

L'eterno ritorno del differente. Genealogia contro dialettica nell'interpretazione deleuziana del pensiero di Friedrich Nietzsche

> di **Alessandro Lattuada***

Abstract: Il presente lavoro intende esaminare l'interpretazione deleuziana del pensiero di Nietzsche. In particolare, ci soffermeremo sul contrasto che il filosofo francese evidenzia fra il metodo genealogico nietzschiano e la dialettica hegeliana.

Sommario: Con Nietzsche, la filosofia si dirige verso nuove prospettive. Dal '900 in poi, ogni autore è costretto a confrontarsi con il suo pensiero – quand'anche per criticarlo. In Francia, il filosofo che più di ogni altro ha riconosciuto tale debito è Gilles Deleuze. La sua interpretazione verte sul carattere vitalistico, tragico ed affermativo della filosofia di Nietzsche e lo contrappone a quello negativo-dialettico di Hegel. Nietzsche risponde infatti alla questione che da Hegel in poi impegna tutta la filosofia moderna – il problema del divenire – attraverso uno dei suoi più celebri aforismi che afferma la necessità di «imprimere al divenire il carattere dell'essere» (Nietzsche, 1975, 7[54]). Affermare l'essere del divenire attraverso il movimento dell'eterno ritorno, il cui principio fondante è la Volontà di Potenza – tale è il compito del Superuomo. Per Deleuze, tale impostazione non segna soltanto l'annientamento dell'ontologia e di ogni principio trascendente e ordinatore, ma anche del dispositivo dialettico del negativo. Esso sarà infatti *superato* dal concetto di *differenza*.

Parole chiave: *eterno ritorno, differenza, doppia affermazione, volontà di potenza, genealogia, dialettica, forze attive e forze reattive*

1. La gerarchia delle forze

Il punto di partenza dell'analisi deleuziana è il concetto di *forza* – o per meglio dire, il rapporto gerarchico tra le forze: esse costituiscono l'elemento genealogico del fenomeno, ovvero il *simulacro* differenziale della *sostanza*. La realtà in generale è oggetto di appropriazione e dominio delle forze in campo, che giacciono al fondo dell'identità e del *sensu* di ogni cosa. Per ciò stesso, «un fenomeno non è né un apparire né un manifestarsi, ma è un segno, un sintomo il cui senso è dato da una forza attuale» (Deleuze, 2002, p. 6). La destituzione di senso all'apparire ed alla manifestazione riflette la critica deleuziana al pensiero hegeliano e, a ritroso, all'intero impianto platonico¹. Se

¹ Una critica strutturata analiticamente nel suo *Platone e il simulacro*, in Deleuze, 2011, pp. 223-234.

il fenomeno è solo un sintomo, allora tutta la filosofia moderna (eccezion fatta per Spinoza) è sempre rimasta in superficie, in quanto avrebbe conservato l'impianto platonico privandolo semplicemente della dimensione ultrasensibile.

Il primo grande autore esplicitamente antiplatonico è, secondo Deleuze, proprio Nietzsche, in quanto concepisce la realtà in termini di *complessità* e *pluralismo*. Questi due concetti sono totalmente coesi: il complesso esprimerebbe un pluralismo irriducibile a unità; esso è *costellazione*, *molteplicità* (Deleuze, 2002, p. 7). In tal senso, l'idea che le forze siano concepite come "atomi" della realtà si mostra la più adeguata, in quanto è in grado di mantenere la complessità del reale senza farlo confluire in unità. Il tutto è esprimibile in termini di lotta fra le *qualità* delle forze in campo: in base a questa, si distinguono le forze *attive* da quelle *reattive*. Da qui discendono sia il senso che il valore: «il senso di una cosa è il rapporto tra la cosa e la forza che se ne impadronisce, il valore di una cosa è la gerarchia delle forze che si esprimono nella cosa in quanto fenomeno complesso» (Deleuze, 2002, p. 13); «un senso rinvia all'elemento differenziale da cui deriva il suo significato, così come i valori rinviano all'elemento differenziale da cui deriva il loro valore» (Deleuze, 2002, p. 48). Così si mostra il metodo genealogico: esso rivela i rapporti di forze che giacciono al di qua della fondazione del senso di una cosa, della sua fallace unità e della costruzione dei valori, i quali non sono assoluti ma imposti dalla forza che trionfa sull'altra.

Ma la domanda che Nietzsche pone per la prima volta a fondamento del suo pensiero – e che Deleuze ritiene tanto fondamentale quanto poco frequentata dai filosofi precedenti – è "chi?"; ovvero, chi è il soggetto da cui scaturiscono le qualità delle forze che corrispondono alle due proposizioni "io obbedisco" (forza reattiva) e "io comando" (forza attiva)? "Chi *vuole*"? La volontà di potenza vuole.

Deleuze riporta un passo dei *Frammenti postumi* di Nietzsche in cui si esprime chiaramente questo punto: «Il vittorioso concetto di "forza" [...] abbisogna ancora di un completamento: gli si deve assegnare un mondo interno, che io chiamo "volontà di potenza"» (Deleuze, 2002, p. 74; Nietzsche, 1964, p. 241). La volontà di potenza è il mondo interno delle forze, ovvero il principio delle loro qualità e della loro lotta reciproca. Ma, al contrario dei vecchi principi metafisici, trascendenti e "separati" dalla realtà sensibile, esso è immanente ed *interno*, «differenziale e genetico» (Deleuze, 2002, p. 76). I concetti di *volontà di potenza* e di *forza* costituiscono il modo squisitamente nietzschiano di intendere due categorie fondamentali della filosofia moderna:

«La forza *può*, la volontà di potenza *vuole*». Potenza e volontà non sono contrapposti ma strutturati in un rapporto complementare². Gli elementi differenziali della volontà di potenza che generano le qualità della forza sono l'*affermazione* (forza attiva) e la *negazione* (forza reattiva). La potenza che la forza può esprimere è generata dunque da queste due volontà (o per meglio dire, da questi due aspetti dell'unica volontà di potenza). La volontà di potenza è dunque il dispositivo che interpreta e valuta, determinando i valori morali (bene/male) ed il diritto (giusto/sbagliato). Solamente l'occhio del genealogista è in grado di vedere il "dietro le quinte" della finzione insita in tali fondazioni, che così rivelano la loro origine differenziale: alto, nobile, forte, per ciò che riguarda la forza attiva; basso, vile, servo, per ciò che riguarda la forza reattiva. Le due forze corrispondono dunque a due prospettive in rapporto *complementare*: l'una comanda, l'altra obbedisce.

Inoltre, in quanto *prospettive*, l'una può specchiare l'altra; in questo senso, le forze reattive riflettono le forze attive, consegnandone però una immagine deformata: «le forze attive, pur essendo nobili, si trovano di fronte a una immagine di sé che, riflessa dalle forze reattive, è diventata plebea» (Deleuze, 2002, p. 84). È da questo punto di vista che la genealogia si trasforma in evolucionismo. Secondo Deleuze, dunque, Nietzsche non sarebbe sodale ad un concetto di evoluzione se non da una prospettiva totalmente deformata, che trasfigura *reattivamente* la genealogia. Quest'ultima è «un'arte nobile» (laddove si dice "nobile" si rimanda immediatamente alla natura delle forze attive) e si basa sul concetto di differenza; la contraddizione sarebbe il prodotto di un *depotenziamento* reattivo della differenza. La teoria delle forze rivela in questa maniera il lato del negativo: il fatto che le forze reattive siano quelle "deboli", ovvero quelle la cui potenza inerisce l'obbedienza, non significa che non siano in grado di trionfare sulle forze attive ed imporre la loro potenza come visione del mondo dominante. È ciò che secondo Deleuze accade nella filosofia moderna e contemporanea, incentrata totalmente sul lato reattivo e impregnata dei falsi valori generati dallo spirito di vendetta, dal risentimento, dal senso di colpa, etc. – in breve, dalla nichilistica prospettiva giudaico-cristiana:

Nietzsche definisce col termine nichilismo quel tentativo volto a negare la vita, a svalutare l'esistenza, e ne analizza i principali aspetti: risentimento, cattiva

² La *complementarietà* elude la *causalità* mercé una differente interpretazione della linea temporale. Le cause sono mere finzioni, tutto si gioca sulla linea immanente degli effetti; quest'ultimi *sono* situati in un tempo non *cronico*, ma *aiônico*, in cui il presente è perennemente diveniente e costeggiato dal passato e dal futuro [Deleuze, 2011].

coscienza, ideale ascetico; con l'espressione «spirito di vendetta» definisce la compagine del nichilismo nelle sue varie forme. [...] lo spirito di vendetta è il principio da cui dipende la nostra psicologia. [...] nella critica contro la metafisica Nietzsche assume il nichilismo non come espressione di una metafisica particolare ma come presupposto per ogni metafisica: non c'è *metafisica* che non giudichi e non svaluti l'esistenza in nome di un mondo *sovrasensibile* (Deleuze, 2002, p. 52-53).

La filosofia di Nietzsche sarebbe dunque antimetafisica, in quanto la metafisica è intimamente legata al trionfo delle forze reattive la cui natura inerisce il risentimento, il senso di colpa, la morale in generale (e dunque il *giudizio*) e la svalutazione della vita in favore della fondazione di un *mondo dietro il mondo* (Nietzsche, 2010, p. 29). *Hinterweltler*: con questo termine Nietzsche apostrofa i metafisici e li associa alla stessa “carezza di volontà” che caratterizza lo spirito giudaico-cristiano e la morale kantiana, che impongono un *dovere* in luogo del *volere*³. A questa compagine, Deleuze aggiunge la dialettica servo-padrone, la quale rispecchia una prospettiva “plebea”, o “popolare”:

In Hegel, le volontà vogliono che la loro potenza venga *riconosciuta*, vogliono *rappresentarla*. Ma secondo Nietzsche questa è una concezione totalmente errata della volontà di potenza e della sua natura, è la concezione del servo, è l'immagine che della potenza si fa l'uomo del risentimento. *Il servo è colui che intende la potenza soltanto come oggetto di un riconoscimento, materia di rappresentazione, posta in palio di una competizione, facendola perciò derivare, al termine di una lotta, da una semplice attribuzione di valori consolidati* (Deleuze, 2002, p. 16).

La necessità del *riconoscimento* è tratto caratteristico della coscienza – ma la coscienza è sempre falsa, è *coscienza infelice*. La critica di Deleuze a Hegel è incentrata sul fatto che la sua dialettica è totalmente reattiva, in quanto prospettata dal *servo*. La lotta fra il servo ed il padrone è improntata alla vittoria dei valori del primo su quelli del secondo. Il ritratto stesso che il filosofo tedesco fornisce del padrone, sostiene Deleuze, è «tracciato dal servo». La visione cristiana e quella dialettica sono accomunate dalla medesima origine genealogica: la falsa coscienza ed il risentimento. Il metodo genealogico di Nietzsche si mostra dunque ben più profondo dell'idealismo. Quest'ultimo

³ Cfr. Nietzsche, 2010, p. 24: «‘Tu devi’ si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice ‘io voglio’» e p. 30: «una misera ignorante stanchezza, che non vuol più nemmeno volere: essa ha creato tutti gli dèi e i mondi dietro il mondo».

avrebbe un limite determinante: quello di fermarsi al *sintomo* ed ai suoi sviluppi, senza afferrare mai il *sensu* di ciò che descrive. Essa rimane una scienza astratta del sintomo; la genealogia, viceversa, è il metodo differenziale e genetico che mostra il senso di un fenomeno:

La dialettica non sfiora nemmeno l'interpretazione, non si spinge mai oltre l'ambito dei sintomi; essa confonde l'interpretazione con lo sviluppo del sintomo non interpretato. [...] Non ci si può meravigliare del fatto che la dialettica proceda per opposizioni, per sviluppo dell'opposizione o contraddizione, per soluzione della contraddizione; essa infatti ignora l'elemento reale da cui derivano le forze con le loro qualità e i loro rapporti [...]. L'opposizione potrà anche essere la legge del rapporto tra i prodotti astratti, ma è la differenza l'unico principio genetico e produttivo, di cui la stessa opposizione, come semplice apparenza, è prodotto. La dialettica vive di opposizioni perché ignora i ben più sottili e sotterranei meccanismi differenziali: gli spostamenti topologici e le variazioni tipologiche (Deleuze, 2002, p. 236).

Il concetto di differenza è dunque originario rispetto alla contraddizione e all'opposizione, che ne rappresentano la manifestazione più superficiale. Si deduce che Deleuze non opponga la genealogia alla dialettica, Nietzsche a Hegel; piuttosto egli afferma la superficialità della dialettica rispetto alla genealogia. In altri termini, si afferma la superiorità filosofica di Nietzsche ad ogni autore dialettico. Ma la critica deleuziana va oltre, mostrando la sostanziale natura reattiva della dialettica:

C'è davvero un punto di vista secondo cui l'opposizione si rivela elemento genetico della forza, ed è il punto di vista delle forze reattive: sul versante delle forze reattive l'elemento differenziale appare capovolto, riflesso alla rovescia, trasformato in opposizione. E c'è davvero una prospettiva che oppone la finzione al reale, che sviluppa la finzione come mezzo per il trionfo delle forze reattive, ed è il nichilismo, la prospettiva nichilistica. [...] *L'opposizione è la manifestazione delle forze reattive, il lavoro del negativo è la manifestazione della volontà del nulla.* La dialettica è la naturale ideologia del risentimento e della cattiva coscienza [...]; è pensiero essenzialmente cristiano (Deleuze, 2002, p. 239).

Nietzsche avrebbe dunque “incastrato” la dialettica hegeliana all'interno della sua filosofia, riducendola a mera manifestazione di una delle due qualità della volontà di potenza. Il punto di vista genealogico riesce a scorgere l'origine delle categorie dialettiche e, perciò stesso, a predirne gli esiti: l'*opposizione* è una manifestazione di superficie della potenza delle forze reattive; la volontà del nulla è il motore mobile del *negativo*.

La *Nascita della tragedia* – improntata al *tragico* – inaugura in questo senso una nuova visione del mondo attraverso le figure di Apollo e Dioniso. Esse non sono in contraddizione, l'una non nega l'altra; esse piuttosto *risolvono* la contraddizione «tra il volere e l'apparire, tra la vita e la sofferenza» (Deleuze, 2002, p. 18). Dioniso è affermazione della vita attraverso la riconciliazione con l'unità primitiva; Apollo ne fa una rappresentazione plastica glorificando la *bella apparenza*. L'intera opera nietzschiana si risolve nella *tragedia* intesa come conciliazione, dove si concretizza «l'oggettivazione di Dioniso all'interno di una forma e di un mondo apollinei» (Deleuze, 2002, p. 19). In *Ecce Homo*, Nietzsche descrive la sua prima opera come impregnata di un «ripugnante odore hegeliano» (Nietzsche, 2007, p. 68), probabilmente in quanto in essa permea la necessità di una *risoluzione* delle due figure. In seguito, l'autore esplicita i punti nodali del suo testo:

Ero il primo a vedere il vero contrasto: - da una parte l'istinto *degenerante*, che si rivolta contro la vita con rancore sotterraneo (– il cristianesimo, la filosofia di Schopenhauer, in un certo senso già la filosofia di Platone, tutto l'idealismo ne sono forme tipiche –), e dall'altra una formula della *affermazione suprema*, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve, al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e di ignoto... (Nietzsche, 2007, p. 69)

Da affermazioni come queste, probabilmente, Deleuze deduce l'idea secondo cui Nietzsche interpreta cristianesimo, idealismo, platonismo ed ogni forma di metafisica che svaluti il mondo immanente come espressioni di una volontà *degenerante*, ovvero reattiva e dunque nichilistica. Non è un caso che il filosofo tedesco riconosca solo in Eraclito un suo precursore; quest'ultimo – contrariamente a Platone che concepisce il divenire come *hybris*, dunque *colpevole*, e pone il demiurgo come la figura che lo limita attraverso il Modello (o idea) – sostiene per primo che il divenire «non può e non deve essere “giudicato”, che la sua legge non proviene dal di fuori, che è “giusto” e possiede al proprio interno la sua legge» (Deleuze, 2002, p. 44; Nietzsche, 2007, p. 71). Quest'idea *colpevole* del divenire, conseguenza di una prospettiva *reattiva*, si riverbera nella contemporaneità, proiettandola esclusivamente verso le forze reattive e misconoscendo la potenza delle forze attive. In ciò consisterebbe la piena realizzazione del nichilismo: le forze reattive hanno la meglio sulle forze attive quando quest'ultime *divengono* reattive. Il movimento attraverso cui le forze reattive trionfano è peculiare:

Esse procedono [...] per scomposizione: *separano la forza attiva da ciò che è in suo potere*, le sottraggono, in parte o in tutto il potere; non diventano attive, ma, per contro, fanno sì che la forza attiva si unisca a esse e diventi reattiva modificando il proprio senso (Deleuze, 2002, p. 85).

Le forze reattive manipolano una finzione, un *paralogismo* e bloccano, attraverso l'accusa e la *colpa*, l'azione della forza attiva – tale è il modo deleuziano di descrivere la morale. Da queste premesse accade che

Non solo constatiamo l'esistenza delle forze reattive, ma ne riscontriamo ovunque il trionfo. In virtù di che cosa trionfano? In virtù della volontà del nulla, grazie all'affinità tra reazione e negazione. E cos'è la negazione? È una qualità della volontà di potenza che la qualifica come nichilismo o volontà del nulla, che costituisce il divenire-reattivo delle forze. È sbagliato dire che la forza attiva diviene reattiva perché le forze reattive trionfano; queste, al contrario, trionfano perché, separando la forza attiva da ciò che è in suo potere, la consegnano alla volontà del nulla, a un divenire-reattivo ancora più profondo (Deleuze, 2002, p. 96).

La volontà del nulla, la potenza di negazione delle forze reattive, è il mezzo attraverso cui quest'ultime trionfano sulle forze attive. Ma il trionfo delle forze reattive non annuncia forse una loro trasformazione in forze attive? Non è la tendenza alla *potenza* la caratteristica determinante della forza attiva? Con le parole dell'autore: la forza reattiva, in virtù della sua natura, nel momento in cui riesce a separare la forza attiva da ciò che in suo potere «non si spinge forse a suo modo fino al limite di ciò che è in suo potere? [...] la bassezza, l'infamia, la stoltezza, ecc. non diventano forze attive nel momento in cui giungono al limite estremo della loro possibilità?» (Deleuze, 2002, p. 98). Ciò che non troppo velatamente qui sta domandando Deleuze è: Nietzsche distrugge ogni principio ordinatore per affermare il caos e l'assenza di ogni regola? Si tratta forse di una posizione di anarchia sfrenata che grida la morte di Dio per proclamare la legittimità di ogni azione, sia pure la più turpe e becera? In realtà, poiché la forza reattiva è sempre e comunque legata alla negazione, quest'ultima rimane la sua unica potenza; e la negazione non può che condurre al nichilismo ed alla propria stessa nullificazione. Per rispondere a queste domande occorre dunque approfondire il concetto di *nichilismo*.

2. Le figure dello *Zarathustra* e la natura reattiva della dialettica

Sebbene il nichilismo sia guidato comunque dalla volontà del nulla, ovvero dalla negazione come «qualità della volontà di potenza» (Deleuze, 2002, p.

222), Deleuze ne individua due aspetti: *nichilismo negativo* e *nichilismo reattivo*. Il primo è quello che *nega* questa vita, il mondo sensibile, la terra, la materia, per istituire dei valori superiori che provengono da un altro mondo (il mondo dietro il mondo o il mondo intelligibile); il secondo è quello che *reagisce* all'istituzione di questi stessi valori superiori e li svalorza. In questo contesto ci si ritrova in uno stato di doppia negazione, di doppia svalutazione: della vita terrena e del mondo sovrasensibile. A questo secondo nichilismo corrisponde una figura dello Zarathustra: *l'uomo più brutto* (Nietzsche, 2010, pp. 305-310). Egli rappresenta colui che ha assassinato Dio, in quanto non tollerava il fatto che vedesse tutto, e si abbandona ad una debolezza vitale che rappresenta l'amore per la vita, «ma per la vita debole, malata, reattiva» (Deleuze, 2002, p. 224). In questo senso si articola l'analisi della *compassione*, il sentimento di Dio nei confronti dell'uomo, contro cui quest'ultimo *reagisce* negando i valori superiori e fondando i propri. Le forze reattive hanno dunque trionfato con una *falsa affermazione*, attraverso la potenza della volontà del nulla. Ora al posto di Dio troneggia l'Uomo (reattivo), il cui discendente è *l'ultimo uomo*, che proclama i nuovi valori:

l'adattamento, l'evoluzione, il progresso, la felicità di tutti, il bene della comunità, l'Uomo-Dio, l'uomo morale, l'uomo veridico, l'uomo sociale sono i nuovi valori che ci vengono proposti in sostituzione dei valori superiori, i nuovi personaggi che sostituiscono Dio; e gli ultimi uomini soggiungono «noi abbiamo inventato la felicità» (Deleuze, 2002, p. 227; Nietzsche, 2010, p. 11).

La fondazione di tali valori promana dalla volontà del nulla, il negativo della volontà di potenza, che possiede la natura reattiva del malato, del debole, del servo. In tal modo, sostiene Deleuze, Nietzsche ha descritto il divenire-reattivo ed il suo ripetersi in forme differenti, mantenendo tuttavia sotterraneamente la volontà del nulla come suo principio. Tale è peraltro il divenire secondo la più profonda essenza umana; il nichilismo è «il motore stesso della storia dell'uomo, della storia universale [...] che nella sua costellazione comprende l'ebraismo, il cristianesimo, la Riforma, il libero pensiero, l'ideologia democratica e socialista, ecc., fino all'ultimo uomo» (Deleuze, 2002, p. 228). Su questo sfondo emerge la figura che, secondo Deleuze, rappresenta il vero soggetto della dialettica: *l'uomo superiore*. Egli è intimamente costituito da una profonda ambivalenza: da un lato mira al medesimo obiettivo di Zarathustra, dall'altro è *troppo umano*; e l'inevitabile destino dell'essenza dell'uomo è il divenire-reattivo. Qui si rivela la più grande distanza dall'interpretazione heideggeriana. Secondo Deleuze, la storia mostra indubitabilmente la vittoria

delle forze reattive su quelle attive; quest'ultime sono destinate ad essere private di ciò che è in loro potere per divenire reattive (Deleuze, 2002, p. 253). L'uomo superiore è la personificazione tragica della forza attiva che sta degenerando in reattiva, e la coscienza di tale trapasso genera il disgusto, la disperazione, il grido d'aiuto – manifestazioni della *coscienza infelice*. Il problema dell'uomo superiore è proprio la sua ambivalenza: egli contiene il negativo delle forze reattive, la cui volontà del nulla è tesa a vanificare il potere delle forze attive.

La differenza fra l'uomo superiore ed il Superuomo è *essenziale*. Il primo rappresenta il necessario trapasso dell'essenza umana nella sua naturale *reattività*; il secondo è la tensione verso il *superamento* di tale essenza e verso la *trasmutazione*. Trasmutare significa giungere all'elemento genetico e differenziale della negazione per invertire il suo corso dall'interno e trasformarla in «potenza di affermare» (Deleuze, 2002, p. 255). Al pari del gregge, l'uomo superiore conserva Dio – egli adora l'asino nella caverna di Zarathustra (immagine dell'ambivalenza), conserva le vecchie tavole, rappresenta il sì che non sa dire di no. Per fondare nuovi valori occorre un nuovo soggetto, la cui natura è totalmente attiva e il cui verbo principale è *trasmutare*, e non *conservare*. La trasmutazione, azione fondamentale del soggetto nietzschiano, è dunque posta da Deleuze in un peculiare rapporto con la negazione. Quest'ultima non è esclusa a priori; escluderla significa infatti ignorarla e dunque conservarla, come fa il cammello o l'asino nelle figurazioni animali dello *Zarathustra*. Qui emerge in modo inequivocabile il senso dell'affermazione di Deleuze secondo cui la trasmutazione rappresenta «il compimento del nichilismo» (Deleuze, 2002, p. 258).

Abbiamo osservato le dinamiche della volontà del nulla che muove le forze reattive verso il trionfo. Ma la volontà del nulla non può fermarsi qui; essa continua ad agire sotterraneamente contro le stesse forze reattive – attuando perciò una *distruzione attiva*; e così genera una nuova figura: “l'uomo che vuole perire”.

[...] *se le forze reattive rompono l'alleanza con la volontà del nulla, a sua volta la volontà del nulla rompe l'alleanza con le forze reattive*. Essa infonde nell'uomo un piacere nuovo, il piacere di distruggersi, questa volta però attivamente. È importante non confondere ciò che Nietzsche chiama auto-distruzione o distruzione attiva, con l'estinzione passiva dell'ultimo uomo, né bisogna confondere [...] “l'ultimo uomo” con “l'uomo che vuole perire”: il primo è il prodotto ultimo del divenire reattivo, l'ultima specie in cui l'uomo reattivo, stanco di volere, si conserva; mentre il secondo è prodotto di una *selezione* che,

pur passando attraverso l'ultimo uomo, non si arresta a quel punto (Deleuze, 2002, p. 261).

L'uomo che vuole perire rappresenta il punto in cui il potere del negativo si tramuta in azione positiva, in quanto distrugge il negativo stesso; in certo senso, questa figura rappresenta il divenire inverso a quello rappresentato dall'uomo superiore. Il *voler perire* – o *tramontare* – è l'effetto della volontà del nulla che agisce sotterraneamente contro le forze reattive quando quest'ultime, al fine di affermarsi sovrane – si tratta, ripetiamo, di una falsa affermazione, paralogistica - hanno «rotto l'alleanza» (Deleuze, 2002, p. 223) con la volontà del nulla. Si rivela così, anche se attraverso la negazione, il lato positivo, attivo ed affermativo della volontà di potenza. In ciò consiste la *distruzione attiva* che prelude al trionfo dell'affermazione sulla negazione. Quest'ultima svanisce in quanto lato autonomo della volontà di potenza, complementare all'affermazione, e diviene *per* l'affermazione. La negazione della volontà del nulla nega la negazione delle forze reattive – tramutandosi così in strumento della forza attiva e portando a compimento, e dunque alla sua fine, il nichilismo.

L'interpretazione di Deleuze, secondo cui l'essenza dell'uomo è reattiva, si lega così alla necessità di *tramontare* espressa a più riprese nello Zarathustra; il superuomo *vuole* far tramontare le forze reattive, il lato negativo della potenza, per cui prova disgusto. Solo attraverso questo processo di *distruzione attiva della negazione* può avvenire la trasmutazione e può emergere la *potenza affermativa* del superuomo, che, contrariamente al farsi carico asinino, inaugura la *creazione* dello spirito del leone, «con il quale la negazione diventa potenza di affermare» (Deleuze, 2002, p. 275).

Si rende ora chiara la contrapposizione fra Nietzsche e Hegel nell'interpretazione deleuziana. L'essere è in Nietzsche la qualità *affermativa* della volontà di potenza, superiore alla negazione – che è sempre negazione della vita – contrariamente all'essere hegeliano che è una manifestazione della prospettiva metafisica e della *negazione*.

L'essere hegeliano è il nulla puro e semplice e col nulla – cioè con se stesso – produce un divenire perfettamente nichilistico in cui l'affermazione passa attraverso la negazione, perché non è altro che affermazione del negativo e dei suoi prodotti (Deleuze, 2002, pp. 273-274).

Tutta la dialettica è in questo senso negazione della vita in sé al fine, totalmente reattivo, di un'assunzione ordinatrice precostituita. L'affermazione in

sé della vita è il trionfo della valutazione che diviene il contro-principio da cui vedere *prospetticamente* la realtà dal lato dell'essere in quanto potenza affermativa. Ciò spiega il valore che Deleuze adduce alla *differenza*; esso è il dispositivo in grado di assorbire, attraverso una potenza positiva incontaminata dal negativo, le contraddizioni e le opposizioni della dialettica. Nel porre *l'essere come affermazione in quanto qualità della volontà di potenza*, Deleuze sostiene che il negativo non è altro che manifestazione del nulla⁴.

La volontà di potenza di Nietzsche occupa il posto in cui troneggiava l'essere; quest'ultimo è ora gerarchicamente "abbassato" ad una delle due qualità del principio nietzschiano – così, l'ontologia viene destituita da centro nevralgico della filosofia. Tale è il movimento del divenire dell'essere.

3. L' incodificabile doppia affermazione del divenire

Se il discorso di Deleuze si fermasse qui, avremmo una semplice sostituzione: la *volontà di potenza* al posto dell'*essere*. Per affermare il divenire e l'essere del divenire occorre una *doppia affermazione*, che può attuarsi solamente attraverso la dottrina dell'eterno ritorno. Nell'importante quadro dello *Zarathustra*, III, intitolato «La visione e l'enigma» (Nietzsche, 2010, pp. 183-184), Nietzsche risponde al problema dell'*attimo* [*Augenblick*] con la teoria dell'eterno ritorno. Deleuze sostiene che lo sforzo di Nietzsche-Zarathustra è quello di interpretare l'essere del divenire come un ritornare *non* del medesimo, ma del *differente*.

Ritornare è l'essere di ciò che diviene. [...] L'attimo non potrebbe mai passare se non fosse nel contempo passato e presente, presente e futuro. [...] affinché l'attimo passi [...] è necessario che esso contempra al proprio interno il presente, il passato e il futuro, ossia che il presente coesista con se stesso in quanto passato e in quanto futuro (Deleuze, 2002, p. 72).

In *Logica del senso*, Deleuze ascrive tale concezione del tempo agli stoici; essi concepivano un diverso percorso temporale rispetto alla linea retta di *Kronos*, in cui il presente è il centro in funzione del quale passato e futuro vengono interpretati. La temporalità stoica è quella dell'*Aiôn*, in cui un presente virtuale è costantemente percorso dalla simultanea coesistenza di passato e futuro (Deleuze, 2011, pp. 60-62). In *Nietzsche e la filosofia*, tale concezione è funzionale all'affermazione dell'eterno ritorno come risposta al

⁴ Deleuze, 2002, p. 278: «l'essere e il nulla sono soltanto un'espressione astratta dell'affermazione e della negazione come qualità (qualia) della volontà di potenza».

passare. Non si tratta dunque di un movimento ciclico di ritorno del medesimo, o dell'Uno, in chiave ancora una volta meccanicistica e finalistica; piuttosto, è nel ritornare del differente che si concretizza l'eterno ritorno inteso come affermazione dell'essere del divenire.

Interpretare l'espressione «eterno ritorno» come ritorno del medesimo è un errore, perché il ritornare non appartiene all'essere, ma al contrario lo costituisce in quanto affermazione del divenire e di ciò che passa, così come non appartiene all'uno ma lo costituisce in quanto affermazione del diverso e del molteplice. In altre parole, nell'eterno ritorno l'identità non indica la natura di ciò che ritorna, ma, al contrario, il ritornare del differente; perciò l'eterno ritorno dev'essere pensato come sintesi: sintesi del tempo e delle sue dimensioni, sintesi del diverso e della sua riproduzione, sintesi del divenire e dell'essere che si afferma dal divenire, sintesi della doppia affermazione (Deleuze, 2002, p. 74).

La dottrina dell'eterno ritorno come doppia affermazione dell'essere del divenire, unita alla concezione della volontà di potenza come affermazione delle forze attive che trionfano su quelle reattive attraverso la *distruzione attiva*, conduce all'interpretazione dell'eterno ritorno come *selezione*:

La negazione e la distruzione attive sono condizioni degli spiriti forti che distruggono ciò che in loro vi è di reattivo attraverso la prova dell'eterno ritorno cui si sottopongono anche a rischio di volere il proprio declino [...]. Questa è l'unica maniera in cui le forze reattive *diventano attive*. Anzi, la negazione che nega le forze reattive non solo diventa attiva, ma si *trasmuta* in affermazione ed espressione del divenire-attivo come potenza di affermare. [...] Basta mettere la volontà di potenza in rapporto con l'eterno ritorno per accorgersi che le forze reattive non ritorneranno, come non ritornerà l'uomo piccolo, meschino, reattivo. Con e attraverso l'eterno ritorno la negazione in quanto qualità della volontà di potenza, si trasmuta in affermazione, diventa affermazione della negazione stessa, diventa potenza di affermare, potenza affermativa (Deleuze, 2002, p. 105).

Il *ritorno* è l'essere del divenire – è la suprema potenza di affermazione in quanto doppia affermazione del divenire e dell'essere del divenire. Tale concezione rappresenta la massima potenza del carattere positivo della volontà di potenza, in cui il rapporto contraddittorio e la negazione non trovano più spazio. In questi passaggi emerge più che mai l'idea deleuziana. Tutta l'analisi dell'opera nietzschiana si rivela in fondo un espediente per affermare la sua contro-ontologia della differenza:

Se consideriamo affermazione e negazione come qualità della volontà di potenza, possiamo vedere che tra loro non c'è rapporto univoco. La negazione *si oppone* all'affermazione, mentre quest'ultima *differisce* dalla negazione. [...] La differenza è l'essenza dell'affermativo in quanto tale; [...] la negazione è dolore e lavoro della propria opposizione. Ma qual è il gioco della differenza dell'affermazione? Dapprima l'affermazione è posta come molteplicità – differenza dell'uno dall'altro – come divenire – differenza da sé – e come caso – differenza “in tutto”, differenza distributiva. Successivamente l'affermazione si duplica e la differenza si riflette nell'affermazione dell'affermazione: è il momento della riflessione, in cui una seconda affermazione prende a proprio oggetto la prima; l'affermazione è ora raddoppiata: come oggetto della seconda affermazione essa è affermazione affermata, è differenza portata alla sua potenza più alta. Il divenire è l'essere, il molteplice è l'uno, il caso è la necessità (Deleuze, 2002, p. 282).

L'essere della differenza è dunque il dispositivo essenziale che si riflette nel momento più alto della doppia affermazione, ovvero nel trionfo della volontà di potenza nella sua qualità *positiva*. La differenza è ciò che permette l'emarginazione del negativo dal divenire. Volontà di potenza, Superuomo, eterno ritorno, sono concetti funzionali a far emergere il concetto deleuziano di differenza come dispositivo ermeneutico essenziale.

La volontà di potenza come elemento differenziale riproduce e sviluppa la differenza nell'affermazione, riflette la differenza nell'affermazione dell'affermazione, la fa ritornare nell'affermazione affermata. Lo sviluppo la riflessione, l'elevazione di Dioniso alla più alta potenza sono gli aspetti del volere dionisiaco che funge da principio dell'eterno ritorno (Deleuze, 2002, pp. 282-283).

Così, la dottrina dell'eterno ritorno come *selezione* – per cui ritornano solo le forze attive, mentre quelle reattive vengono distrutte dalla stessa qualità della volontà di potenza che le ha fatte trionfare – è concepibile solo se si tiene conto che «la differenza è affermazione pura e che il ritornare è l'essere della differenza che esclude tutto il negativo» (Deleuze, 2002, p. 283). Deleuze non critica dunque la dialettica hegeliana in quanto si muove in termini di *sviluppo* e *formazione*, ma poiché si tratta di uno sviluppo *della contraddizione* – ovvero, del prodotto della trasfigurazione reattiva della differenza. Viceversa, nel passo osservato, si parla della volontà di potenza che riproduce e *sviluppa* la differenza. La filosofia nietzsche-deleuziana proclama un divenire capace di servirsi della volontà del nulla come arma per una distruzione attiva del negativo, frutto di una *trasmutazione attiva* delle forze reattive che non nega se non le potenze del nichilismo e afferma l'affermazione del divenire nell'essere. Ciò può avvenire solo a patto che la differenza venga considerata come

il dispositivo attivo per eccellenza, in quanto conduce l'affermazione alla sua più alta potenza.

Dietro l'apparenza di un'analisi della filosofia nietzschiana, si rivela dunque un tentativo di superamento della dialettica (del negativo) di Hegel attraverso la filosofia (affermativa) di Nietzsche. Fra i due autori, afferma il filosofo francese, «non c'è compromesso possibile» (Deleuze, 2002, p. 289). La radice della loro incomunicabilità risiede nel concetto che maggiormente preme sottolineare a Deleuze e che egli ritiene di ereditare da Nietzsche stesso: *la differenza*. La dialettica, trovando il suo elemento speculativo «nell'opposizione e nella contraddizione [...] riflette una falsa immagine della *differenza*, un'immagine rovesciata» (Deleuze, 2002, p. 290) dalla prospettiva reattiva; Nietzsche invece la eleva alla sua espressione più consona attraverso la dottrina dell'eterno ritorno ed il contro-principio della volontà di potenza.

Nietzsche instaura un rapporto diretto con l'esterno immediato – ovvero, non mediato dall'interiorità – che, per ciò stesso, non si presta alla codificazione, all'individuazione. Deleuze esprime tale postazione, anti-interiorizzante ed anti-individuante, con il pensiero nomade: un divenire molteplice che non si declina mai in unità, organizzazione, codificazione. È il *nomadismo* la «mobile macchina da guerra» rivoluzionaria che permette di «viaggiare sul posto» in modo «impercettibile, inatteso, sotterraneo» (Deleuze, 2002, p. 322) e realizzare un tipo di rivoluzione che affermi il divenire-molteplice eternamente ritornante del differente contro ogni organo burocratico e ogni codificazione meccanizzante ed identitaria.

Non si tratta di porre in contrapposizione un'*unità nomadica* ad un'*unità dispotica* – così saremmo ancora nel gioco del despota, ovvero nell'*opposizione* di due unità in un'ottica codificatrice. Piuttosto, occorre sviluppare l'idea di un flusso di molteplici *intensità*, che sfugge all'interiorizzazione ed alla codificazione, come fenomeno *complesso* che si differenzia in sé nel perpetuo eterno ritorno del differente.

Bibliografia

G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* [1962], tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.

G. Deleuze, *Logica del senso* [1969], tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2011.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975.

Nietzsche, *Ecce Homo*, tr. it. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2007.

Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* [1891], tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2010.

* **Alessandro Lattuada** è dottore di ricerca e cultore della materia in Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Catania. Il suo campo di ricerca gravita principalmente attorno alle questioni teoretiche, etiche e politiche della filosofia contemporanea. Ha pubblicato alcuni articoli su rivista ed una monografia sul pensiero gnostico di Guido Ceronetti dal titolo *Frammenti di una luce incontaminata in Guido Ceronetti*, La Finestra, Lavis 2016.

Filosofia e nuovi sentieri/ISSN 2282-5711

<http://filosofiaenuovisentieri.com/2019/03/24/letero-ritorno-del-differente-genealogia-contro-dialettica-nellinterpretazione-deleuziana-del-pensiero-di-nietzsche/>

© **Filosofia e nuovi sentieri 2019. Tutti i diritti riservati**