttosto il “nuovo tipo” di uomo, cioè un essere radicalmente “altro” rispetto a quello che ci sta di fronte.

Tant’è vero che, volendo evidenziare la differenza tra il superuomo e l’uomo, l’espressione *Übermensch* si può tradurre con “oltreuomo” (G. Vattimo), utilizzando il prefisso *uber*, più che per indicare un tipo di uomo “potenziato”; per indicare un uomo “oltre l’uomo”, e cioè un uomo che si colloca al di là di ogni tipo antropologico finora dato. In sintesi, il superuomo nietzscheano, che non va confuso con un esteta di tipo dannunziano o con un’entità biologica di tipo darwiniano, non è l’uomo al superlativo, ma un uomo “diverso” da quello che conosciamo: un uomo oltre l’uomo, capace di creare nuovi valori e di rapportarsi in modo inedito alla realtà.

Nietzsche presenta il superuomo come «il senso della terra» e come il fautore di un’antiidealista fedeltà al mondo: *Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. (Così parlò Zarathustra Prefazione)* L’uomo è terra ed è nato per vivere sulla terra. L’anima, che dovrebbe essere il soggetto di un’ipotetica esistenza ultraterrena, è insussistente: l’uomo è sostanzialmente corpo. «Corpo io sono in tutto e per tutto», esclama Zarathustra, «e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo» (*Così parlò Zarathustra* “Dei dispregiatori del corpo”). Questa rivendicazione della natura terrestre del superuomo fa tutt’uno con l’accettazione totale della vita che è propria dello spirito dionisiaco. In virtù di tale accettazione, la terra cessa di essere il deserto in cui l’uomo è in esilio per divenire la sua dimora gioiosa, se il corpo cessa di essere la prigione o la tomba dell’anima per divenire il concreto modo di essere dell’uomo nel mondo.