

Eccesso e misura tra Nietzsche e Buber

di *Carla Danani*

In modo differente in momenti diversi della propria vita, Martin Buber¹ ha avvertito il segno della presenza di Nietzsche nella cultura del proprio tempo e nella propria formazione intellettuale e personale. Egli ne è stato dapprima un entusiasta lettore e lo ha apprezzato, si è poi confrontato con lui in modo più critico e infine ne ha dissentito, in modo deciso e tuttavia non reattivo, e agli studiosi è rimasto il compito di rintracciare una permanenza che può essere definita carsica. In queste pagine si cercherà innanzitutto di raccogliere le testimonianze di questa presenza nelle opere buberiane e di evidenziare le prese di posizione esplicite nei confronti della filosofia nietzschiana. Non si potrà considerare in modo adeguatamente approfondito quanto le considerazioni buberiane interpretino in modo fedelmente filologico la filosofia di Nietzsche, poiché ciò implicherebbe un'analisi complessiva dell'opera nietzschiana che non può trovare qui spazio; ci limiteremo, a questo riguardo, ad alcune battute conclusive.

Accogliendo la provocazione offerta dal titolo del convegno, e facendola interagire con il confronto istituito tra i due filosofi, si cercherà di cogliere secondo quale criterio Buber “misuri” Nietzsche e di stabilire se esso si ponga come regola di giudizio del tutto estranea allo svolgimento del discorso nietzschiano oppure se questa “misura” potrebbe anche risultare da una rilettura della pagina nietzschiana, eventualmente in un tentativo – pur ermeneuticamente fedele – di portarne a emergenza dimensioni meno edite, una piega che è già del discorso.

I

Fascinazione nietzschiana

Martin Buber incontra la filosofia di Nietzsche molto presto, e su di lui essa ha l'effetto di un inebriamento². All'età di circa ottant'anni, nei *Frammenti Autobiografici*, ricorda la lettura di *Così parlò Zarathustra* come qualcosa che esercitò su di lui «un effetto sconvolgente»; quel libro, dice, «non ha agito su di me come un dono ma come oppressione e perdita di libertà». Da quella influenza egli è riuscito ad affrancarsi solo dopo molto tempo³.

La questione che aveva sintetizzato la malia di *Così parlò Zarathustra* era per Buber il tempo. Ricordandone l'interpretazione nietzschiana come «eterno ritorno dell'uguale» egli la leggeva come una spiegazione del tempo «in quanto successione infinita di processi finiti che si eguagliano in tutto, cosicché la

fase finale del processo coincide con la propria fase iniziale»⁴. Buber ha 17 anni. Una lettera di Witold O., un suo compagno di liceo, polacco e cristiano, gli ricorderà più tardi quanto egli fosse allora infatuato di *Così parlò Zarathustra*, tanto che lo portava sempre con sé a scuola⁵. Del resto, proprio allora Buber stava approntandone la traduzione in polacco della prima parte.

Del 1895 è anche un inedito di Buber intitolato *Zarathustra*. Premettendo che si deve essere “alienati” e “confusi” per apprezzare veramente le «profonde penetrazioni» di Nietzsche, Buber esprime qui tutto il proprio profondo senso di alienazione, il proprio odio per quella che chiama «l'aria nauseante in cui ho vissuto», tutta la propria antipatia per la morale, per la cultura ufficiale e per i sorrisi di convenienza, il proprio disprezzo per il cattolicesimo e l'estetismo. Gli scritti di Nietzsche, dichiara, da un lato confermano questo senso di confusione, di ansia e di alienazione, dall'altro però, nello stesso tempo, gli fanno sperimentare un potente senso di liberazione interiore: «fui costretto a credere in lui che ha risvegliato ciò che in me sonnecchiava e lo ha portato alla luce». Nietzsche ha detto bene, concorda Buber, chi è veramente alienato non è colui che si sente alienato, ma quelli che si adattano a condizioni alienanti⁶.

A pochi mesi dalla morte di Nietzsche, nel 1900, Buber pubblica un inno entusiasta in suo onore, cantandolo come «apostolo della vita presso gli uomini»: «Als er ging, war das Leben größer und lebenswerter geworden»⁷. Nietzsche è quindi apprezzato: come colui che, in un momento storico in cui il rapporto dell'uomo col mondo e con se stesso è in condizioni critiche, ha saputo decostruire valori e istituzioni della cultura occidentale, mostrando che essi sono radicati in pulsioni e brame della psiche umana.

Ma Buber non valorizza solo la *vis destruens* della riflessione di Nietzsche. Egli individua positivamente in Nietzsche un reciproco rimando tra concezione di Dio e concezione dell'uomo, e questo nesso viene concepito all'insegna di un legame dinamico tra le due realtà e della positività e creatività dell'agire umano. Ciò che viene sottolineato, in un primo momento, è che: «Sopra e contro il Dio dell'inizio del mondo, egli ha innalzato un avversario formidabile, il Dio che diviene, al cui sviluppo noi possiamo contribuire [...]». Ma questo sembra ben presto a Buber un discorso temerario, e lo corregge in *Ich und Du* osservando: «che discorso opprimente e arrogante, quello che parla di un “Dio che diviene”! Ma ciò che incrollabilmente sappiamo in cuor nostro è un divenire del Dio che è»⁸. Ma non andrà perduta, neppure con la posteriore correzione, l'indicazione di una connessione tra idea di Dio e idea dell'uomo e del mondo, di un coinvolgimento di Dio nel mondo⁹, di un singolare rapporto creativo dell'uomo con il mondo stesso, di una positività che sta nel mondo e non va cercata disertando da esso¹⁰.

La giovanile fascinazione nietzschiana di Buber va peraltro colta nel contesto specifico degli anni a cavallo tra la fine dell'Ottocento e la prima guerra mondiale, quando tutta l'area culturale di lingua tedesca risente dell'influenza di Nietzsche. Essa passa attraverso canali secondari, difficilmente documentabili con rigore. Ricordiamo, tra le diverse testimonianze di questo clima culturale, il circolo di Stefan George, l'associazione Die Gemeinschaft, con il cui leader, Gustav Landauer, Buber visse l'amicizia più rilevante della sua esistenza, e

nel complesso tutto quel gruppo che Jacob Golomb chiama «*marginal Jews*»¹¹. Il nietzschianesimo era di moda anche tra la gioventù ebraica, e prendeva spesso le forme di un neoromanticismo ostile alla situazione di fatto, giudicata mediocre, filisteo, senza identità e ripiegata su se stessa.

In questo contesto di “nietzschianesimo”, per così dire, e in particolare nel quadro della valorizzazione che in esso si attribuiva alla dimensione artistica, va inteso anche l'originale spirito con il quale Buber aderisce al movimento sionista fondato da Theodor Herzl nel 1898¹². Egli riteneva, infatti, che la restaurazione della terra promessa in Palestina dovesse essere preceduta da una rinascita di Sion nello spirito dell'ebreo e che, in questa direzione, una peculiare funzione educatrice andasse riconosciuta all'arte: per questo, in occasione del quinto Congresso Sionista, nel 1901, Buber organizza a Basilea una mostra di arte ebraica contemporanea e all'assemblea rivolge un saluto dal titolo «Sull'arte ebraica»¹³.

2

Permanenza nella discontinuità

Una cesura discriminante sembra tuttavia profilarsi con la prima guerra mondiale. Donne e uomini di tutta l'Europa fanno l'esperienza traumatica di un crollo: sia coloro che avevano creduto nei valori liberali, nella capacità dell'individuo di controllare razionalmente i propri impulsi, sia coloro che avevano visto ed esaltato solo la positività dell'istinto vitale, non sottomesso alla mediocrità intellettuale, devono fare i conti con la distruzione e il carico di sofferenze dell'esperienza bellica¹⁴. Notiamo che, corrispondentemente, nei testi a partire dagli anni Venti, l'atteggiamento di Buber nei confronti di Nietzsche si fa critico, talvolta apertamente contrapposto.

Questo non vuol dire che numerosi temi di Nietzsche non continuino ad avere un ruolo rilevante negli scritti di Buber¹⁵. Certo, egli afferma, «Nietzsche non ha dato fondamenti positivi all'antropologia filosofica»¹⁶ e soprattutto, rispetto a Feuerbach, ha perso di vista la sfera autonoma del rapporto tra io e tu; tuttavia Nietzsche «supera di molto Feuerbach, invece, quando pone l'uomo – non come un essere dai contorni netti e dogmatici di Feuerbach, ma come un essere problematico, da non aver riscontro nei pensatori precedenti – al centro del suo pensiero sull'universo, e quando conferisce al problema antropologico un vigore e una passione pure senza precedenti»¹⁷.

Si può provare quindi, in prima battuta, a rintracciare eventuali tangenze permanenti tra i due filosofi, per vagliare la legittimità dell'ipotesi che nell'opera di Buber l'influenza nietzschiana permanga pur in una esplicita discontinuità. Tanto più che, anche là dove la critica di Buber a Nietzsche è più radicale, il suo atteggiamento non è mai risentito, è sempre un prendere le distanze e opporsi riconoscendo quanto va comunque a chi si critica, senza interrompere la relazione: figura positiva di una proposta filosofica che si testimonia *in actu exercitu*.

Buber continuerà a condividere con Nietzsche, per esempio, una concezione dinamica dell'individuo. Ciascun uomo è in un continuo stato di divenire, e

non può essere considerato alla stregua di un essere costituito di caratteri fissi che rendano possibile definirlo una volta per tutte: non è una realtà definibile come una sostanza, ma diventa ciò che è nelle decisioni che scandiscono gli istanti della sua esistenza¹⁸. E se Nietzsche apostrofa negativamente il “gregge”, critica i processi massificatori in nome della positività della singolarità, anche Buber rivendica all'uomo il carattere di singolo, che lui chiama soggettività, per cui indebita viene giudicata ogni considerazione che lo riduca all'anonimato. In *Io e Tu* egli arriva a dire che è «meglio la violenza su un essere esperito nella sua realtà, che la sollecitudine spettrale per numeri senza volto!»¹⁹.

Entrambi criticano, inoltre, le intenzioni di una vita che disertino il mondo. Nietzsche richiama alla «fedeltà alla terra», Buber intende la creazione, cioè la dimensione della mondanità, per ogni singolarità, non come la pietra d'inciampo sulla via che conduce a Dio, ma piuttosto come questa via stessa²⁰. Egli non esita a dichiarare falsa una religione che separi dalla vita, come emerge anche da una considerazione di tono personale raccolta in *Frammenti autobiografici*, nel brano dal titolo *Una conversione*: «ho abbandonato quella religiosità che è soltanto eccezione, estraneazione, evasione, estasi; o forse sono stato abbandonato da lei. Ora non ho altro che la vita quotidiana dalla quale non vengo mai distolto. [...] Non conosco più altra pienezza se non quella di ogni ora mortale fatta di pretese e di responsabilità»²¹. Questo discorso si connette al riconoscimento di una essenziale dimensione di creatività umana, che Buber condivide nella concezione dell'ebreo come attivamente impegnato nel proseguimento della creazione: egli la rinviene nella cabbala di Luria e nel Chassidismo – che rielaborano un motivo rabbinico –, ma questa idea della creatività dell'uomo l'aveva già dapprima attratto in Nietzsche²².

Possiamo riconoscere una tangenza anche tra la critica nietzschiana all'eccesso di storia, e la sua valorizzazione dell'istante, e la sottolineatura buberiana che il tempo non può essere letto come evoluzione o progresso, poichè non è uno scorrere continuo di momenti ma ha la propria unità di misura nell'evento²³. È l'evento l'unità di misura della storia, che riempie il tempo e gli conferisce il suo significato²⁴.

Un'affinità può essere rilevata, infine, per quanto riguarda lo stile, in particolare il modo con cui Buber approccia i testi chassidici. Egli rifugge tanto dall'erudizione storica quanto dalla filologia accademica, e va alla ricerca della parola che sappia dirsi alle condizioni dell'uomo moderno: per questo si volge al mito, vedendo in esso, come dice in *La leggenda di Baal-Schem*, «l'espressione della pienezza dell'esistenza, suo segno: esso beve incessantemente dalle sorgenti della vita»²⁵. Per lui, come per Nietzsche, il mito è essenziale a una cultura in buona salute²⁶. Buber comincia a raccogliere materiali del chassidismo già nella prima decade del Novecento²⁷, ma il suo interesse verso questa espressione dell'ebraismo continua anche dopo gli anni Venti, per tutta la vita. Nel leggere i testi chassidici Buber ha un approccio interpretativo che è stato definito individualistico e estremamente pragmatico, un atteggiamento che assomiglia a quello di Nietzsche²⁸. D'altra parte, anche un testo fondamentale come *Ich und Du* ha un andamento stilistico quasi aforistico, e il più tardo *Das Problem des Menschen*, del 1943, offre un'illustrazione dell'itinerario storico del

problema antropologico che non ha un andamento sistematico ma piuttosto per illuminazioni successive. Come Nietzsche, Buber ha sempre rifuggito sia l'erudizione storica sia la filologia convenzionale, ed entrambi si sono rifiutati di concepire la loro riflessione come una teoria, una dottrina, preferendo conferire piuttosto una dimensione testimoniale.

E, tuttavia, questi elementi di risonanza nietzschiana sono rifiutati da Buber in un crogiolo che ne trasforma radicalmente l'impronta.

3

Ripensare Nietzsche

Come si è già accennato, Buber stesso dice di aver dovuto "affrancarsi" dall'"aggressione" nietzschiana, di aver dovuto "sfuggire" dall'influenza di questa sua fonte ispiratrice «per ritrovare il cammino che riconduce alla certezza del reale». A Buber non bastano i movimenti nietzschiani di smascheramento delle forze di alienazione, o dell'opposto gioco delle maschere, ed egli considera insufficienti le risposte di Nietzsche alla questione antropologica, che interpreta come infine nichilistiche.

Il crogiolo in cui avviene la trasformazione della *Stimmung* dei molti temi nietzschiani che pur continuano a permanere è l'originale attestazione che «all'inizio è la relazione»²⁹. Questa opera una trasformazione dall'interno di quella che è stata la sollecitazione nietzschiana, perchè quell'attestazione diventa la "misura" delle molteplici dimensioni dell'umano. In *Ich und Du* si riconosce legittimità alla volontà di potenza, come anche alla volontà d'uso, ma fintanto che la loro azione è congiunta alla volontà di relazione dell'uomo, e ne è sostenuta³⁰. Questa connessione origina quella volontà di potenza capace, possiamo dire, di pronunciare il Tu e di andare incontro a un'esistenza con autenticità, di sostenere il coglimento dell'altro in presenza, con tutto il risvolto di imprevedibilità che questo comporta. La sua grandezza, quindi, sta proprio nel non aver bisogno di acquisire sicurezza di sé o di assicurarsi della realtà attraverso la riduzione oggettivistica degli altri al mondo dell'Esso.

Si tratta della relazione con un Tu, ma poiché il Tu è innato³¹, e la relazione un apriori, il criterio che dà la misura alla volontà di potenza, ovviamente, non è pensabile come operante in modo matematico-quantitativo ma qualitativamente: innanzitutto, cioè, non si tratta di "quanta" potenza, ma di "quale" potenza. Tale misura, inoltre, va intesa come limite interno alla stessa dimensione vitale, e non dualisticamente sovrapposto o giustapposto: esso si presenta così come sua risorsa proprio in quanto è limite, poiché ne impedisce la degenerazione per controfinalità. Una potenza, infatti, che non sia capacità e forza di alimentare l'essenziale dimensione relazionale dell'umano, e anzi addirittura disattenda il Tu, è in grado solamente di proporsi un incremento di se stessa e mostra di non essere più neppure potenza ma debolezza.

In *Il problema dell'uomo* la critica si rivolgerà, puntuale e precisa, proprio allo stesso concetto di volontà di potenza. Buber, criticando Nietzsche, afferma che se è vero che la grandezza implica potenza in misura essenziale, non implica però, specificamente, la volontà di potenza. La grandezza, infatti, non

è connessa con la tendenza ad accumulare potenza, né con la tendenza a manifestarla, che sono i due significati che secondo Buber possono essere attribuiti al concetto nietzschiano di volontà di potenza. La grandezza non implica avidità di potere, ma una potenza calma e composta³². L'uomo grande non fa della potenza il suo proposito, ma la considera solo uno strumento per ciò che ha a cuore davvero, cioè la realizzazione del fine; «per questa realizzazione, naturalmente, egli ha bisogno di una certa potenza, poiché la potenza, una volta spogliata di quel pathos ditirambico di cui Nietzsche l'ha rivestita, non significa altro che il potere, semplicemente, di realizzare ciò che si vuole realizzare»³³. Ma l'uomo grande, aggiunge ancora Buber, non è avido di questo potere.

Pensare la relazione Io-Tu come costitutiva, secondo Buber, e quindi come «misura» intrinseca dell'umano, trasforma nel profondo la soluzione nietzschiana al problema antropologico. L'Io che si dice solo nel rapporto Io-Esso perde se stesso come persona, e si riduce un po' a cosa. «Venendo a patti con un mondo di oggetti che non diventano più presenza per lui, l'uomo soccombe», l'usuale causalità cresce a oppressiva, schiacciante fatalità³⁴. Fatalità schiacciante, per Buber, è il tempo compreso come «eterno ritorno dell'uguale»; l'indifferenza delle possibili molteplici direzioni maschera e segna il tempo della fatalità. L'uomo libero è, invece, quello capace di decidersi e di essere responsabile, è colui che crede che vi sia una destinazione e che questa abbia bisogno di lui, una destinazione che «non lo conduce, lo aspetta». La storia è il luogo della libertà proprio perché è il luogo della decisione e della responsabilità, ma essere responsabili significa rispondere a un appello.

Per quanto il merito di Nietzsche stia nell'aver elevato la problematica antropologica a un rango prima mai raggiunto nei pensatori precedenti, per quanto egli abbia saputo imprimere un nuovo e formidabile slancio alla questione, la risposta che offre è errata: così suona la sentenza finale di Buber³⁵. La sua preoccupazione di radicare l'uomo nel mondo animale, infatti, ha finito per nuocergli, impedendogli di vedere che il problema rimane piuttosto quello di capire che cosa lo differenzi dagli animali. Buber osserva che per Nietzsche l'uomo non è più una categoria, perché egli «vuol comprendere l'uomo da un punto di vista puramente "genetico", come un animale che, nella sua crescita, è andato oltre il regno animale»³⁶.

Nietzsche inoltre, puntualizza Buber, si sarebbe anche contraddetto. La volontà di potenza che non accetta misura da parte di nessuna morale, di nessun assoluto, segna il tempo del tramonto di una interpretazione morale del mondo, il compiersi del tempo del nichilismo. Ma Nietzsche non è capace di sostenere fino in fondo la propria posizione. Egli dichiara da un lato che ogni nozione di assoluto non è che un gioco, una proiezione dell'uomo, ma per lui, d'altro lato, il nichilismo deve venir superato mediante la creazione di uno scopo: il superuomo, appunto. Il fallimento di Nietzsche, che ben seppe vedere l'intimo nesso tra etica e religione, cioè che l'assolutezza dei valori etici ha le proprie radici nel nostro rapporto con l'assoluto, sta quindi in questa sua pretesa di portare a compimento il nichilismo e insieme di superarlo³⁷. Il superuomo, osserva Buber, è di nuovo un assoluto, seppur relativo³⁸.

Notiamo che in alcuni passaggi Buber offre una interpretazione di Nietzsche

in chiave sostanzialmente biologistica, ad esempio attribuendogli una «morale fondata biologicamente», quale sarebbe quella espressa dalla scala dei valori forte-debole (secondo Buber, tuttavia, si deve dire che questa «non è una scala dei valori»)³⁹. Ci sembra che questo ordine di considerazioni sia un'arma spuntata contro Nietzsche, come la critica ha ormai abbondantemente mostrato.

Dalle pagine nietzschiane, insomma, emerge secondo Buber una concezione per la quale l'uomo è solo un frutto del divenire del mondo animale e il suo tempo non è che eterno ritorno dell'uguale; l'uomo compiuto è l'uomo della volontà di potenza che tutto vuole possedere, e la sua autenticità sta nel non «fare i conti» con nessuno, con nient'altro che questa stessa sua volontà di potenza. Se l'uomo è questo, gli è preclusa la strada per qualsiasi riconoscimento di Dio o di un reale Assoluto. E infatti sembra che le cose stiano così: l'affermazione più decisiva di Nietzsche, allora, è il grido «Dio è morto».

Questo detto, «secondo cui Dio è morto e noi l'abbiamo ucciso», riassume pateticamente, dice Buber, la situazione finale dell'epoca⁴⁰: «nel nostro tempo la relazione Io-Esso si è molto gonfiata e, quasi incontestata, ha assunto la direzione e il comando. Signore di quest'ora è l'Io di tale relazione, un Io che tutto possiede, tutto fa e a tutto si adatta, incapace di pronunciare il Tu e di andare incontro a un'esistenza con autenticità. Questo Ego ormai onnipotente, con tutto quell'Esso intorno a sé, non può naturalmente riconoscere né Dio, né un reale Assoluto, che manifesta la sua origine non umana all'uomo. L'Ego si inserisce in mezzo, oscurandoci la luce del cielo»⁴¹. Ma, afferma Buber, e questa reinterpretazione cambia completamente il senso di quel detto, «l'uomo elimini pure anche il nome "Dio", che in realtà necessita di un genitivo e, se il proprietario del genitivo lo rinnega, se non esiste più il "Dio dell'uomo", ha perso il suo fondamento: colui che si intende indicare con quel nome continuerà a vivere nella sua eternità»⁴². Propriamente, infatti, si deve dire che l'ora in cui viviamo è caratterizzata da un oscuramento della luce celeste, si deve perciò parlare di eclissi di Dio, perché l'Ego, s-misurato, nella propria pretesa assoluta, si è messo in mezzo.

4

Singularità e relazione

La parola io, dice Buber, è l'autentico *scibbolet* dell'umanità⁴³: il modo in cui diciamo "io", cioè, manifesta chi siamo veramente e qual è il nostro orizzonte di senso. Buber e Nietzsche lo pronunciano diversamente.

L'"io" dell'antropologia buberiana è quello che instaura rapporti di esteriorità, che sa vivere in presenza dell'altro concreto: «non è mediante il rapporto con il proprio "sé", ma è mediante il rapporto con un altro "sé" che l'uomo potrà raggiungere la completezza». Questo altro "sé", afferma, può essere limitato e relativo quanto se stesso, ma «è in questo essere-insieme-con-l'altro che si rende possibile l'esperienza dell'illimitato e dell'incondizionato»⁴⁴. Questo «essere insieme» non è quello della collettività, che «si fonda su una diminuzione organizzata della personalità», ma è una comunità in divenire «che si fonda sull'aumento e la conferma della personalità nella reciprocità»⁴⁵. Le critiche

nietzschiane alla dimensione del gregge si incontrano con questa osservazione polemica di Buber nei confronti della collettività, solo che Nietzsche non pare riconoscere comunque all'«essere insieme» una valenza positiva essenziale.

Buber riprende più volte con apprezzamento l'espressione nietzschiana «si prende senza chiedere chi dà»⁴⁶, ma puntualizzando criticamente che «non si chiede, ma si ringrazia»⁴⁷. Commentando l'osservazione egli spiega che non ringraziare significa non riconoscere che c'è qualcuno che dà, non esperire che c'è un dare di colui che dà. Ma, così, il dono si inverte in furto.

Ora, a proposito dell'espressione «senza chiedere chi dà» si possono svolgere almeno due ordini di osservazioni. Da un lato, positivamente, può essere interpretata come la rinuncia a una preventiva richiesta di «dichiarazione di identità», a voler saper da dove viene ciò che si prende e perché è dato, una sorta di incondizionatezza, di disponibilità all'accoglienza di ciò che c'è. E, di converso, colui che dà senza mostrarsi sembra indicare la condizione di possibilità di un donare totalmente gratuito, che non vuole instaurare dipendenze di nessun genere. Dall'altro lato, però, «prendere senza chiedere chi dà» può significare anche incapacità di uscire da sé, di vedere che si prende qualcosa la cui provenienza non è ascrivibile a sé stessi, l'incapacità di cogliere – oltre il dato – la relazione in cui si istituisce, e di entrare nella relazione con chi dà, perché forse non si può sopportare di ricevere qualcosa che non dipende da se stessi.

Possiamo cercare di approfondire lo spirito nietzschiano dell'espressione ricordando due aforismi di *Aurora*, *Pudore di colui che dona* (aforisma 464) e *Al convito di molti* (aforisma 470).

Nel primo l'accento cade sulla dimensione di dominio che può celarsi dietro l'atto del dare, qualora sia possibile l'identificazione del donante; la spersonalizzazione del dono viene apprezzata dal punto di vista del donatario, affermando: «È così ingeneroso far sempre la parte di colui che dà e che dona, e mostrare in tutto il proprio viso! Bisogna dare, invece, e donare, senza rivelare il proprio nome e il proprio beneficio. Oppure non averlo, un nome, come fa la natura, in cui appunto quel che massimamente ci rallegra è non incontrarvi finalmente più nessuno che dona e che dà, più nessun “volto misericorde”! – Senza dubbio anche questo conforto ve lo fate sfuggire introducendo un Dio in questa natura – ed ecco che allora tutto ritorna non libero e opprimente».

Il secondo aforisma mette l'accento sulla positività della spersonalizzazione del donatario stesso, ed esclama: «come si è felici quando si è nutriti, al pari degli uccelli, dalla mano di chi distribuisce agli uccelli senza esaminarli meglio e accertarsi se ne sono degni! Vivere come un uccello che viene e vola via e non porta nessun nome sul becco! Così, la mia gioia è saziarmi al convito di molti».

In entrambe le movenze, notiamo, ricorre il riferimento al nome proprio come qualcosa da occultare, affinché dare e prendere possano essere liberati dalla loro doppiezza di positività e negatività. Bisogna sbarazzarsi della soggettività, sembra questo allora il messaggio di Nietzsche, per poter vivere e lasciar vivere in pienezza, senza costrizione, perché sia possibile la gratuità. La spersonalizzazione, tuttavia, è un percorso che risolve le ambiguità dell'umano e della dimensione interpersonale eliminando i termini della questione, piuttosto che offrendo loro un percorso di attraversamento ed elaborazione.

Nel discorso nietzschiano, tuttavia, può essere udita anche un'altra indicazione: in direzione di un uomo che non solo non ha bisogno della subordinazione di altri per affermare se stesso, ma neppure del loro riconoscimento, un uomo che basta a se stesso per «dirsi di sì», per affermare la realtà così come la trova, e per viverne senza sentire di dover giustificare la propria esistenza. Questo implica una rilettura della dottrina della volontà di potenza, al di là delle critiche buberiane, come intrinsecamente connessa a un criterio di "automisura", negando il quale la potenza stessa diventa contraddittoria, debolezza mascherata. E, tuttavia, sembra cogliere nel segno l'osservazione critica buberiana che il movimento nietzschiano resta, in fondo, un monologo⁴⁸.

Nell'opera di Nietzsche, inoltre, può essere valorizzata anche l'indicazione della necessità di una dimensione di distanza nel rapporto interpersonale, una separazione che esercita una prevenzione dall'inghiottimento nel medesimo: distanza sia verso gli altri – cui non si chiede un preventiva dichiarazione di identità – cui non si è mai legati in modo essenziale, sia distanza da sé, come esprime l'espressione «che importa di me!»⁴⁹. Ricordiamo che un testo fondamentale di Buber è dedicato al tema della distanza, *Urdistanz und Beziehung*⁵⁰. Qui, dove la distanza sembra comunque più una «dotazione di fatto» della situazione umana che un valore da preservare, qualcosa di cui l'uomo resti responsabile, è chiaramente indicato un rapporto essenziale tra distanza e relazione: «i fatti della distanza originaria ci forniscono la risposta essenziale alla domanda: come è possibile l'uomo? I fatti della relazione invece la risposta essenziale alla domanda: come si realizza l'essere uomo? [...] la distanza originaria fonda la situazione umana, la relazione il divenir uomo in essa». In Nietzsche, invece, la distanza non si offre esplicitamente come qualcosa da custodire per permettere la relazione, ma piuttosto come segno di "forza" dell'individuo. Allora l'istante dell'affermazione, del «dir sì», è un momento solitario: in questo istante Zarathustra si intrattiene con la propria anima⁵¹. Va diversamente nella riflessione buberiana, dove è l'incontro il momento più alto: imprevedibile, irripetibile, istantaneo e irriducibile⁵². Anche se, di nuovo, si ode qui la tangenza con un motivo nietzschiano, quando Buber dice che «nessun istante, dovendosi legittimare nel suo rapporto con la realtà, può richiamarsi a un qualche istante successivo, futuro, per riempire il quale egli sarebbe rimasto così misero»⁵³.

E, tuttavia, l'opera nietzschiana sorprende, con indicazioni multiformi, e rilancia la riflessione. In *Umano troppo umano* si parla di quegli «oligarchi dello spirito» che «costituiscono, nonostante ogni divisione geografica e politica, una società omogenea, i cui membri *si conoscono e si riconoscono* [*sich anerkennen*] [...]». La superiorità intellettuale, che prima divideva e inimicava, suole oggi *legare*: come potrebbero gli individui sostenere se stessi e nuotare nel mare della vita secondo la propria direzione e contro tutte le correnti, se qua e là non vedessero dei loro simili che vivono nelle stesse condizioni, e non afferrassero la loro mano, nella lotta tanto contro il carattere olococratico della mezza intelligenza e della mezza cultura, quanto contro gli eventuali tentativi di instaurare, con l'aiuto di azioni di massa, una tirannide? Gli oligarchi sono necessari gli uni agli altri, trovano gli uni negli altri la loro migliore gioia, capi-

scono i loro segni distintivi – e tuttavia ciascuno di loro è libero, combatte e vince al suo posto e preferisce perire che assoggettarsi»⁵⁴. Il discorso nietzschiano, insomma, non vuole essere una negazione della possibile positività dell'interumano, tuttavia non è la relazione che misura la potenza, ma è piuttosto il criterio della promozione della potenza a misurare le relazioni, che rispetto a esso risultano, comunque, non-essenziali⁵⁵. Il compito che viene al singolo dalla coesistenza, quindi, è di mantenere la propria unicità all'interno delle relazioni in cui si trova⁵⁶.

È la differenza *ab-soluta* che viene affermata in Nietzsche, nella convinzione, in fondo paradossale, che qualsiasi relazione potrebbe essere autentica, un incontro dell'alterità, solo nella reciproca assenza di legame, nell'assenza di relazione essenziale. Buber afferma, invece, la relazione come originaria.

La lettura sinergica di questa inedita, o almeno non usuale, coppia di maestri del nostro tempo rilancia la riflessione quindi, tra gli altri, sul tema della relazione interpersonale, cogliendo un punto centrale della problematica, un paradosso che a sua volta ritorna, come misura, a interrogare la stessa filosofia buberiana, problematizzandola nella sottolineatura dell'ambiguità costitutiva delle relazioni stesse – che possono darsi anche nel segno di una sorta di doppio egoismo –, nella messa in gioco di un'anfibolia dell'umano tra autonomia e relazione, attività e passività, che Nietzsche vorrebbe risolvere con la riduzione del secondo termine al primo e forse, invece, si tratta piuttosto di redimere nella creatività di una duplice fedeltà.

Note

1. Martin Buber nasce a Vienna nel 1878 e muore a Gerusalemme nel 1965; a Berlino seguì le lezioni di Simmel e Dilthey. Aderì con una posizione originale al movimento sionista.

2. Paul Mendes-Flohr, *Zarathustra's Apostle: Martin Buber and the Jewish Renaissance*, in *Nietzsche and Jewish Culture*, ed. by Jacob Golomb, Routledge, London and New York 1997, pp. 233-43, ricorda non solo il saggio non pubblicato di Buber dal titolo *Zarathustra* [manoscritto, Martin Buber Archives, Jerusalem, Varia 320, B/7], del 1895, ma anche che questo è di due anni successivo a un curioso episodio: Buber, ragazzino di 15 anni, in visita nella città polacca di Pinsk alla cugina, di fronte alla battuta di lei che dice «al di là del bene e del male!», le chiede se lei abbia davvero letto Nietzsche, e di fronte alla sua ammissione imbarazzata di non averlo mai fatto, esclama che invece lui: «Oh, two or three years ago, I was a passionate Nietzschean, but now I see him just...» (p. 133) [fonte: A. Eliasberg, *Aus Martin Bubers Jugendzeit*, in "Blätter des Heinebundes", 1 (1), April 1928, p. 1 s.; ci permettiamo di osservare che Buber avrebbe allora letto Nietzsche già a 12 anni!]. Mendes-Flohr osserva che ciò «indicates that he soon overcame his youthful reservations about Nietzsche. He tells that *The Birth of Tragedy* was his first encounter with Nietzsche. [...] He accepted Nietzsche's thought uncritically, and hence the essay bears the subtitle, "A history of an illness and the recovery and redemption therefrom". [...] But it was Nietzsche's celebration of Wagner in *The Birth of Tragedy* that led Buber to regard the latter as the "apotheosis" of the new, anti-bourgeois man. In his "naïveté", the younger Buber became an inebriated Wagnerian. Thus when he later read Nietzsche's critique of the prophet of Bayreuth, he sided with the latter. Feeling that Nietzsche had betrayed his own system, Buber ceased to read him. Then he chanced to read *Thus Spoke Zarathustra* once again and discovered anew the myth of "eternal return". Buber now understood Nietzsche's words not as a doctrine but rather as a poetic demand for a radical skepticism of all systems. [...] His enthusiasm for Nietzsche would not wane, and, indeed, traces of his influence could be found in all stages of Buber's evolving thought» (p. 233-34).

3. M. Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Lambert Schneider, Heidelberg 1986, trad. it. *Incontro. Frammenti autobiografici*, Città Nuova, Roma 1994, p. 49 e p. 51. I frammenti sono stati pubblicati per la prima volta nel 1963, Buber aveva circa un'ottantina d'anni.

4. *Ibid.*

5. M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, III. 1938-1965, Lambert Schneider, Heidelberg 1975, p. 551.

6. Le citazioni dallo *Zarathustra* di Buber sono riprese da L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, New York University Press, New York (etc.) 1989, pp. 22-7 e fanno riferimento alle pp. 10, 26-27 del testo di Buber del 1895.

7. Cfr. M. Buber, *Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte*, in "Kunst im Leben", Dezember 1900, p. 13.

8. Cfr. M. Buber, *Ich und Du*, 1923, in Id. *Werke*, I; trad. it. di A. M. Pastore, *Io e Tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 118. Cfr. anche M. Buber, *Das Problem des Menschen*, 1943, in *Werke*, I; trad. it., *Il problema dell'uomo*, Patron, Bologna 1972, pp. 172-3: qui Buber discute la filosofia di Scheler del «Dio in divenire» e afferma che essa, invece, in lui «era distrutta» da lungo tempo, ormai («da lungo tempo») è detto rispetto a un incontro tra i due filosofi avvenuto pochi anni dopo la guerra).

9. Cfr. *ivi*, p. 115: «"Qui il mondo, là Dio" è un discorso dell'esso; e "Dio nel mondo" è un altro discorso dell'esso». Dio piuttosto abita nel mondo senza essere del mondo, come si dice in M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, 1952, in *Werke*, III, p. 746: «Dall'antichità è noto a Israele che il mondo non è il luogo di Dio, ma Dio è "il luogo del mondo", e che tuttavia Egli vi abita». Cfr. anche *Reden über das Judentum*. Su questo tema cfr. Charles Hartshorne, *Martin Buber's Metaphysics*, in *The Philosophy of Martin Buber*, ed. by P. A. Schlipp, M. Friedman, Cambridge University Press, London 1967, pp. 49-68.

10. Cfr. Maurice S. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Routledge and Kegan Paul, London 1955, il capitolo *Philosophy of Realization*; qui Nietzsche viene indicato tra i riferimenti di Buber accanto a Dilthey, Kierkegaard, Dostoevskij, proprio per le idee di realizzazione e creatività: «[...] But the problem that Buber faced and that he inherited [...] was that of how man can reach "reality" without returning to the naïve, pre-Kantian "objective" view of the universe. Buber found this reality through perceiving that in addition to man's orienting function he also possesses a "realizing" function which brings him into real contact with God, with other men, and with nature. The thought of his teacher Wilhelm Dilthey provided an important bridge to this philosophy of "realization". [...] Another important influence on Buber's philosophy of realization, as on his closely related philosophy of Judaism, was the thought of Friedrich Nietzsche. [...] Nietzsche's influence may account in part for the dynamism of Buber's philosophy, for its concern with creativity and greatness, for its emphasis on the concrete and actual as opposed to the ideal and abstract, for its idea of the fruitfulness of conflict, and for its emphasis in the value of life impulses and wholeness of being as opposed to detached intellectuality» (pp. 34-5) [Friedman rimanda a Buber, *Ein Wort*, cit., in H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930*, J. Hegner, Hellerau 1930, p. 36].

11. Cfr. Jacob Golomb, *Nietzsche and the marginal Jews, in Nietzsche and Jewish Culture*, ed. by J. Golomb Routledge, London and New York 1997, pp. 158-92: «My interest here, however, is the manner in which Nietzsche's thought touched upon the central identity problems many of the *Grenzjuden* shared. (p. 158) [...] By the term "marginal Jews", I refer to something more specific than that "problematic sector" which, according to Grunfeld, "produced most of those artists and intellectuals who helped to create the most turbulent period in the spiritual history of Germany". Grunfeld uses the term to refer to such prominent Jewish women and men of letters as Else Lasker-Schüler, Arthur Schnitzler, Jakob Wassermann, Lion Feuchtwanger, Stefan Zweig, Alfred Döblin, Franz Kafka, Franz Werfel, Theodor Lessing, Kurt Tucholsky, Walter Benjamin, Carl Sternheim, Karl Kraus, Ernst Toller, Sigmund Freud and many others. All were *Grenzjuden* in that they had lost their religion and tradition, but had not been fully absorbed into secular German or Austrian society. [...] These individuals tragically lacked an identity: they rejected any affinity with the Jewish community but were nonetheless unwelcome among their non-Jewish contemporaries. [...] My concern, however, is limited to a subgroup of *Grenzjuden*: those who, in spite of the existential pressure, remained in a state of suspended identity – neither opting for socialism or Zionism or embracing, like Alfred Döblin, some form of Catholicism. (p. 159) [...] Nietzsche's attractiveness to them is rooted in his inspiring call to become a genuine free spirit and to search for one's own self and personal authenticity. Nietzsche urged his readers to create their own selves and lives just as an artist creates his work of art. [...] As they solved their identity problems one way or another, the marginal Jews ceased to refer to Nietzsche and freed themselves from his spell. [...] A case in point is that of Martin Buber [...] (p. 160)». È degno di nota, osserva ancora Golomb, che mentre gli ebrei nel XIX

e nel XX secolo in Germania sono meno dell'1%, circa il 70% dei titoli censiti nel primo volume di *Nietzsche und die deutsche Literatur* di Hillebrand siano scritti da *Grenzzjuden*.

12. Cfr. anche Bernard Susser, *Existence and Utopia. The Social and Political Thought of Martin Buber*, Fairleigh Dickinson University Press, London and Toronto, 1981: «To be sure, it is not the tragic and tortured Nietzsche who inspires him, but Nietzsche the enemy of convention and prophet of unconditional living. There were many points of contact between Nietzsche and the fin de siècle romantics that permitted this type of perfunctory synthesis without forcing a radical choice between them. They were unanimous in denigrating scientific rationalism and in glorifying the powers of intuition, "life-force", and creativity. They joined in condemning the small-minded philistinism of German society and in disdaining the unimaginative routine of the Burger's daily life. But this was a synthesis of merely apparent affinities in the face of crucial differences in *Weltanschauung* that would tolerate no longterm reconciliation. [...] Nietzsche may seem a strange catalyst, but it was in great measure due to his influence that Buber became involved in the Zionist movement. From the vantage point afforded by Nietzsche's critique of barren intellectuality and call for "the heroic man who creates and transcends himself", Buber came to look at the abject state of European Jewry. So viewed, they appeared to him "poverty-stricken, distorted and sickly". Their lives participated virtually not at all in the self-reliant, virile creativity that Nietzsche commended. [...] What was necessary was a national revival that would bring the real Jewish life of the masses into contact with the productive forces of contemporary Europe and liberate Jewish civilization from the obscurantism that held it fast. The one indispensable precondition for this revival was a national homeland and cultural autonomy. This brought him to Zionism. [...] For Buber, the young Nietzschean-esthete, the spark of revitalization would come from the engaged national artist, [...]» (pp. 8-10).

13. Ricaviamo queste notizie da Mendes-Flohr, *Zarathustra's Apostle*, cit., pp. 234-7, il quale non solo sottolinea che Buber è, tramite Nietzsche, debitore della tradizione del romanticismo, ma rimanda esplicitamente a Friedrich Schiller, *On Aesthetic Education of Mankind*. Ricordiamo che risale a questo primo periodo anche la raccolta di M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*; trad. it. di Cinzia Romani, *Confessioni Estatiche*, Adelphi, Milano 1987: si tratta di un'antologia di mistici proposta da Buber nel 1907 all'editore Diederichs, che la pubblicò nel 1909, e poi modificata da Buber nel 1921 (la trad. it. si attiene a quest'ultima edizione). Sono qui raccolte testimonianze di uomini e donne che hanno vissuto un'esperienza estatica, il criterio di selezione è che ne restano esclusi tutti i discorsi sull'estasi condotti in chiave non soggettiva (ossia in modo impersonale), le descrizioni di visioni non soggettive (ossia in cui non è raffigurata una effettiva azione o sofferenza della persona che contempla), tutto ciò che è stato detto in forma retorica o scolastica, cioè mediata, e ogni psicologizzazione dell'esperienza vivente.

14. A proposito dell'impatto della I guerra mondiale su Buber cfr. M. S. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878-1923*, Dutton, New York 1982, pp. 178-202.

15. Così Silberstein, *Martin Buber's Social*, cit., p. 31.

16. Buber, *Il problema dell'uomo*, cit., p. 114.

17. Ivi, p. 106.

18. Sul tema della decisione si incentra M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, 1952; trad. it. *Immagini del bene e del male*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, ma cfr. anche *Sette discorsi sull'Ebraismo*, Carucci, Assisi-Roma 1976, p. 74: «La concezione fondamentale dell'Ebraismo è la concezione sul valore "assoluto" dell'azione come d'una decisione. [...] Fra tutte le formazioni spirituali dell'umanità, l'Ebraismo è l'unica in cui la decisione dell'uomo diventa in tal maniera centro e senso di ogni evento».

Cfr. anche le considerazioni di Edith Wyschogrod, *Martin Buber and the No-Self Perspective*, in *History, Religion and Spiritual Democracy. Essays in Honour of Joseph L. Blau*, ed. by Maurice Wohlgeleter, Columbia University Press, New York 1980, pp. 130-50, secondo la quale la posizione "no-self" di Nietzsche corrisponde alla polemica di Buber contro la riduzione della persona a una sostanza definibile al pari di qualsiasi "esso". Si sostiene che: «I shall try to show that, despite the seeming incompatibility between the no-self position and that of Buber, a sense can be given to the former that would render it complementary rather than opposed to Buber's ethical personalism since the self that is disposed of by no-self perspective is in fact the self Buber finds obstructive to the emergence of ethical existence. [...] According to the no-self view, nothing substantive accounts for the unity of experience. The existence of a subject behind what we do, what we think or what we feel is denied. [...] For Buber the person in the fullest sense is the whole being, identifiable with his or her past, self-determining, value-seeking, and capable of living in community with others [in

nota si precisa: Buber's view is in conformity with that of many professed personalists]. This is the self of the primary word I-Thou. Buber contrasts this full personal being with the solitary monadic existence of a self which neither turns toward nor receives the address of other persons, the self of the primary word, I-It. [...] By taking the It-self to constitute the exclusive meaning of the person and also to be something substantive which "has" thoughts, percepts and feelings, we mistakenly attribute the properties of things to persons» (p. 131).

19. Buber, *Io e Tu*, in Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 76. Cfr. anche M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, 1948; trad. it. *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1990: «Con ogni uomo viene al mondo qualcosa di nuovo che non è mai esistito, qualcosa di primo e unico (p. 27). [...] La stessa cosa è stata espressa con ancora maggior acutezza da Rabbi Sussja che, in punto di morte, esclamò: «Nel mondo futuro non mi si chiederà: "Perché non sei stato Mosè?"»; mi si chiederà invece: "Perché non sei stato Sussja?". Siamo qui in presenza di un insegnamento che si basa sul fatto che gli uomini sono inuguali per natura e che pertanto non bisogna cercare di renderli uguali (p. 28)». Inoltre cfr. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, 1936, in *Werke*, I, pp. 215-65; trad. it. *La domanda rivolta al singolo*, in Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 229-76. Sul rapporto singolo/gruppo ricordiamo espressioni come «la collettività si fonda su una diminuzione organizzata della personalità, la comunità sull'aumento e la conferma della personalità nella reciprocità», in M. Buber, *Zwiesprache*, 1930; trad. it. di Anna Maria Pastore *Dialogo*, in Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 218.

20. Cfr. ivi, p. 242.

21. M. Buber, *Begegnung – Autobiographische Fragmente*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; trad. it. di A. Franceschini, *Incontro. Frammenti autobiografici*, Città Nuova, Roma 1998², p. 74; l'espressione è ripresa in *Zwiesprache*; trad. it. in Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 199, dove si riporta anche l'episodio che le diede occasione.

22. Così Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 46-7.

23. Notiamo che, tuttavia, in Buber, *Sette discorsi sull'ebraismo*, cit., e precisamente in *Il rinnovamento dell'Ebraismo*, testo scritto tra il 1909 e il 1910, quindi in periodo ancora, per così dire, "nietzschiano", p. 32, egli prendendo posizione contro il concetto dell'evoluzione dominante ai suoi tempi, coinvolge nell'incriminazione anche Nietzsche, osservando che «perfino la nostalgia verso una nuova vita eroica è stata guastata da questa tendenza dei tempi; l'esempio più tragico è dato dall'uomo in cui questa nostalgia fu forte come in nessun altro e che nondimeno non poté sottrarsi al dogma dell'evoluzione: Federico Nietzsche». Ora, alternativo a quello di evoluzione, sostiene Buber, è il concetto di rinnovamento: l'idea che possa accadere qualche cosa di improvviso, che non si dia solo continuità e miglioramento ma conversione e metamorfosi. È chiaro che qui Buber prende di mira, polemicamente, anche l'idea dell'eterno ritorno, inteso come «impossibilità di un momento di elementare rivolgimento».

24. Cfr. Andrea Poma, *La Parola rivolta all'uomo occidentale*, saggio introduttivo (assai chiaro e utile) a Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 25; dello stesso Poma, che è tra i più rilevanti studiosi del pensiero di Buber, ricordiamo la monografia *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Sellier, Torino 1974.

25. M. Buber, *Die Legende des Baal-Schem*, 1908; trad. it. di D. Lattes e M. Beilinson, *La leggenda del Baal-Schem*, Carucci, Assisi-Roma 1978.

26. Per quanto riguarda Nietzsche, basti pensare a *La nascita della tragedia* e a *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*.

27. Silberstein, *Martin Buber's Social*, cit., p. 50 fa notare come già nell'interesse buberiano per il Chassidismo ci sia un andare oltre Nietzsche, in quanto il Chassidismo, combinando una teoria dell'alienazione con la speranza di salvezza, offre a Buber una strada per evitare le implicazioni nichilistiche di Nietzsche.

28. Cfr. Silberstein, *Martin Buber's Social*, cit., p. 51.

29. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 78.

30. Ivi, p. 93.

31. Ivi, p. 78.

32. Buber, *Il problema dell'uomo*, cit., p. 110.

33. Ivi, cfr. anche *Die Frage an den Einzelnen*, trad. it. in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 264: qui Buber osserva che Nietzsche, con l'affermazione che è importante che la potenza nella storia riconosca se stessa, si ferma a quello che è soltanto un presupposto, infatti «ciò che è importante è che la potenza si riconosca nella storia come partner di un accadere dialogico in cui anche l'attività più forte può voler dire eludere, fallire la risposta».

34. Ivi, p. 97.
35. Ivi, p. 114.
36. Ivi, p. 115.
37. M. Buber, *Gottesfisternis*, Manesse Verlag, Zürich 1953; trad. it. *L'eclissi di Dio*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, 1983, p. 122.
38. Cfr. Buber, *Il problema dell'uomo*, cit., p. 169.
39. Ivi, p. 121. Tra le altre obiezioni rivolte poi a Nietzsche, ricordiamo la critica alla spiegazione del concetto di colpa: essa sarebbe scorretta in quanto il concetto verrebbe derivato dal rapporto contrattuale di carattere economico tra creditore e debitore (cfr. Buber, *Il problema dell'uomo*, cit., pp. 108-9), che è invece fenomeno posteriore rispetto a una più originaria esperienza della colpa.
40. Buber, *L'eclissi*, cit., p. 40.
41. Buber, *L'eclissi*, cit., pp. 134-5; cfr. anche Buber, *Il problema dell'uomo*, cit., pp. 142-3 (qui Buber sta discutendo la concezione antropologica heideggeriana) dove si dice esplicitamente che la dichiarazione nietzschiana che «Dio è morto» si basa sulla condizione di solitudine radicale cui l'uomo è ormai pervenuto: a Heidegger non sembra restare altra via d'uscita che la ricerca di un colloquio intimo con se stessi, osserva Buber, ma così non solo non si riesce più a tendere le mani verso una figura divina, ma ci si sottrae anche al rapporto con un altro "sé" e quindi, infine, «l'"esistenza" di Heidegger è un'esistenza monologica (*monologisches Dasein*)», «l'"sé" di Heidegger è un sistema chiuso (*geschlossen*)» (p. 149).
42. Ivi, p. 44.
43. Cfr. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 105, utile la nota chiarificatrice di A. Poma.
44. Buber, *Il problema dell'uomo*, cit., p. 143.
45. Buber, *Dialogo*, cit., p. 218.
46. Buber non indica mai il riferimento esatto del passo, che ci sembra comunque rinvenibile ad esempio in F. Nietzsche, *Ecce homo*, (*Also sprach Zarathustra*), là dove si dice «[...] man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt»; trad. it. a cura di F. Masini e R. Calasso, *Ecce homo*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. VI, t. 3, Adelphi, Milano 1970, p. 348.
47. Buber, *Io e tu*, cit., pp. 139 e 152; cfr. anche Id., *Der Mensch von Heute und die jüdische Bibel*, in *Werke*, II, p. 857.
48. Di questo si dice convinto anche J. Cohen, il quale offre un originale percorso che intreccia e confronta i testi di Nietzsche, in particolare *Così parlò Zarathustra*, con quelli di Buber, soprattutto *Io e tu*, ed entrambi con il rock di Bruce Springsteen, come questo si esprime in particolare nella canzone *Born to run* (cfr. Jonathan R. Cohen, *Born to affirm the Eternal Recurrence: Nietzsche, Buber and Springsteen*, in "Philosophy in the contemporary World", vol. 3, n. 3, Spring 1996, pp. 1-11). Non ci sembra una obiezione sostanziale il fatto che per Nietzsche il "signore", in *Genealogia della morale*, usi un aristocratico "noi": questo "noi" non ci sembra interpretabile come il frutto di un incontro, ma piuttosto sgorga in Nietzsche dal riconoscere in altri la stessa esuberante ricchezza che viene dal – singolare – lasciarsi coinvolgere dall'eccezione del valore.
49. Cfr. F. Nietzsche, *Morgenröthe*; trad. it. di F. Masini, *Aurora*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. V, t. 1, Adelphi, Milano 1980², aforisma 547.
50. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, in Id., *Werke*, I, pp. 411-23; trad. it. in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 277-92 (si tratta di un testo del 1950), dove si dice che «[...] si può entrare in relazione solo con un esistente distanziato, o meglio: con uno che è diventato un autonomo star di fronte» (p. 280); il testo non è di facile lettura e ha dato adito a diverse interpretazioni, tra le quali cfr. Poma, *La filosofia dialogica*, cit., pp. 99-101.
51. Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., parte III, i discorsi: *Del grande anelito*, *La seconda canzone di danza*.
52. J. Wahl, *Martin Buber and the Philosophies of Existence*, in *The Philosophy of Martin Buber*, ed. by P. A. Schlipp, M. Friedmann, Cambridge University Press, London 1967, p. 481, si chiede a questo proposito: «Are we so far from the thought of Sartre as Buber supposes? Does not Sartre likewise point to the unity of situation and volition and, like Nietzsche and James before him, like Jaspers and Heidegger, the unity of destiny and will?».
53. Buber, *Dialogo*, cit., p. 217.
54. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, trad. it. di S. Giametta, *Umano troppo umano*, I, in F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. IV, t. 2.
55. Cfr., sempre in Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., alcuni passaggi come quello sull'amico (I, parte sesta, aforisma 321 e 499; II, parte prima, aforisma 62), sul dialogo (I, parte sesta, afori-

sma 374) o sul tema dell'eguaglianza (I, parte sesta, aforisma 300). Buber scrive, invece, che «l'uomo diventa io a contatto con il tu» (cfr. Buber, *Io e Tu*, cit., p. 78). Interessante il lavoro di F. Semerari, *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'altro in Nietzsche*, Dedalo, Bari 2000, secondo il quale nell'analisi nietzschiana possono essere rinvenute tre modalità fondamentali di relazione con l'altro: quelle appunto del predone, del barbaro e del giardiniere. Quest'ultima, secondo Semerari, esprime il progetto di un uomo diverso da quello del passato; «è nella relazione di alterità, simboleggiata dalla immagine del giardiniere» sostiene, «che l'altro è assunto [...] come *fine* dell'azione dell'io. Più precisamente, l'altro diventa, qui, oggetto di una *cura* da parte dell'io: l'io si prende cura dell'altro e del suo bene» (p. 10); egli poi esemplifica il significato di questa "cura" dell'altro nelle considerazioni dedicate alle pagine di Nietzsche sull'amicizia. Pur non condividendo che in Nietzsche si possa valorizzare il principio di relazione nel modo accentuato proposto da Semerari, è da valorizzare l'indicazione che sia possibile intravedere nel testo nietzschiano una piega di discorso in direzione di una relazione non meramente appropriativa.

56. Il tema suggerito richiederebbe un'adeguata ricognizione attraverso le opere nietzschiane, ma essa è al di là dei propositi di questo lavoro. Indichiamo, tra i diversi lavori di interpretazione, R. Duval, *L'unicità dell'individuo e la solitudine del divenire*, in "Concilium", 5, 1981 (si tratta del numero monografico *Nietzsche e il cristianesimo*, pp. 49-61), dove viene istituito un confronto tra la concezione del singolo (*der Einzelne*, ma Nietzsche usa anche *das Individuum*) di Nietzsche e quella di Kierkegaard.

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore
via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 42 81 84 17,
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>

Nietzsche tra eccesso e misura

La volontà di potenza a confronto

A cura di Francesco Totaro



Carocci editore

Volume pubblicato con il contributo dell'Università di Macerata.

1^a edizione, febbraio 2002
© copyright 2002 by
Carocci editore S.p.a., Roma

Impaginazione ed editing
Pixel Press, Roma

Finito di stampare nel febbraio 2002
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 88-430-2102-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Prefazione di <i>Francesco Totaro</i>	9
Saluto di <i>Hans-Georg Gadamer</i>	12
Parte prima Relazioni	
Ancora sulla natura e i limiti della volontà di potenza di <i>Franco Bianco</i>	17
Nietzsche e il giudizio del cristianesimo di <i>Eugenio Mazzarella</i>	28
Friedrich Nietzsche. Piattaforma girevole tra moderno e postmoderno? di <i>Hans Martin Gerlach</i>	34
L'eccedenza in Nietzsche di <i>Umberto Regina</i>	44
Misura, potenza, vita in Nietzsche di <i>Francesco Totaro</i>	54
Nichilismo positivo e la realtà autentica del sacro di <i>Giorgio Penzo</i>	65

Nietzsche e la nostalgia dell'innocenza di <i>Umberto Galimberti</i>	75
L'individuo tra deriva soggettivistica e autenticità di <i>Armando Rizzi</i>	86
Dalla "metafisica da artista" alla "volontà di potenza" come arte di <i>Carlo Gentili</i>	93
La volontà di potenza come arte di <i>Günter Woblfart</i>	102
Il superuomo e il "tiranno positivista": Nietzsche <i>contra</i> Renan di <i>Giuliano Campioni</i>	109
Quando Nietzsche scende sulla pianura... di <i>Antimo Negri</i>	122
Sublimazione e desublimazione in Nietzsche e Freud di <i>Arnaldo Petterlini</i>	145
La misura dell'eccesso. Bataille <i>vs.</i> Nietzsche di <i>Pierangelo Sequeri</i>	155
Parte seconda Comunicazioni	
Volontà di potenza e volontà di verità di <i>Dario Sacchi</i>	167
Sull'"oltrepassamento" nietzschiano della metafisica occidentale: <i>Übermensch</i> come superamento della volontà di potenza di <i>Vereno Brugiattelli</i>	179

La misura a partire da <i>Aurora</i> di <i>Benedetta Giovanola</i>	186
<i>Übermensch e Urmensch, Überzeit e Urzeit:</i> la trasfigurazione dell'uomo e del tempo di <i>Paolo Salandini</i>	205
A misura di superuomo: oltre la pedagogia degli <i>ennemis naturels</i> di <i>Mino Conte</i>	211
Scheler-Nietzsche. Per una misura dell'<i>Übermensch</i> di <i>Daniela Verducci</i>	219
L'uomo come eccedenza. Nietzsche e l'antropologia filosofica di Max Scheler di <i>Guido Cusinato</i>	237
Fedeltà alla terra e trascendenza: Jaspers interprete di Nietzsche di <i>Maria Letizia Perri</i>	252
Eccesso e misura tra Nietzsche e Buber di <i>Carla Danani</i>	266
«Was ist vornehm?». Leo Strauss interprete di Nietzsche di <i>Omero Proietti</i>	281
Eugen Fink: la produzione come declinazione della volontà di potenza di <i>Virgilio Cesarone</i>	300
Derrida lettore di Nietzsche di <i>Andrea Antonelli</i>	312

Nietzsche rivisita Leopardi di <i>Aurelio Rizzacasa</i>	318
Pensare con le note. Osservazioni metodologiche e analisi della musica di Nietzsche di <i>Simone Zacchini</i>	330
Indice dei nomi	341