

Uniwersytet Warszawski
Wydział "Artes Liberales"

Ivan Dimitrijević

IN CAMMINO VERSO LA TOTALITÀ.

ESPERIENZA PERSONALE COME PROBLEMA FILOSOFICO
NEL PENSIERO DI NIETZSCHE, BENN, WARBURG E BIRAL

Praca przygotowana pod kierunkiem
Prof. dr. hab. Krzysztofa Rutkowskiego

Warszawa 2012

INDICE

	<i>pag.</i>
<i>AVVERTENZA</i>	5
INTRODUZIONE	11
I LA STRADA FILOSOFICA DI NIETZSCHE: GENEALOGIA COME CONOSCENZA DI SÉ	22
II LA CRITICA DELLA MORALE: VALUTAZIONE, SVALUTAZIONE, TRASVALUTAZIONE. L'ESEMPIO DELLA VIRTÙ	74
III IL MACHIAVELLISMO NIETZSCHEANO COME PHYSIO-POLITICA. LA METAFORA DELLA PIANTA	124
IV GOTTFRIED BENN COME DISCEPOLO DI NIETZSCHE: IL NICHILISMO E IL REGNO DELLA FORMA	160

V	A BY W ARBURG COME DISCEPOLO DI N IETZSCHE:	184
	LA FOLLIA E LA SOPRAVVIVENZA DEI BUONI EUROPEI.	
	LA METAFORA DEL SERPENTE	
VI	A LESSANDRO B IRAL COME DISCEPOLO DI N IETZSCHE:	206
	LA NASCITA DELLA POLITICA MODERNA DALLO SPIRITO DELLA CRITICA.	
	L'ESEMPIO DEL VOTO	
VII	A RS POLITICA / POLITICA COME ARTE	242
	C ONCLUSIONI	288
	B IBLIOGRAFIA	293
	A. B IBLIOGRAFIA SPECIALE	293
	B. B IBLIOGRAFIA GENERALE	301

AVVERTENZA

Le opere di Friedrich Nietzsche sono citate secondo le abbreviazioni tedesche largamente adoperate negli studi contemporanei:

- GT* Die Geburt der Tragödie / La nascita della tragedia
- GMD* Das griechische Musikdrama / Il dramma musicale greco
- ST* Socrates und die Tragödie / Socrate e la tragedia
- DW* Die dionysische Weltanschauung / La visione dionisiaca del mondo
- BA* Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten / Sull'avvenire delle nostre scuole
- CV* Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern / Cinque prefazioni per cinque libri non scritti
- PHG* Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen / La filosofia nell'epoca tragica dei greci
- DS* David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller / David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore
- HL* Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben / Sull'utilità e danno della storia per la vita
- SE* Schopenhauer als Erzieher / Schopenhauer come educatore
- WB* Richard Wagner in Bayreuth / Richard Wagner a Bayreuth
- WL* Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne / Su verità e menzogna in senso extramurale
- MA* Menschliches, Allzumenschliches / Umano, troppo umano I
- VM* Vermischte Meinungen und Sprüche / Opionine e detti diversi, in Umano troppo umano II

WS	Der Wanderer und sein Schatten / Il viandante e la sua ombra, in <i>Umano, troppo umano II</i>
M	Morgenröthe / Aurora
IM	Idyllen aus Messina / Idilli di Messina
FW	Die fröhliche Wissenschaft / La gaia scienza
FWS	«Scherz, List und Rache » / «Scherzo, astuzia, vendetta»
Za	Also sprach Zarathustra / Così parlò Zarathustra
JGB	Jenseits von Gut und Böse / Al di là del bene e del male
GM	Zur Genealogie der Moral / genealogia della morale
WA	Der Fall Wagner / Il caso Wagner
GD	Götzen-Dämmerung / Crepuscolo degli idoli
NW	Nietzsche contra Wagner / Nietzsche contra Wagner
EH	Ecce homo / Ecce homo
AC	Der Antichrist / L'anticristo
WzM	Der Wille zur Macht / La volontà di potenza

Le opere di Nietzsche sono citate nell'edizione italiana di riferimento, stabilita da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Di conseguenza, Nietzsche *FW*, § 8, si riferisce all'aforisma 8 de *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche, Volume V, tomo II, Edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1975-.* Tutti i volumi delle *Opere di Friedrich Nietzsche* usati nel testo sono riportati nella *Bibliografia*. In casi diversi, come per esempio nel citare *Lettere da Torino*, non contenute in questa forma nelle *Opere di Friedrich Nietzsche*, l'indicazione bibliografica è contenuta nella nota. È debitamente segnalato nelle note ogni riferimento al testo tedesco della *Kritische Studienausgabe (KSA)*.

Le lettere di Nietzsche sono citate nell'edizione *Friedrich Nietzsche Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. Le lettere vengono citate nella seguente forma: F. Nietzsche, *Lettera a Franz Overbeck*, 11 aprile 1879, *KSB* 5, 5, n. 837. Il numero accanto alla sigla *KSB* indica il numero del volume nel quale si trova la lettera in questione; il secondo numero indica il numero di pagina sul quale si trova la citazione riportata; il numero preceduto dalla sigla *n.*, si riferisce il numero della lettera. Dopo queste indicazioni viene riportato anche il riferimento all'edizione italiana nella forma: Nietzsche, *Epistolario III*, p. 361: ciò implica il riferimento alla pagina dell'edizione italiana del terzo volume dell'epistolario di Nietzsche (ulteriori

indicazioni bibliografiche concernenti *Epistolario* di Nietzsche si trovano nella *Bibliografia*). Quando invece il riferimento è riportato solo in tedesco nella forma: *Brief an Elisabeth Nietzsche, 7 maggio 1885, KSB 7, 49, n. 600*, allora si fa riferimento alla lettera numero 600, alla pagina 49 del tomo 7 della *Friedrich Nietzsche Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. In tal caso, salvo indicazioni specifiche, la traduzione è dell'autore.

Altri testi di Nietzsche e i frammenti postumi sono citate secondo la *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Così, per esempio, F. Nietzsche KSA 11, 37 [2] – *Frammenti postumi VII, 3*, implica il riferimento al terzo tomo del settimo volume dell'edizione italiana dei *Frammenti postumi*, contenuta nelle *Opere* di Friedrich Nietzsche. L'indicazione del frammento è data da 37 [2]. KSA 11 indica che il frammento in questione si trova nel tomo 11 della *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Se, invece, mi riferisco al frammento con KSA 11, 37 [3], allora il testo di riferimento è la sola *Kritische Studienausgabe* (le indicazioni bibliografiche della *Kritische Studienausgabe* sono fornite nella *Bibliografia*): in tal caso, salvo indicazioni precise, la traduzione è dell'autore. Sia nel caso in cui la nota presenta il riferimento all'edizione tedesca e a quella italiana, sia nel caso in cui è presente il riferimento alla sola edizione tedesca, si è preferito non riportare il numero di pagina, ma il numero del frammento e il periodo della sua composizione.

Gli aforismi de *La volontà di potenza* sono citati nell'edizione Bompiani, Milano, 2005 (ulteriori indicazioni bibliografiche nella *Bibliografia*). In questo caso è spesso fornito anche il luogo corrispondente del frammento nella KSA (l'edizione italiana corrente de *La volontà di potenza* riporta in fondo al volume la tavola di concordanze fra gli aforismi contenuti nel “libro” di Nietzsche e i frammenti postumi).

Per quanto riguarda i testi di Gottfried Benn, si è fatto ricorso all'edizione Fischer, a cura di Bruno Hillebrand: *Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände* (ulteriori indicazioni sono fornite nella *Bibliografia*). Nel citare le opere autobiografiche, saggistiche e in prosa, si è fatto riferimento al volume e alla pagina dell'edizione tedesche delle *Gesammelte Werke* e, di seguito, alla traduzione italiana. In questo caso mi sono servito delle traduzioni disponibili, come nel seguente esempio: G. Benn, *Der Radardenker* (1949), in *Prosa und Autobiographie*.

Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, pp. 244-245, trad. it., *Il pensatore radar*, in *Romanzo del fenotipo*, Milano, Adelphi, 1998, p. 159. Ulteriori indicazioni bibliografiche relative all'edizione italiana (curatore, traduttore) sono presenti nella *Bibliografia*. Quando, invece, al riferimento al testo tedesco non segue nessun riferimento all'edizione italiana, la traduzione è dell'autore, salvo indicazioni precise. Per esempio: Benn, *Fazit der Perspektiven* (1930), in *Essays und Reden. Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, p. 129.

L'epistolario benniano, non essendo stato consultato in maniera integrale, è citato con il riferimento al testo nel quale la lettera è inclusa. Per esempio: Benn, *Briefe an F. W. Oelze. 1932-1945*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977, 28. VII. 1936, trad. it., *Lettere a Oelze. 1932-1945*, Milano, Adelphi, 2006, pp. 101-102 (ulteriori indicazioni riguardanti i volumi citati in *Bibliografia*). Dopo il riferimento al testo tedesco è riportata la data di composizione della lettera. Quando, invece, dopo il riferimento al testo tedesco, come per esempio Benn, *Briefe an F. W. Oelze. 1945-1949*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, 11. II. 1947, non segue l'indicazione del testo italiano di riferimento, la traduzione è nostra, salvo indicazioni precise.

Per quanto concerne le citazioni delle poesie di Benn, si è preferito integrare la citazione in italiano presente nel corpo del testo, con il testo tedesco tratto da *Gedichte. Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006. Dopo il riferimento alla versione originale della poesia segue il numero di pagina (G. Benn, *Nur zwei Dinge*, in *Gedichte*, cit., p. 427). Il riferimento alla traduzione italiana indica anche il numero del verso citato (trad. it., *Due sole cose*, vv. 7-9, in *Frammenti e distillazioni*, Torino, Einaudi, 2004, p. 81).

Per quanto concerne le opere di altri autori, nelle note sono citate le edizioni alle quali si è effettivamente fatto ricorso. Quando si tratta di un'opera consultata nella lingua diversa dalla lingua in cui è stata originariamente scritta e pubblicata, il riferimento in nota corrisponde all'edizione effettivamente consultata, mentre nelle *Bibliografia* sono riportate le indicazioni bibliografiche riguardanti l'edizione originale, l'edizione consultata e i nomi del curatore e del traduttore. Quindi, Ch. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 40, si riferisce alla pagine 40 dell'edizione

italiana dell'opera di Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Massachusetts)-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Nella *Bibliografia*, dopo il cognome e il nome dell'autore (Taylor, Charles), si riporta in primo luogo l'edizione originale dell'opera, cui segue il riferimento all'edizione italiana a cui si è effettivamente fatto ricorso. Pertanto, la voce riguardante l'opera di Taylor assume il seguente aspetto: Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 2007. Trad. it., di P. Costa e M. Sircana, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

Quando si fa riferimento solo al testo in lingua originale di un'opera tradotta in italiano, nella nota compare l'indicazione della versione originale, mentre la voce bibliografica corrispondente riporta *fra parentesi tonde* anche l'edizione italiana esistente ma non consultata. Così, per esempio, la voce bibliografica riguardante *Le istituzioni divine* di Lattanzio assume il seguente aspetto: Lattanzio, *Divinae Institutiones*, Migne Patrologia Latina, Vol. 6. (Trad. it. a cura di U. Bollea, *Le istituzioni divine*, Sansoni, Firenze 1973).

Infine, mi permetto di riportare un passo di Giorgio Colli relativo alla cultura scientifica della nota a piè pagina – un'opinione, quella di Colli, che condivido pienamente (il passo è tratto da Giorgio Colli, *Apollineo e Dionisiaco*, Milano, Adelphi, 2010, pp. 56-57).

La cultura contemporanea è incatenata dalla nota, dall'apparato critico – non si entra senza questo lasciapassare nel santuario della scienza. Nietzsche giunse alla sua opera [La nascita della tragedia] con lavoro filologico eccezionale, [...] e credette inutile di occupare i nove decimi delle sue pagine di riferimenti pedanteschi; la sua teoria estetica sarebbe certo più stimata se l'avesse fatto. La nota è lo strumento tipico della pigrizia e dell'ipocrisia spirituale moderna – con essa ci si presenta come dei sapienti quando non lo si è, con essa si conquistano a buon mercato delle cattedre universitarie, poiché si trasforma con un po' di abilità in un mezzo docilissimo di falso. Come se un lettore intelligente non fosse in grado di giudicare dalla sua opera della cultura dell'autore, senza che questi a ogni piè sospinto gli venga ripetendo: tieni conto che io ho letto questo libro, e quest'altro, e quest'altro ancora. Senonché, quando si scrive qualcosa, si intende evidentemente di influire in qualche modo sulle idee dei

nostri contemporanei [...]. Allo stesso modo quindi che per scrivere checchessia è giocoforza servirsi di lettere e di segni convenzionali, il filosofo è ormai costretto ad adoperare l'«apparato critico» per farsi capire. È quello che faremo anche noi, perché non ci succeda la stessa sorte che a Nietzsche, pur senza giungere agli eccessi disgustosi di dover ricorrere ad edizioni specialissime e rarissime per dare lustro all'opera, e confessando di mantenere in fondo all'anima un'intenzione ironica, che il lettore accorto saprà ritrovare attraverso le nostre note. Beethoven compose, stretto dalla fame, la Vittoria di Wellington, e pochi uomini seppero vivere con la sua dignità su questa terra – allo stesso modo il filosofo deve al giorno d'oggi vendere una parte della sua anima per campare, e Dio solo sa quanto soffra di questo mercato, per quanto egli lo sappia ridurre al minimo.

INTRODUZIONE

Già troppi studiosi, nella repubblica delle lettere, danno prova di un'astratta freddezza, dovuta in gran parte al fatto che essi non credono all'oggetto della loro ricerca; ora io penso che uno studioso non possa esporre nella sua vera luce quello che non ama con ogni fibra del proprio essere [...]: sono d'accordo con quanto dice Fedro, nel *Simposio*, di Eros: ὄ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἠγείσθαι παντὸς τοῦ βίου.

*Leo Spitzer*¹

Presentazione della dissertazione

Il dibattito culturale tedesco è stato recentemente scosso dalla pubblicazione del libro intitolato *Kulturinfarkt*.² I quattro esperti manager di importanti istituzioni culturali tedesche hanno analizzato il rapporto fra lo Stato e la cultura. Il libro risponde alla domanda se il rapporto di sostegno economico che lo Stato fornisce alla cultura, cioè il rapporto di finanziamento pubblico delle istituzioni e progetti culturali, giovi o piuttosto nuoccia a questi ultimi. La conclusione cui gli autori sono giunti ha riportato

1 L. SPITZER, *L'armonia del mondo*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 6. La frase che Platone fa pronunciare a Fedro si trova nel *Simposio*, 178c ("ciò che deve guidare l'uomo nella vita intera").

2 D. HASELBACH, A. KLEIN, P. KNÜSEL, S. OPITZ, *Kulturinfarkt. Azzerare i fondi pubblici per far rinascere la cultura*, Padova, Marsilio, 2012.

al centro del dibattito pubblico le idee espresse, con ben maggior radicalità, da Friedrich Nietzsche più di un secolo fa: quando la cultura è sottoposta allo Stato, invece di nobilitare gli individui, essa si trova costretta a svolgere un'altra funzione, o meglio è obbligata ad essere socialmente funzionale, economicamente utile. Ciò ne presuppone la massificazione, mentre la grande arte “offre cibi che nessuno vuole”.³ Gli autori di *Kulturinfarkt* hanno sottolineato come il monopolio che lo Stato detiene sulle istituzioni culturali abbassi il livello artistico e intellettuale dei prodotti, poiché lo Stato investe principalmente in ciò già piace al grande pubblico, mentre la grande arte è antitetica al gusto dominante. Di contro, secondo Nietzsche, lo Stato deve esistere ed operare in funzione dell'arte, creando le condizioni favorevoli allo sviluppo del genio artistico: infatti, dopo la morte di Dio proclamata da Nietzsche ne *La gaia scienza*,⁴ l'arte rappresenta la nostra ultima attività metafisica. L'arte, cioè, ha il compito di conferire un senso all'esistenza. Ormai solo l'arte può rafforzare l'amore degli uomini per la vita.⁵

Il genetista Gerald R. Crabtree ha recentemente pubblicato uno studio nel quale dimostra che la crescente sicurezza dell'ambiente sociale retroagisce negativamente sulla vivacità intellettuale. In un mondo più prevedibile e meno rischioso per la vita, la sopravvivenza dell'uomo richiede la partecipazione di un numero minore dei suoi geni.⁶ L'ateniese del secolo di Pericle era geneticamente più adatto dell'uomo moderno a sopravvivere in circostanze ambientali difficili. Anche questo problema è già stato posto da Nietzsche. Secondo Nietzsche “il perfezionamento consiste nella produzione degli individui più potenti”,⁷ mentre la cultura e la politica moderna perseguono l'obiettivo della maggiore utilità per il maggior numero, il che implica la creazione di un ambiente adatto agli individui più deboli.

Il rapporto fra la politica e la cultura e il rapporto fra la sicurezza sociale e la potenza intellettuale dell'uomo, mentre oggi vengono analizzati da due discipline scientifiche incomunicanti fra loro come la genetica e la scienza della cultura, per Nietzsche fanno parte di un unico problema concernente la nobilitazione, assieme

3 F. NIETZSCHE, *MA*, § 157.

4 Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 125.

5 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 17 [3] (§ 2) – *Frammenti postumi* VIII, 3, maggio-giugno 1888.

6 Cfr. G. R. CRABTREE, *Our fragile intellect. Part I*, «Trends in Genetics», 2012.

7 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 660.

culturale e fisiologica, dell'uomo europeo. Il corpo e lo spirito sono un'unica realtà, tant'è che la cultura deve servire al rafforzamento degli istinti vitali e all'accrescimento dell'amore per l'esistenza, mentre la salute degli istinti consente la creazione di opere artistiche di valore. Per tale ragione il presente lavoro intende proporre un approccio interdisciplinare, anzi oltre-disciplinare, al pensiero di Nietzsche. Quindi, si terrà conto del fatto che le varie discipline scientifiche contemporanee – che la riflessione nietzscheana implica, abbraccia o sfiora, e che di rimando ne possono illuminare i propositi filosofi – non sono da lui state recepite come separate, né pensate separatamente. Esse si riversano una nell'altra. In questo senso ogni settore scientifico, per essere utile alla vita intesa come elevazione della totalità del vivente, deve traboccare *oltre* se stesso. Infatti, la costituzione fisiologica dell'organismo umano ne influenza la morale e la gnoseologia, le quali sono a loro volta interdipendenti dalla politica e dall'arte. Ogni barriera artificiale posta fra le discipline, così come ogni limite posto alla crescita degli elementi che compongono l'uomo, sono pericolosi non solo per la singola disciplina o per il singolo elemento, ma per la vita intera. La vita umana o si eleva e nobilita, e con ciò si elevano le singole parti intese come strumenti dell'elevazione complessiva, oppure sprofonda nella decadenza. Il pensiero di Nietzsche è radicalmente oltre-disciplinare in quanto mira alla totalità di senso, saggezza e gioia, una totalità che coinvolge il corpo e lo spirito. Il filosofo ha quindi il compito di comprendere la totalità dell'ordine eterno e mutevole delle cose, e per farlo ha bisogno di vivere il maggior numero possibile di esperienze umane. La conoscenza non è data dall'uso metodologicamente corretto di una componente (la ragione) dell'uomo che studia un settore dell'essere, bensì dal vivere pienamente una questione in modo da affrontarla con tutto se stesso.

Oltre al pensiero di Nietzsche, il quale è stato affrontato sia *orizzontalmente* (le dottrine di Nietzsche sono state studiate tenendo conto dei cambiamenti che hanno subito nel corso dello sviluppo della sua riflessione) sia *genealogicamente* (in relazione alla filosofia moderna, cristiana e antica), ho ritenuto opportuno arricchire l'indagine con ulteriori spunti tratti dalla cultura del Novecento, in modo da chiarificare retrospettivamente alcuni momenti salienti del filosofare nietzscheano e, inoltre, ampliare l'interdisciplinarietà della ricerca.

Questo arricchimento interdisciplinare ha coinvolto l'analisi del pensiero del poeta e saggista tedesco Gottfried Benn, dello storico dell'arte e della cultura Aby Warburg e del pensatore politico italiano Alessandro Biral. La concezione benniana dell'arte, l'idea warburghiana di una psicologia della cultura, e la riflessione genealogica sulla politica operata da Biral, sono state profondamente influenzate dalla filosofia di Nietzsche. Di conseguenza, lo studio del pensiero di Benn, Warburg e Biral non solo consente di illuminare le intenzioni filosofiche di Nietzsche, ma agevola altresì l'esplorazione di soluzioni alternative ai problemi sollevati dal filosofo tedesco.

Tema e titolo della dissertazione

Il titolo della ricerca è *In cammino verso la totalità. Esperienza personale come problema filosofico nel pensiero di Nietzsche, Benn, Warburg e Biral*. La tesi di fondo della ricerca sostiene che, come espresso dal titolo, il pensiero dei quattro autori sia diretto alla totalità. Tale totalità è declinata da ognuno di essi secondo modalità proprie: per Nietzsche la totalità implica la nobilitazione e il perfezionamento dell'uomo inteso come corpo e spirito, e ciò a sua volta abbisogna della totale trasvalutazione della cultura, dei valori morali, politici e religiosi moderni – l'uomo, in una parola, deve diventare più potente;⁸ per Benn la totalità implica la creazione della forma poetica perfetta e in sé compiuta; per Warburg la totalità allude alla mappatura dell'intera memoria collettiva dell'umanità che consente ai “buoni europei” di diagnosticare e in seguito curare le loro tensioni interiori; per Biral, infine, la ricerca della totalità è sinonimo di ricerca della felicità, ovvero della perfetta saggezza, in quanto, come già per Platone, il saggio è l'uomo compiutamente felice perché di nulla mancante.

Il sottotitolo rimanda, invece, al problema di *come* tale totalità, variamente declinata, possa essere ricercata ed eventualmente ottenuta. Per la scienza

8 L'antropologo Arnold Gehlen ha sintetizzato così il nucleo del pensiero di Nietzsche: “l'uomo è compito a se stesso”. A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, p. 388.

moderna e la filosofia moderna la ricerca della verità si fonda sulla messa fra parentesi delle esperienze personali: la verità è, da Cartesio in poi, sempre verità oggettiva, universale, e pertanto tutto ciò che rimanda alla sfera personale (passioni, affetti, esperienze di vita) si pone un ostacolo al ritrovamento della verità universale. Detto altrimenti, la verità viene ritrovata dalla ragione pura, incontaminata da ciò che è prettamente individuale, in quanto ogni individuo è diverso dagli altri e la sua verità è sempre parziale, ovvero è opinione. La verità moderna è impersonale. Secondo i quattro pensatori qui analizzati, la verità universale invece non esiste, altro non essendo che proiezioni di verità particolari. Anzi, una verità impersonale è per Nietzsche non solo inesistente, ma perfino dannosa, in quanto, ponendosi come assoluta, impedisce la ricerca delle verità che nobilitano uno specifico tipo umano. La sola verità cui l'uomo può avere accesso è personale, quindi prospettica. Non tutti gli uomini, per vivere meglio, hanno bisogno delle medesime verità, poiché, appunto, gli uomini non sono identici fra loro. Inoltre, l'uomo non si può mai separare da ciò che gli è proprio, da ciò che lo costituisce in quanto vivente, ovvero dalle sue esperienze personali. Quindi, la verità che un filosofo esprime fa parte delle sue esperienze personali e su di esse si fonda: la verità non è un fine, ma mezzo, condizione, strumento che serve a quel pensatore per nobilitare il proprio sé e vivere in modo più pieno. Quindi, da un lato la verità filosofica è radicata nella totalità delle esperienze personali e va ad esse collegata; dall'altra lato, la totalità di senso, gioia e verità non è ottenibile attraverso il metodo moderno della messa fra parentesi, della rimozione dell'elemento personale. La verità è "interessata", ha i suoi motivi sotterranei, e il loro svelamento ci consente di comprendere il senso di una verità, ossia le ragioni psico-storiche per le quali un tipo umano ha dovuto e voluto vedere il mondo in modo che si confaceva alla struttura della sua anima e alla forza dei suoi affetti. Georges Bataille ha scritto che: "il bene [...] è il bene degli esseri: ma se si vuole raggiungerlo, bisogna porre in questione – nella notte, per mezzo del male – gli stessi esseri per i quali lo vogliamo".⁹

9 G. BATAILLE, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Milano, Rizzoli, 1970, p. 51.

Struttura della dissertazione

La dissertazione è articolata in sette capitoli, cui seguono le *Conclusioni* e la *Bibliografia*.

Il primo capitolo, intitolato *La strada filosofica di Nietzsche: genealogia come conoscenza di sé*, è di carattere metodologico. In questo capitolo cercherò di illustrare il metodo genealogico nietzscheano in relazione alla “strada propria” che il pensatore ha percorso per giungere al proprio metodo di indagine. La genealogia come metodo non va intesa come metodo scientifico universalmente applicabile e disponibile ad essere usato da ogni ricercatore. Infatti, il metodo genealogico di analisi delle personalità del passato e della formazione dei valori morali e metafisici, è stato elaborato da Nietzsche a partire dalle sue esperienze personali nella sfera pratica e contemplativa. Pertanto, la conoscenza non è per Nietzsche contemplazione disinteressata (la cui origine egli ritrova nella dialettica socratica), ma partecipazione al problema che ostacola la crescita personale e la nobilitazione culturale. Inoltre, dato che le esperienze individuali non sono classificabili secondo discipline scientifiche, un approccio interdisciplinare, anzi oltre-disciplinare, ha maggiore possibilità di cogliere il pensiero di Nietzsche perché corrisponde al dettame nietzscheano secondo cui il genealogista deve possedere un'anima grande, che gli consente di rivivere le esperienze interiori di molti uomini.¹⁰ Pertanto, in questo capitolo saranno brevemente introdotti gli approcci metodologici di Benn, Warburg e Biral. Infine, si inizierà a tracciare la silhouette della questione di fondo, qui osservata dal lato gnoseologico e metodologico: il problema del nesso fra le esperienze personali e la ricerca della totalità sarà discusso in quanto rapporto fra la verità scientifica e la vita dell'individuo che ricerca la verità.

Il secondo capitolo, intitolato *La critica della morale: valutazione, svalutazione, trasvalutazione. L'esempio della virtù*, espone la critica nietzscheana della morale. Tale critica verrà presentata attraverso l'analisi del concetto di virtù. La storia del concetto di virtù sarà esposta grazie alle analisi che di tale concetto ha elaborato Biral. Spiegherò perché e in che senso Nietzsche vede nella morale la contro-natura,

¹⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 382.

ossia un ostacolo artificiale alla crescita tanto fisiologica quanto spirituale e culturale dell'uomo. La morale è, secondo Nietzsche, pericolosa, "immorale", perché promuove la decadenza dell'uomo inteso come totalità psicosomatica. Per questa ragione Nietzsche ha criticato la virtù socratica e ha visto in Socrate il primo moralizzatore della virtù. La moralizzazione socratica della virtù ha fatto sì che essa cessasse di essere espressione di nobiltà e forza individuale, diventando sinonimo di bene morale: il virtuoso non è il potente, ma il buono. Nietzsche ha mostrato che la virtù così intesa fosse espressione della struttura fisiologicamente malata di Socrate. Alla virtù morale, Nietzsche ha contrapposto la virtù libera dalla morale, e pertanto pre-socratica, oltre-cristiana e oltre-moderna. L'esempio a cui Nietzsche si è richiamato è stato il concetto rinascimentale di virtù, intesa come espressione della potenza personale disinteressata ai valori morali e protesa al sempre maggiore potenziamento dell'individuo.

Il terzo capitolo, dal titolo *Il machiavellismo nietzscheano come physio-politica. La metafora della pianta*, espone il fisiologismo e il biologismo di Nietzsche in relazione al suo pensiero politico. Per illustrare il nesso fra le realtà fisiche e l'attività di governo politico ci faremo guidare dalla metafora della pianta, a cui Nietzsche ha spesso fatto ricorso per chiarire icasticamente i propri proponimenti politici. Ripercorrendo la metafora della "pianta-uomo", con cui Nietzsche esprime la totale appartenenza dell'uomo alla sfera biologica, zoologica e fisica, ci chiederemo in quali condizioni culturali, sociali e politiche la pianta-uomo prospera e cresce in altezza. Dato che l'azione politica è dettata da istinti e affetti dell'uomo politico che domina una società decidendone la direzione spirituale attraverso la legislazione dei valori, ogni organismo umano cerca, attraverso la politica, di creare le condizioni più favorevoli al proprio sviluppo, e quindi ogni azione politica è *physio-politica* e trova il proprio senso riposto nella costituzione fisiologica del legislatore – nello stato di salute dei suoi istinti. La politica della virtù e della socialità, quindi la *physio-politica* cristiana e moderna, è guidata dagli istinti indeboliti del prete e dell'illuminista, i quali non potevano accettare la tragicità della vita, e perciò hanno promosso l'ideale gregario della pace. Infatti, in una società pacificata gli organismi deboli prosperano. La pacificazione sociale, secondo Nietzsche, conduce al nichilismo inteso come stanchezza dalla vita e come nullità di senso. Il machiavellismo nietzscheano vuole

trasvalutare questa *physio-politica* per usare la morale moderna e cristiana in modo immorale, ossia per accrescere la gioia di vivere sulla terra. La trasvalutazione sarà a sua volta guidata dagli istinti sani, che affermano l'esistenza senza calunniarla.

Nel successivo quarto capitolo, dedicato al pensiero poetico di Gottfried Benn e intitolato *Gottfried Benn come discepolo di Nietzsche: il nichilismo e il regno della forma*, sarà esposta la ricezione e la critica del pensiero di Nietzsche presente nell'opera benniana. Benn è d'accordo con Nietzsche circa la diagnosi della malattia che pervade l'Europa e che si chiama nichilismo o decadenza. Tuttavia, secondo Benn tale destino è ineluttabile in quanto lo spirito, a cui in ultima analisi Nietzsche fa affidamento per uscire dal nichilismo, è "bio-negativo". Lo spirito non solo non può trasvalutare i valori, non solo non può agire sulla storia o creare il sovra-uomo, ma esso perfino nasce solo quando si manifesta la degenerazione fisica e biologica della specie e quando un ambiente culturale perde potenza. Lo spirito si contrappone alla vita intesa come potenza e prospera quando essa decade e si affievolisce. Per questa ragione l'unica cosa che l'uomo di spirito può fare è astenersi da ogni proposito pedagogista e cercare di esprimere le tensioni interiori nella forma poetica perfetta. Le riflessioni benniane saranno esposte anche attraverso l'analisi delle esperienze personali del medico e poeta Benn, senza le quali la rassegnazione politico-pratica vissuta e teorizzata da Benn sfugge alla piena comprensione.

Il quinto capitolo è dedicato all'opera e al pensiero di Aby Warburg e porta il titolo *Aby Warburg come discepolo di Nietzsche: la follia e la sopravvivenza dei buoni europei. La metafora del serpente*. In questo capitolo saranno presentati i temi di fondo della ricerca psico-storica warburghiana. Warburg, in quanto storico della cultura e filologo delle metamorfosi delle divinità ancestrali, ha scoperto la sopravvivenza della polarità tensionale in ogni recupero intenzionale dei simboli del passato. Così i pittori rinascimentali, volendo riattivare il sereno ethos apollineo attraverso l'imitazione dei modelli greco-romani, hanno riportato a vita nuova anche il violento pathos dionisiaco, che vi era indissolubilmente collegato, come già Nietzsche de *La nascita della tragedia* aveva constatato. L'uomo, però, non può fare a meno dei simboli per orientarsi nel cosmo. Tuttavia, la potenza polare presente in ogni simbolo può condurre alla follia, esperienza sperimentata da Warburg. Pertanto, la Biblioteca istituita dallo studioso è stata intesa come il luogo nel quale è possibile

distanziarsi dai simboli che abitano la nostra memoria, per poterli studiare senza venire distrutti dalla loro energia. Inoltre, in questo capitolo metteremo a confronto l'analisi warburghiana del simbolo di serpente con l'uso che del medesimo simbolo ha fatto Nietzsche in un canto di *Così parlò Zarathustra*.

Il sesto e penultimo capitolo è intitolato *Alessandro Biral come discepolo di Nietzsche: la nascita della politica moderna dallo spirito della critica. L'esempio del voto*. In questo capitolo verranno presentati la figura e il pensiero del filosofo e storico del pensiero politico Alessandro Biral. Biral ha visto nel pensiero di Hobbes il momento iniziale della filosofia politica moderna e attraverso il concetto, la pratica e il simbolo di voto esporremo perché, secondo Biral, la nuova scienza politica è radicalmente antitetica alla politica degli antichi. La politica moderna nasce dalla critica del pensiero politico antico e dalla conseguente nuova visione dell'uomo, il quale non viene più pensato come vivente naturalmente politico, ma come corpo dotato di movimento che costituisce le associazioni politiche per pura utilità. Mostriamo che, secondo Biral, la politica moderna non può rendere gli uomini felici, mentre la felicità è l'orizzonte nel quale la vita è iscritta, in quanto nessuno può non voler essere felice. Per uscire dalla contraddizione nel quale la modernità pone uomo, Biral si è rivolto a Platone e attraverso il dialogo con Platone ha cercato di mettere ordine nella sua anima e pervenire alla felicità. In questo confronto ha scoperto che l'autentica politica non s'identifica con l'esercizio del potere, ma con l'attività di governo dell'uomo giusto.

Nell'ultimo, settimo capitolo, dal titolo *Ars politica / politica come arte*, verrà analizzato il rapporto fra la politica machiavellica, proposta da Nietzsche come strumento della trasvalutazione dei valori morali (necessaria per uscire dal nichilismo e consentire all'umana volontà di potenza di crescere e così accrescere la gioia di esistere), e l'arte intesa come l'attività di legiferazione dei valori falsi. Il legislatore dei valori legifera valori falsi, e in quanto tali in sintonia con la vita, che ciononostante debbano venire creduti dalla maggioranza degli uomini affinché possa venire eretta una struttura gerarchica dell'ordinamento politico che miri alla creazione del sovra-uomo. Il sovra-uomo è, pertanto, una meta falsa, ma in quanto meta cui gli uomini tendono, svolge il ruolo di stimolatore dell'esistenza. Nel capitolo verranno ripresi anche altri temi già toccati in precedenza e verranno rianalizzati i concetti chiave del

pensiero di Nietzsche: volontà di potenza, eterno ritorno dell'eguale, nichilismo, arte. Infine, il pensiero di Nietzsche verrà indagato in relazione alla proposta redentiva cristiana, alla quale Nietzsche ha contrapposto la sua redenzione dalla redenzione cristiana. Nietzsche, invece di promettere la beatitudine nell'altro regno, vuole consentire all'uomo di vivere più pienamente, cioè con maggior gioia e sofferenza, su questa terra.¹¹ Per questa ragione la redenzione immanente auspicata da Nietzsche è tragica (non elimina la sofferenza), indefinitiva e non escatologica (l'uomo si redime continuando ad esserci sulla terra).

Nelle *Conclusioni* sarà esposto un breve riepilogo degli argomenti affrontati e saranno proposte alcune direzioni di ricerca sulla quali avrei il piacere di lavorare nel futuro.

La *Bibliografia* a fine volume è divisa in due sezioni. Nella sezione *A. Bibliografia speciale* sono riportati i riferimenti bibliografici alle opere di Friedrich Nietzsche, Gottfried Benn, Aby Warburg e Alessandro Biral. In questa sezione non ho seguito né il criterio cronologico né il criterio alfabetico, ma il criterio dell'ordine nel quale gli autori compaiono nella ricerca. Nella sezione *B. Bibliografia generale* sono riportati i riferimenti a tutti gli altri testi di cui mi sono servito durante la ricerca e la scrittura.

Il metodo di ricerca

Il principio metodologico al quale la ricerca si è tenuta consiste nell'aderenza applicativa al metodo che ogni pensatore ha utilizzato nelle proprie ricerche. Dunque, quando ho analizzato il pensiero di Nietzsche, Warburg, Benn e Biral, l'intento è stato di dialogare genealogicamente con i testi degli autori. Ho cercato di rispondere alle domande che Nietzsche ha posto nei suoi aforismi e frammenti attraverso lo studio genealogico dei concetti che egli ha utilizzato per conquistare e spiegare le sue verità. Per questa via ho ricondotto le dottrine di Nietzsche alla sua volontà di

¹¹ Il pensatore cattolico Nicolás Gómez Dávila, ha scritto che "Nietzsche è un Saulo rapito dalla follia sulla via di Damasco". N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, Bogotá, Villegas Editores, 2005, p. 161.

potenza, applicando al suo pensiero il metodo genealogico che egli ha usato nell'indagare le verità di altri filosofi e legislatori dei valori. A partire da qui è stato possibile spiegare la filosofia di Nietzsche "dall'interno", senza affrontarla oggettivamente (nel senso di un oggetto di studio slegato dall'elemento personale del filosofo, dalle sue esperienze e dalle esperienze dello stesso ricercatore).

Anche il dialogo con gli altri pensatori studiati è stato condotto attraverso il metodo di aderenza applicativa al metodo da essi elaborato e utilizzato. Così il confronto con Aby Warburg ha implicato l'uso della filologia della metamorfosi dei simboli e attraverso questo metodo è stato analizzato il simbolo del serpente e il ruolo che esso assume nel pensiero di Warburg e Nietzsche.

Nel dialogare con Alessandro Biral ho usato il metodo della storia dei concetti (*Begriffsgeschichte*), che Biral ha appreso dallo storico Otto Brunner. Secondo Biral i nostri concetti, con i quali ci orientiamo nel mondo pratico e nella sfera del pensiero, sono storicamente divenuti e, pertanto, la loro piena comprensione necessita dell'indagine storica delle stratificazioni semantiche di cui ogni concetto è composto. Questo metodo è particolarmente adatto alla comprensione del significato di quei concetti antichi il cui senso la modernità ha trasvalutato, quali per esempio virtù, politica, voto.

Riassumendo, si può dire che il metodo generale della ricerca è il *dialogo genealogico*. Esso consiste nell'interrogazione dei testi, dei concetti che vi compaiono e dell'elemento personale che contengono, attraverso la ricerca genealogica dei motivi psico-storici che stanno alla base dei concetti adoperati dagli autori presi in esame.

I

LA STRADA FILOSOFICA DI NIETZSCHE: GENEALOGIA COME CONOSCENZA DI SÉ

Gorgia di Leontini, richiesto quale fosse stata la causa del prolungamento della sua vita oltre i cento anni rispose:

«Il non aver compito nulla per far piacere a un altro».

*Ateneo*¹

1

La confutabilità e la correggibilità delle teorie sono il cuore della moderna scienza e filosofia. Il perpetuo perfezionamento teoretico rende possibile il progresso scientifico e filosofico.² Le nostre conoscenze si affinano e si estendono, cosicché ciò che gli uomini dei tempi passati hanno creduto vero, ci appare sempre più irrazionale e mitico (ossia: falso).³ Sebbene non siamo ancora in possesso di verità assolute,⁴

1 L'epigrafe è tratta da M. UNTERSTEINER (a cura di), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani, 2009, pp. 214-216.

2 Questo tema è al centro della filosofia della scienza popperiana. Cfr. K. R. POPPER, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, il Mulino, 2009.

3 In questo consiste, secondo Nietzsche, il pregiudizio ottimistico dei dotti. Cfr. F. NIETZSCHE, *M*, § 2.

4 "Non esistono fatti eterni, come non esistono verità assolute. Perciò, d'ora in poi, è necessario il

siamo perlomeno in grado di dimostrare la falsità delle verità un tempo ritenute tali.

Nietzsche – e assieme a lui Warburg, Benn e Biral – ha percorso un'altra strada della conoscenza, ha pensato altrimenti.⁵ Se consideriamo la filosofia come l'amore della saggezza e degli uomini saggi, essa non conosce progressi: la saggezza è inconfutabile e incorreggibile, perché già perfetta. Nessuna saggezza può essere più progredita delle altre. La saggezza e l'amore della saggezza sono sempre individuali, e pertanto intrasferibili alle generazioni successive e non cumulabili. Quando le teorie filosofiche sono frutto di una vita saggia, non essendo tale vita né confutabile né correggibile, anche le teorie sfuggono alla confutazione e al raffinamento. Solo un pensiero astratto può essere corretto; per correggere un pensiero nato dal vivere, è necessario correggere un'intera vita. Nel caso di Nietzsche, però, ciò è ormai impossibile. Del resto, una vita non è mai sbagliata, benché possa essere incompiuta o infelice: ciascuno vive se stesso, ma non tutti vivono se stessi fino in fondo. Come amava ripetere Alessandro Biral, *ognuno è quel che è*.

Dialogando con altri filosofi e sapienti, Nietzsche ha cercato di spiegare i loro sistemi filosofici a partire dall'inconfutabile “elemento personale”: “quel modo di vivere e di considerare le cose umane”⁶ che ogni filosofo incarna a modo proprio. L'elemento personale presuppone un modo di sentire unico, dal quale poi sorge e sul quale si fonda uno specifico modo di pensare. Infatti, “i pensieri sono le ombre delle nostre sensazioni [*Empfindungen*], – sempre più oscuri, più vuoti, più semplici di queste”.⁷ Nietzsche ha esplorato le verità degli altri pensatori con l'intento di svelare il mondo che quei tipi umani, in determinate condizioni dello spirito, hanno contemplato: “ad ogni anima appartiene un mondo diverso”.⁸

Il filosofo è colui che va solitario per “la strada propria”.⁹ Tale strada è inconfutabile perché non è astratta, e gli è peraltro necessaria. Lungo il percorso, il filosofo raccoglie dei pensieri che diventano teoria astratta solo se vengono sradicati dalla strada percorsa, dal suo elemento personale. Così, per esempio, *volontà di potenza*

filosofare storico, e, con esso, la virtù della modestia”. F. NIETZSCHE, *MA*, § 2.

5 Cfr. D. RADOVIĆ, *Beograde, dobro jutro 1*, Beograd, Booking, 2010.

6 F. NIETZSCHE, *PHG*, «Prefazione», in *KSA* 1, p. 801 – *Opere* III, 2.

7 F. NIETZSCHE, *FW*, § 179.

8 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Il convalescente*», § 2.

9 Cfr. F. NIETZSCHE, *PHG*, § 8.

appare come una teoria di Nietzsche quando la studiamo senza considerare la vita filosofica – solitaria, errabonda e malata – del pensatore, separando la teoria della volontà di potenza dalle esperienze di Nietzsche nella *vita activa* e nella *vita contemplativa*. Nietzsche è pervenuto alla “dottrina” della volontà di potenza dispiegando la sua potenza nella lotta contro quel corpo che, malato, inclinava alla decadenza e combattendo contro il suo nichilismo interiore. La volontà di potenza è, pertanto, un'esperienza personale trasposta in concetti teoretici. Infatti, la volontà di potenza rispecchia in primo luogo l'elemento personale di Nietzsche: egli stesso ha voluto diventare sempre più potente per poter vincere i sistemi dogmatici (religiosi e scientifici) che reputava avversi alla nobilitazione della specie, al suo gusto e alla salute dei suoi istinti.

Le interpretazioni scientifiche e metafisiche sorgono dall'indifferenza verso l'elemento personale, verso ciò che è *solo nostro* – in questa indifferenza alla personalità del pensatore consiste la loro oggettività.¹⁰ Le interpretazioni oggettive del mondo sono sorte per la prima volta per “colpa” dello spirito socratico.¹¹ Ponendo la verità nel mondo metafisico, Socrate ha svalutato la vita terrena ed ha innescato il nichilismo, che coincide con la concezione secondo cui la vita terrena non ha valore, essendo una falsa e imperfetta immagine della vera vita ultraterrena.

Socrate, il primo uomo compiutamente teoretico,¹² non fu capace di comprendere il nucleo tragico dell'esistenza perché era troppo debole per accogliere con gioia il perenne, pre-morale crescere e annientare secondo il cui ritmo la vita si svolge.¹³

10 Sulla scienza nel pensiero di Nietzsche, si veda B. BABICH, *Nietzsche e la scienza*, Milano, RaffaelloCortina Editore, 1996.

11 F. NIETZSCHE, *GT*, § 18 : “L'intero mondo moderno [...] riconosce come suo ideale l'uomo teoretico, munito di enormi forze conoscitive e dedito al servizio della scienza, di cui Socrate è il prototipo e capostipite”.

12 Espressione ricorre in F. NIETZSCHE, *GT*, § 15. Socrate vi è presentato come prototipo di “una forma di esistenza mai esistita precedentemente, il tipo dell'*uomo teoretico*”. Anche il tipo teoretico “trova un'infinita soddisfazione in ciò che esiste”. Tuttavia, a differenza dell'artista e del sapiente dell'età tragica, egli è fin da principio puro spettatore: non partecipa alla vita, per osservarla invece con distacco scientifico. Si veda anche *GT*, §§ 11-12.

13 “Un divenire e un trapassare, un edificare e un distruggere, senza alcuna imputazione morale, con eternamente eguale innocenza, sono presenti, in questo mondo, unicamente nel gioco dell'artista e del fanciullo”. Nietzsche, *PHG*, § 7. In questo passo Nietzsche si riferisce a Eraclito, ma questa

Decise di contemplare la vita dal di fuori, per mezzo della pura ragione scissa dai sensi e dalla fantasia, come se la vita fosse un oggetto distaccato dal vivente e come se la ragione non partecipasse al divenire e perire di ogni vivente.¹⁴ Inoltre, Socrate dimostrò, grazie alla dialettica, che solo la contemplazione oggettiva conduce alla verità.

L'uomo teoretico pone il valore della vita nelle virtù che rendono prospera la scienza.¹⁵ A partire da Socrate, la verità, e non la vita, è il valore più alto, a cui tutto il resto va subordinato e sacrificato. I continui sacrifici che l'acquisizione della verità richiede sono del tutto giustificati e razionali. Infatti, la scienza è essenzialmente ottimistica e crede che sia possibile razionalizzare la vita, eliminandone le ingiustizie e le dissonanze dovute al tragico perire di cose belle e persone giuste. Dato che la vita non combacia con i valori scientifici e morali (non è vera, non è giusta, non è eterna), l'uomo teoretico ricerca un sapere esterno, meta-fisico, di cui in seguito servirsi per migliorare la vita intesa come *phýsis*. Egli la vuole adeguare alla verità della ragione e all'immagine ideale dell'esistenza metafisica. La vita, però, non può essere migliorata senza venire preventivamente svalutata e dichiarata insensata e falsa. Chi ama la verità più della vita, già pensa che la vita non sia bella in se stessa. E infatti l'uomo teoretico, convinto di aver colto la verità secondo cui le vite degli uomini si debbano regolare, svaluta tutto quel che si oppone alla neonata verità oggettiva: egli respinge gli istinti, i sensi e la fantasia. Perciò scaccia gli artisti. Invece, secondo Nietzsche, una verità separata dall'elemento personale dell'uomo di conoscenza, dalla tragicità dell'esistenza, non ha alcun significato:

Solo se iscritta nella vita, la "verità obiettiva" acquisisce un qualche significato. Solo allora diventa verità, per la quale si può gioire o per la quale si può morire. Strappata da tale contesto, la verità diventa indifferente, niente ne risulta – e l'uomo, al quale è riuscita questa operazione, perde la propria umanità.¹⁶

anche è la sua *Weltconception*. Scrive Ezra Pound: "la salute uccide un'infinità di bacilli".

14 Così si comporta Socrate, "il primo sobrio fra tanti ebbri" (F. NIETZSCHE, *GT*, § 12), il quale condanna la saggezza tragica istintiva proprio perché è "solo per istinto".

15 F. NIETZSCHE, *GT*, § 14.

16 K. MICHALSKI, *Plomień wieczności, Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków, 2007, p. 50.

Nietzsche non concorda con la dittatura dell'uomo teoretico. Quando vengono aggrediti gli istinti, i sensi e la fantasia, ovvero il corpo, viene svalutata la sorgente del vivere. Ogni teoria scientifica è essenzialmente ascetica, ostile alla naturalezza. La scienza possiede un carattere morale in quanto giudica "cattivo" tutto ciò che si oppone ai valori culturali di cui necessita per esistere: gli istinti di aggressione, di crudeltà, di dominio. Nel porre il vero e il falso, l'uomo teoretico pone anche il bene e il male. Con la nascita della teoria, nasce anche la morale: la ragione si contrappone al corpo, la verità alla menzogna, la virtù al vizio.

La vita è unità indissociabile di corpo e ragione, e il fenomeno più degno d'attenzione è semmai il corpo.¹⁷ Dato che la ragione preleva il suo nutrimento primario proprio da istinti e sensi, il razionalismo teoretico e morale trascina nella decadenza la ragione stessa. Infine nulla conserva la salute: non la ragione, non il corpo, non la vita, e perfino i valori perdono la loro salute, cioè perdono valore. Si perviene al nichilismo, all'insensatezza dell'esistenza, della lotta, della volontà di perfezionamento totale (del corpo e dell'anima).¹⁸ L'uomo teoretico, che dissociando la ragione dagli istinti svaluta gli istinti naturali e colloca il mondo vero oltre la terra, rappresenta il principio del rimpicciolimento e della decadenza della "pianta-uomo".¹⁹

Nietzsche crede possibile sconfiggere il nichilismo *affermandolo*, e innescando così il processo terapeutico. La ragione non può che dire 'no' alla vita, perché la vita non è razionale. Nel *dire di sì* al nichilismo gli istinti si rivitalizzano in quanto si rivelano di nuovo capaci di esprimere un 'sì'. Questo 'sì' non è un giudizio morale sul valore della vita: il 'sì' non afferma la vita perché è buona, giusta, vera e razionale. Il 'sì' si pone al di là della morale, ed anche i nuovi 'no' non condannano l'esistenza in quanto peccaminosa, colpevole, immorale, irrazionale. Il 'sì' e il 'no' sono puri atti di forza, espressioni della volontà di vita. Chi dice di 'sì', vuole ad ama la vita

17 Cfr. F. NIETZSCHE, KSA 11, 36 [35] – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885.

18 Sul nichilismo nietzscheano, come del resto su ogni altro argomento che lo concerne, la bibliografia è sterminata (si veda il catalogo della *Weimarer Nietzsche-Bibliographie*: <http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio>). Si vedano H. M. WOLFF, *F. Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Bern, 1956 e S. GIAMETTA, *Oltre il nichilismo: Nietzsche, Hölderlin, Goethe*, Napoli, 1988. Una presentazione sintetica in S. CRITCHLEY, *Very Little...Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, London-New York, Routledge, 1997, pp. 6-14.

19 Sul concetto di "pianta-uomo", si veda il terzo capitolo di questo lavoro.

incondizionatamente, senza giudicarla. Assomigliano al modo in cui la natura afferma e nega una vita. “Anima mia, io ti conferii il diritto di dire no come la tempesta, e di dire sì come il cielo sereno dice di sì”.²⁰ *Il 'sì' al nulla* significa che il mondo rimane insensato e falso, ma che noi lo vogliamo e vogliamo viverci ancora.

È in vista dell'affermazione della vita – orribile, insensata, gioiosa, menzognera, tragica – che Nietzsche studia i suoi vicini: i filosofi presocratici, quel Platone rovinato dal socratismo, Schopenhauer, Montaigne e Pascal, “la vittima più istruttiva del cristianesimo”.²¹ Secondo Nietzsche, “noi dobbiamo apprendere dai nostri vicini in vista della vita, non della conoscenza erudita”.²² Non in vista della verità teoretica, ma in vista di una verità non separata dai 'sì' e dai 'no', dalla vita e dalla morte.

Nietzsche dialoga con i grandi maestri per comprendere la fonte riposta da cui il loro pensiero scaturì. Solo in un secondo momento avanza delle critiche al fine di chiarirsi la sua strada propria. Dopo tutto, ciascun filosofo deve camminare sulla strada propria e sulle proprie gambe: due uomini non percorrono la medesima strada (tutt'al più ne condividono dei lunghi tratti), e spesso fra i più simili l'abisso di incomprensione è il più grande.²³ Non ha senso criticare i maestri coi quali stiamo dialogando – in quanto morti, essi sono sottratti ad ogni critica fruttuosa. La critica del pensiero altrui giova quando mira a ricondurci, attraverso l'uomo con cui dialoghiamo, sulla nostra strada propria. Nel dialogo con i maestri, il pensatore non cerca la gloria scientifica che tocca a colui che elabora una teoria scientifica più vera ed universale: egli vi cerca se stesso. Infatti, ogni uomo ha da trovare la sua salute e la sua opinione:

Io credo che, su ogni cosa sulla quale sia possibile avere opinioni, ciascuno debba possedere un'opinione propria, in quanto egli stesso è qualcosa di particolare e di irripetibile, che assume, rispetto a tutte le altre cose, una posizione nuova e mai esistita prima. [...] Con la libertà delle opinioni è come con la salute: entrambe sono individuali,

20 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Del grande anelito*».

21 F. NIETZSCHE, *EH*, «*Perché sono così accorto*», § 3. Si veda anche F. NIETZSCHE, *VM*, § 408. Su Pascal si veda anche F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 11 [55] – *Frammenti postumi* VIII, 2, novembre 1887-marzo 1888.

22 F. NIETZSCHE, *PHG*, § 1.

23 Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Il Convalescente*», § 2.

né si può enunciare, su nessuna delle due, un concetto di validità generale. Quello di cui un individuo necessita per la salute, per un altro può essere motivo di malattia [...].²⁴

Il pensiero di Nietzsche non apostrofa tutti gli uomini: “Parecchie conoscenze esistono soltanto per alcuni, ed altre richiedono lo stato d'animo più favorevole e preparato”.²⁵ Non si tratta di lottare contro la ragione teoretica, la scienza e la metafisica, ma piuttosto contro l'assolutismo razionalistico (e l'assolutismo fideistico) il cui esito è il rimpicciolimento di tutti gli uomini e, pertanto, una loro omologazione. Nietzsche ha voluto evitare la formazione posteriore di ogni “nietzscheanesimo”, di chiese e scuole nietzscheane – di ogni omologazione filosofica. Gli uomini non sono uguali fra loro. Ecco perché il metodo genealogico che Nietzsche ha elaborato non è affatto un metodo di ricerca, se per metodo intendiamo uno strumento di conoscenza applicabile universalmente e da parte di chiunque se ne appropri grazie allo studio. La genealogia, che scova le ragioni nascoste e i meccanismi istintuali che formano le concezioni morali, religiose e filosofiche degli individui e delle culture, questa psicologia storica dei sentimenti e dei valori morali, – è un “metodo” che può essere usato soltanto da Nietzsche: di essa non si danno insegnamenti – trasferimenti di informazioni – come di una teoria fisica o di una teoria della giustizia. La genealogia non è insegnabile, sebbene ci insegni che i valori morali nascono dalla volontà di prevaricazione dei più deboli sui più forti (solo per i deboli l'uso della forza è sinonimo di cattiveria). Nietzsche ha raccolto il metodo genealogico lungo la strada propria come frutto della sua peculiare passione per la conoscenza. Indagando se stesso, egli è diventato un “genealogista”. Non appena, uscendo da questa strada, si abbandona Nietzsche per applicare la genealogia in altri campi e con altri intenti, essa diventa l'ennesimo concetto della tradizione filosofica che, al posto di illuminare le verità riposte dei filosofi e dei legislatori dei valori morali, le nasconde.²⁶

24 F. NIETZSCHE, *MA*, § 286.

25 F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 5 [89] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, settembre 1870-gennaio 1871.

26 Sulla genealogia si vedano: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press, 1994; B. LEITER, *Nietzsche on Morality*, London, Routledge, 2002; M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 29-54; R. GUAY, *The Philosophical Function of*

La scienza comprende il passato quando vi si relaziona – trattasi d'un uomo o d'una epoca – come con qualcosa di morto, irrimediabilmente separato da noi. Lo scienziato non trova scientificamente appropriato indagare l'elemento personale di un pensatore, il quale sopravvive alla morte del filosofo: la conoscenza dell'elemento personale non è oggettiva, poiché presuppone un'affinità e perfino un trasporto emotivo fra lo scienziato e il pensatore le cui idee vengono analizzate.²⁷ Per la storiografia moderna soltanto ciò che è morto è possibile oggetto di conoscenza oggettiva: il morto non influisce sulla vita dello studioso. Quindi, la ragione critica può applicarsi senza temere di esserne disturbata. Il morto non condivide alcun interesse con lo studioso e di conseguenza quest'ultimo, nell'affrontarlo, si ritrova libero da passioni.

Nietzsche compie un'inversione di pensiero e cerca di cogliere il passato proprio considerandolo vivo e ancora vivente nella sua anima. Avvicinarsi ad un filosofo come se fosse vivo, rivivendo l'aurora di un pensiero: così conosciamo un pensiero e un pensatore. Ecco perché l'anima dell'uomo di conoscenza deve essere vasta: egli dovrebbe vivere dentro di sé molte esperienze diverse, ripetendo il cammino di

Genealogy, in K. ANSELL PEARSON (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 353-370.

27 Sulla recezione di Nietzsche si vedano: S. E. ASCHHEIM, *The Nietzsche Legacy in Germany. 1890-1990*, Los Angeles, University of California Press, 1994; M. FERRARIS, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, Bompiani, 1989; M. FERRARIS (a cura di), *Guida a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 2004; C. KLOEB (ed.), *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, Albany, State University of New York Press, 1990; D. ALLISON, *Reading the New Nietzsche*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishing, 2000; L. MABILLE, *Nietzsche and the Anglo-Saxon Tradition*, London, Continuum International Publishing Group, 2009; A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 285-300; A. D. SCHRIFT, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, London, Routledge, 1995; E. BEHLER, *Nietzsche in the twentieth century*, in B. MAGNUS, K. M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 281-322; M. Z. FISHER, *Nietzsche w USA*, Warszawa, 2010.

svariati uomini.²⁸ L'anima migliore è l'anima più grande.²⁹ Dato che esperisce molteplici vite in giro di pochi anni, l'uomo della conoscenza si fa vecchio in breve tempo.³⁰

[...] Noi abbiamo di nuovo conquistato il buon coraggio di errare, di fare dei tentativi, di assumere provvisoriamente – è tutto così poco importante! – e appunto per ciò individui e stirpi possono oggi prendere in considerazione compiti di una tale grandiosità, che alle epoche passate sarebbero sembrati follia e giuoco col cielo e coll'inferno. Noi possiamo fare degli esperimenti con noi stessi! Sì, l'umanità può fare questo con se stessa! I più grandi sacrifici non sono ancora stati offerti alla conoscenza, – sì, prima sarebbe stata bestemmia e rinuncia all'eterna salvezza, anche solo presentire pensieri come quelli che oggi precorrono il nostro agire.³¹

La storiografia filosofica moderna presuppone, invece, l'incomunicabilità di esperienze fra una vita attuale e una passata. In questo tipo di ricerca la comunicazione fra il lettore, lo studioso e il filosofo studiato avviene unicamente sul piano dei concetti astratti: paradossalmente, nei manuali e negli studi di storia della filosofia a scomparire è proprio la storia, poiché i concetti sono comprensibili se radicati nella storia e nella storia di una vita individuale.³² È da questa serie di

28 Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 382.

29 Cfr. F. MASINI, *Sul senso di Übermuth in Nietzsche*, «Rivista di letterature moderne e comparate», XV, 4, 1962, pp. 294-304.

30 Cfr. F. NIETZSCHE, *MA*, § 272.

31 F. NIETZSCHE, *M*, § 501.

32 Sulla necessità di situare i concetti nelle loro epoche, indagandone il loro sviluppo storico, si veda il filone della *Begriffsgeschichte*, di cui hanno fatto parte, fra gli altri, H. Koselleck, M. Richter e O. Brunner. Cfr. H. KOSELLECK, O. BRUNNER, W. CONZE, *Lexicon "Geschichtliche Grundbegriffe"*, 7 Bde., Stuttgart, 1972 ss; H. KOSELLECK, *The Practice of Conceptual History*, Stanford, Stanford University Press, 2002; M. RICHTER, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995. Sul problema della storiografia moderna si vedano: K. LÖWTHI, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1972; M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 2009; M. FOUCAULT, «Bisogna difendere la società», Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 61-77; C. GINZBURG, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 9-13; C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi, Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 2009, pp. xvi-xxv; J. BURCKHARDT, *Riflessioni sulla*

considerazioni che Nietzsche trae la necessità del filosofare storico. Chi vuole conoscere la vita, cerca di conoscerne la storicità.

Ne *Il viandante e la sua ombra*, libro che Nietzsche ha scritto subito dopo aver rassegnato le dimissioni dall'Università di Basilea,³³ il filosofo espone la distinzione fra il pensatore dotto, che egli stesso in qualità di professore è stato per oltre un decennio, e il filosofo tragico, nelle cui vesti Nietzsche si è calato dopo aver letto Schopenhauer e conosciuto Wagner.³⁴ La differenza fondamentale e inconciliabile fra il pensatore tragico e il dotto riguarda la *personificazione* e la *personalizzazione* dei problemi affrontati. Il pensatore tragico affronta i problemi teoretici perché essi lo riguardano intimamente, mentre il dotto cerca di contemplare tutte le cose con disinteresse e oggettività. Per il filosofo tragico un problema astratto può condurre alla sua tragedia o guarigione: se la soluzione di un enigma non dovesse risolvere alcun *suo* dilemma, egli non lo percepirà come tale. Il filosofo tragico rimane sordo a molte questioni: “sono i nostri bisogni che interpretano (*auslegen*) il mondo: i nostri istinti, il loro pro e contro”.³⁵

Il pensatore tragico e il dotto sono però l'un all'altro indispensabili: il primo ha bisogno dei dotti per potersi liberamente servire delle loro analisi erudite e rigorose.³⁶ Molti dotti, viceversa, trascorrono la vita studiando, disinteressatamente, i problemi posti dai filosofi tragici e così fanno progredire un campo dello scibile. Essi li risolveranno sul solo piano astratto del ragionamento puramente logico. Secondo i filosofi tragici la conoscenza deve mirare alla crescita della loro persona e della loro sapienza, ad una trasformazione di sé. Non si tratta di creare un'immagine vera del mondo, ma di innescare una metamorfosi.³⁷ E la metamorfosi è sempre tragica

storia universale, Milano, Rizzoli, 1966.

33 Sul periodo basilese di Nietzsche, si vedano D. M. HOFFMAN (hrgs.), *Nietzsche und die Schweiz*, Zürich, 1994; J. PIETRZAK, *Bazylejski profesor Nietzsche (1869-1879)*, Wrocław-Warszawa, 1986; A. SABATINI, *Il giovane Nietzsche (1862-1875)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984.

34 Sull'incontro con Schopenhauer e Wagner e sull'importanza decisiva di questi incontri per il pensiero e la vita di Nietzsche, si vedano D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, Roma, Ciarrapico Editore, [s.d.], pp. 57-62 e pp. 83-218; R. J. HOLLINGDALE, *Nietzsche. The Man and his Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, cap. 5.

35 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 7 60 – *Frammenti postumi* VIII, 1, fine 1886-primavera 1887.

36 Cfr. F. NIETZSCHE, *WS*, §§ 171, 179.

37 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 3 [33] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, inverno 1869/1870-primavera

perché presuppone la distruzione di una visione del mondo a cui eravamo abituati e su cui si fondava la nostra vita. Ogni metamorfosi comporta l'incertezza. La conoscenza dei dotti mira piuttosto alla crescita di un settore disciplinare. Dato che le verità dei dotti non innescano alcuna metamorfosi, esse sono improduttive: cambiano la nostra immagine del mondo, senza modificare gli occhi con i quali lo contempliamo.³⁸ I dotti non comprendono che:

Per quanto l'uomo possa espandersi con la sua conoscenza e apparirsi obiettivo, alla fine non ne ricaverà altro che la propria biografia.³⁹

Quando studia i presocratici, quasi mai Nietzsche ne cita i detti: preferisce descrivere un momento della loro vita penetrando in uno stato d'animo. Egli *ricanta* le loro dottrine con voce propria.⁴⁰ Sceglie "quelle dottrine nelle quali trova la sua intensa risonanza l'elemento personale di un filosofo [...]. Con tre aneddoti è possibile dare l'immagine di un uomo".⁴¹ La sua ambizione è di riportare alla luce l'anima stessa del filosofo, l'indistruttibile elemento personale che ancora pulsa nello stile del pensiero. A tal riguardo un severo monito ci giunge da Giorgio Colli:

Un falsario è chi interpreta Nietzsche utilizzando le sue citazioni, perché gli farà dire tutto quello che vorrà lui, aggiungendo a suo piacimento parole e frasi autentiche. Nella miniera di questo pensatore è contenuto ogni metallo: Nietzsche ha detto tutto e il contrario di tutto. E in generale è disonesto servirsi delle citazioni di Nietzsche parlando di lui, poiché così si dà valore alle proprie parole con la suggestione che suscita l'introduzione delle sue.⁴²

1870.

38 Cfr. IV, 5 [44], settembre 1870-gennaio 1871. Sui dotti si veda soprattutto F. NIETZSCHE, *Za*, II, «*Dei dotti*».

39 F. NIETZSCHE, *MA*, § 513.

40 Cfr. F. NIETZSCHE, *PHG*, § 5. Qui l'analisi di Eraclito procede dall'intuizione sul modo in cui il pensatore di Efeso ha *veduto* il mondo. Lo stesso procedimento è adoperato da Nietzsche anche nell'affrontare David Strauss e Schopenhauer. Si vedano F. NIETZSCHE, *DS*, § 8; *SE*, § 3.

41 F. NIETZSCHE, *PHG*, «*Prefazione posteriore*».

42 G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974, p. 96.

Leggendo altri filosofi, Nietzsche riduce al minimo questo pericolo di disonestà. Egli si immedesima con un pensatore, rivive le sue aurore. Non legge i testi, ma le anime: più che filologo, egli è psicologo, filologo dell'anima. La critica delle concezioni altrui è l'ultimo gradino della scala conoscitiva, salito sul quale il filosofo afferma la diversità dei suoi bisogni rispetto ai bisogni altrui.

La fantasia poetica trasporta Nietzsche nel mondo culturale di altre epoche. Egli divina le condizioni psico-storiche che hanno portato quel tipo filosofico ad intendere il cosmo nella maniera a lui peculiare.⁴³ La conoscenza risulta dall'unione dell'arte con la scienza: rendere più vera la scienza attraverso l'innesto della poesia, della danza, della musica – così si compie la rinascita della conoscenza tragica, istintiva. Perciò la riflessione non si accompagna allo stare seduti ed esaminare i testi, bensì al camminare, danzare, canticchiare. Chi cammina e danza non separa il cuore dalla mente, l'intelletto dalla volontà, il corpo dalla ragione.⁴⁴ Descrive bene tale atteggiamento conoscitivo proprio un poeta, Heinrich Mann:

Nietzsche ha percepito la conoscenza come una passione: è il modo in cui lavorano alcuni artisti; non ce ne sono molti. Quanto più il pensiero procede, diventa la sua ebbrezza, diventa liberazione, volo, sollievo, abnegazione, persino dimostrazione di forza e il cadere in un vizio. Il suo pensare acquista persino il senso di un atto d'amore, cosa che ricorda poco la filosofia. È proprio come mettere in gioco un'opera d'arte, a ogni costo, vera o falsa che sia.⁴⁵

La conoscenza è *partecipazione e comunicazione* – tanto con il presente quanto con il passato. “Nietzsche attacca Socrate come se fosse vivo, come se lo vedesse dinanzi a sé. [...] Essere fuori del tempo, ma avvicinare il passato, trattare l'assente come presente”.⁴⁶ Di più: Socrate, al pari dei poeti tragici o di San Paolo, era effettivamente vivo davanti agli occhi di Nietzsche. Ciò ha consentito a Nietzsche di indagare genealogicamente i motivi psichici che stavano alla base delle idee socratiche. Egli ha riportato Socrate a nuova vita per carpirne le ragioni più profonde.

43 Cfr. F. NIETZSCHE, *PHG*, § 10.

44 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 1 [49] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, autunno 1869.

45 H. MANN, *Nietzsche*, Milano, il Saggiatore, 1993, p. 21.

46 G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 32.

Ha scrutato il cuore di un uomo per colpirne le pretese di moralità e di virtù, svelando i segreti inconfessabili di un'anima: Socrate non era un uomo virtuoso, ma un calunniatore della vita che aveva posto la felicità nella virtù e nella razionalità perché non accettava la tragicità della vita. Il nome di questo procedimento *psico-storico* di Nietzsche è *genealogia*. Il razionalismo, ritenendo che la sola via che conduce alla verità passi per dimostrazioni logiche, serba altri appellativi per questo modo di rapportarsi con il passato: procedimento conoscitivo metodologicamente infondato, residuo della superstiziosa credenza nella vita dell'anima dopo la morte, letteratura, follia. È infatti folle credere che il morto sia vivo.

Noi partecipiamo a e comunichiamo con il nostro passato attraverso il linguaggio. Il linguaggio non esprime la realtà delle cose, in quanto “ciascun concetto sorge dall'eguagliare il non eguale”.⁴⁷ Di conseguenza, il linguaggio produce solamente metafore delle cose.⁴⁸ Esso è già un'astrazione, una semplificazione della realtà che dimentica e fa dimenticare la natura individuale di ogni cosa. Ciò che è individuale non può avere un nome, poiché ogni nome rimanda a un gruppo di cose accomunate da una caratteristica condivisa. La comunanza fra cose che il concetto presuppone, è già una falsificazione delle cose stesse: la comunanza implica l'astrazione di alcuni tratti che le diverse cose hanno in comune. Muovendosi sul solo piano del linguaggio concettuale, l'uomo di conoscenza continua a non afferrare ciò cui mira. Estrarre una caratteristica del fenomeno o estrarre un fenomeno dal suo contesto, nel quale era qualcosa di reale e individuale, e studiarlo astrattamente, non conduce alla verità, ma alla verità teoretica. L'astrazione oscura l'individualità delle cose. Nel mondo puramente concettuale le cose perdono la loro pienezza concreta ed originaria.

L'uomo teoretico, il cui archetipo è Socrate, è un virtuoso dell'astrazione. Secondo Nietzsche, invece, i problemi vanno affrontati nella loro piena concretezza e individualità. Così, per esempio, chi volesse conoscere Platone non dovrebbe studiarne i dialoghi come se fossero dei testi separati dall'uomo Platone. Per comprendere il suo pensiero “è indifferente sapere in quale ordine di successione siano stati scritti i dialoghi platonici”.⁴⁹ Senza la conoscenza psicologica del motivi

47 F. NIETZSCHE, *WL*, § 1.

48 “Il linguaggio, la parola, non sono altro che simboli”. F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 5 [80] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, settembre 1870-gennaio 1871.

49 *Ivi*, 3 [92], inverno 1869-primavera 1870.

che spinsero Platone a filosofare e a filosofare “platonicamente”, ogni conoscenza filologica si mostra vana ai fini della comprensione delle sue idee.

D'altra parte, non ci è dato conoscere l'intero contesto nel quale si situa un fenomeno. Né è possibile avvertire tutte le relazioni e tutti i condizionamenti che intercorrono fra un fenomeno e gli altri. Se l'uomo fosse nato solo per conoscere, il suo destino sarebbe nichilistico: “la verità lo porterebbe alla disperazione e all'annichilimento; la verità d'essere eternamente condannato alla non verità”.⁵⁰

Le prime indagini di Nietzsche, allora solo un giovane filologo di belle speranze, hanno riguardato il teatro tragico greco. Nietzsche ha integrato uno studio puramente filologico del teatro tragico con la descrizione dell'intero contesto in cui le rappresentazioni tragiche prendevano luogo e con la comprensione psicologica dei grandi autori tragici: questo è il modo di procedere di un poeta. La scienza va integrata con l'arte. Ne *Il dramma musicale greco* Nietzsche ha descritto il paesaggio culturale e religioso nel quale il teatro tragico era inserito.⁵¹ Il sole ateniese, gli attori affaticati da pesanti maschere colorate, ventimila spettatori seduti sulla scalinata del teatro, il duello fra poeti, la solennità religiosa della rappresentazione.⁵² Scrive Nietzsche: “una restituzione reale e completa di una trilogia eschilea, con attori, pubblico e poeti attici, dovrebbe esercitare su di noi un effetto addirittura sconvolgente”.⁵³ Per comprendere la tragedia e ricavarne la verità, Nietzsche è andato ad Atene. E, più in generale, per comprendere la Grecia, che “ha per noi il valore che hanno i santi per i cattolici”,⁵⁴ Nietzsche è andato ai greci stessi – dai greci stessi. Solo dopo aver partecipato alle rappresentazioni tragiche, come pure alle feste di primavera e ai riti dionisiaci che vi sono intimamente connessi, Nietzsche ha raccontato questi fenomeni del mondo greco servendosi del linguaggio concettuale.

Conoscere storicamente è soltanto uno *sperimentare nuovamente*. Dal concetto non parte nessuna strada, che conduca all'essenza delle cose. Per comprendere la

50 F. NIETZSCHE, CV, § 1, in KSA 1, p. 760 – *Opere* III, 2, p. 216.

51 Sul teatro tragico si vedano anche R. BARTHES, *Il teatro greco*, in *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 63-88; J. DE ROMILLY, *La tragedia greca*, Bologna, il Mulino, 1996.

52 Cfr. F. NIETZSCHE, KSA 7, 1 [76] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, autunno 1869.

53 F. NIETZSCHE, GMD, in KSA 1, p. 523 – *Opere* III, 2, p. 14

54 F. NIETZSCHE, KSA 7, 1 [29] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, autunno 1869.

tragedia greca, non c'è altra via che essere un Sofocle.⁵⁵

Noi parliamo così astrattamente della poesia perché siamo tutti soliti essere dei cattivi poeti. In fondo il fenomeno estetico è semplice; si abbia solo la capacità di vedere ininterrottamente un vivo gioco e di vivere attornati da schiere di spiriti, allora si è poeti.⁵⁶

Nietzsche ha narrato anche la rapida fine della tragedia, dovuta a due persone che si erano sedute sui gradini del teatro con atteggiamento puramente speculativo, incapaci di partecipare misticamente al rituale tragico. Due uomini teoretici che, senza comprendere la saggezza degli istinti che aveva guidato l'arte di Eschilo e Sofocle, finirono per condannare ogni saggezza inconsapevole di se stessa, irrazionale e non scientifica, non oggettiva. I due distruttori della saggezza tragica erano l'onnipresente Socrate e Euripide.⁵⁷

Ma perché interessarsi proprio alla tragedia greca? Per Nietzsche la soluzione dell'enigma della tragedia greca significa rispondere ad un suo problema fondamentale: in quali condizioni culturali l'uomo può essere nobilitato? Proprio per questa ragione alla conoscenza del fenomeno tragico non si perviene attraverso la pura erudizione: "Nella maggior parte degli eruditi esiste un impulso lussurioso ad imparare. Ma chi vuole ancora diventare saggio? Chi vuole ancora pensare e indagare, allo scopo di agire".⁵⁸ Nietzsche vede davanti a sé il progressivo e irresistibile involgarimento dell'uomo europeo, che gli appare sempre meno capace di generare grandi fenomeni artistici e onnicomprensivi (per quanto falsi) sistemi di pensiero.⁵⁹

L'uomo nobile è colui che si trova disposto ad arrischiare tutto pur di conoscere la verità. *La nascita della tragedia* nasce da questo spirito e con questa opera

55 Ivi, 7 [185], fine 1870-aprile 1871.

56 F. NIETZSCHE, *GT*, § 8.

57 Cfr. F. NIETZSCHE, *GT*, §§ 11-12. Si veda anche F. NIETZSCHE, *ST*, in *KSA* 1, pp. 533-549 – *Opere* III, 2, pp. 27-45.

58 F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 5 [85] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, settembre 1870-gennaio 1871.

59 Sul rapporto fra la civiltà e l'involgarimento si veda N. ELIAS, *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione II*, Bologna, il Mulino, 2010.

Nietzsche ha perduto quantomeno il suo prestigio filologico.⁶⁰ Tuttavia, lo scopo dell'opera era di appoggiare, con armi scientifiche, il movimento che all'epoca, agli occhi di Nietzsche, rappresentava la sola possibilità di rigenerazione della cultura europea: il movimento wagneriano. (Del resto, tutti gli scritti di Nietzsche sono di carattere polemico-esortativo). L'autonomia delle singole arti e la capacità dell'uomo moderno di godere di un'arte sola alla volta, trova il suo avversario nella concezione wagneriana del teatro.⁶¹ *La nascita della tragedia* è un'opera totale, modellata sull'idea wagneriana dell'opera d'arte totale: qui musica e scienza sono indissolubilmente intrecciate, la filologia danza e canta. L'uomo integro, come il greco del V secolo a.C., è capace di assorbire tutte le arti in un'unica rappresentazione: musica d'occasione, recitazione, danza, dramma, architettura. Nella cultura greca nessuna arte era assoluta, avente valore in sé. Il greco si recava a teatro per concentrarsi, mentre la funzione dell'arte moderna consiste nel distrarre lo spettatore.⁶² Nei moderni tutto si smembra:⁶³ alla divisione del lavoro sul piano economico corrisponde la divisione delle arti sul piano estetico. E questa disgregazione rende impossibile la nobilitazione, la quale presuppone l'integrità e la pienezza. Nel greco erano gli istinti sani a guidare la creazione dell'opera d'arte. Per istinto i greci sapevano che cos'era la giustizia, la prudenza, il coraggio. Per istinto giustificavano la sofferenza dell'esistenza scorgendo il bello nell'orribile.⁶⁴ Ma dopo la secolare condanna morale che hanno subito, iniziata appunto da Socrate, gli istinti si sono indeboliti, e l'arte e la filosofia hanno ora il compito di guarirli, sottraendo la

60 Cfr. F. NIETZSCHE, E. ROHDE, U. WILAMOWITZ, R. WAGNER, *La polemica sull'arte tragica*, a cura di F. Serpa, Firenze, 1972. Lo scritto di Nietzsche è stato accolto con silenzio da parte dell'ambiente filologico di Lipsia, dal quale Nietzsche proveniva, e da parte del suo vecchio maestro Friedrich Ritschl, il quale annota: "Libro di Nietzsche sulla Nascita della tragedia = geniale sregolatezza", cit. in F. NIETZSCHE, *KSA* 15, p. 28 – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, p. 473. Nietzsche se ne lamenterà con l'amico Rohde: "A Lipsia sembrano amareggiati di nuovo. Nessuno mi ha scritto una parola da là. Nemmeno Ritschl". F. NIETZSCHE, *Brief an Erwin Rohde*, 28 gennaio 1872, *KSB* 3, 279, n. 192.

61 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 9 [149] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, 1871.

62 Cfr. *IVI*, 3 [1], inverno 1869/1870-primavera 1870.

63 Cfr. *IVI*, 1 [45], autunno 1869. Si veda anche Nietzsche, *GMD*, in *KSA* 1, p. 518, 530 – *Opere* III, 2, p. 8, 23.

64 "La grazia del terribile – le «Grazie terrificanti:» cose che conobbero bene solo gli antichi". F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 1 [83] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, autunno 1869.

vita alla distruttiva influenza della morale. La scienza, nata dalla medesima debolezza degli istinti da cui nacque anche la morale, non deve più dissolvere e mettere in discussione l'arte prodotta istintivamente.⁶⁵ Infatti, "l'Illuminismo disprezza l'istinto: esso crede soltanto alle ragioni".⁶⁶ L'uomo nobile, il buon europeo, deve in primo luogo risanare i propri istinti. Nell'uomo nobile ad essere sani sono sia gli istinti che la ragione, sia il corpo che la fantasia artistica. Egli è al contempo l'uomo teoretico e l'uomo tragico: Socrate e Dioniso. Egli conosce la saggezza dell'ebbrezza. Socrate, per come ci è presentato nel *Simposio*, è impermeabile all'ebbrezza.⁶⁷ Il modello socratico della conoscenza puramente razionale, stando a Nietzsche, è pericoloso e appartiene all'uomo parziale, al plebeo:⁶⁸

Il sapere assoluto porta al pessimismo: l'arte è in compenso il rimedio (*Heilmittel*). La filosofia è indispensabile alla cultura (*Bildung*), perché essa coinvolge il sapere in una concezione del mondo artistica (*künstlerische Weltconception*) e in tal modo lo raffina.⁶⁹

Se i "buoni europei" riusciranno a ricreare le condizioni culturali favorevoli allo sviluppo dell'uomo e della cultura, allora l'intera epoca degli istinti malati e dell'ipertrofia razionalistica e moralistica (psico-storicamente: socratismo–cristianesimo–modernità) verrà giustificata. E riguardo al suo passato l'uomo nobile potrà gridare, con la bocca di Zarathustra: "redimere il passato nell'uomo e ricreare ogni 'così fu', finché la volontà dica: «Ma così volli che fosse! Così vorrò che sia!»".⁷⁰

65 "Lo scopo della scienza è l'annientamento del mondo. [...] La scienza dissolve in seguito anche l'arte". F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 3 [11] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, settembre 1870-gennaio 1871.

66 *Ivi*, 5 [45], settembre 1870-gennaio 1871.

67 Cfr. PLATONE, *Simposio*, 214a, in *Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani, 2000.

68 Su Socrate "plebeo", si vedano i seguenti passi di F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 29 [175]; *KSA* 10, 7 [97]; *KSA* 11, 26 [285]; *KSA* 12, 9, [20].

69 F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 19 [52] – *Frammenti postumi* III, 3, parte II, estate 1872-inizio 1873.

70 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Di antiche tavole e nuove*», § 3.

Nell'ambiente di Basilea, dove il giovane Nietzsche ha vissuto e insegnato fra il 1869 e il 1879, un approccio non positivistico alla scienza era stato elaborato anche dagli storici Jacob Burckhardt e Johann Jakob Bachofen.⁷¹ È ben noto il rapporto d'amicizia e di stima che ha legato Nietzsche al grande storico del Rinascimento e dell'Antichità. Un profondo impatto hanno esercitato su Nietzsche le lezioni di Burckhardt sulla storia universale, ma forse ancora più importanti per il giovane filologo sono state le lunghe passeggiate, e il susseguente rapporto epistolare mai interrottosi. Del resto, anche l'ultima, celebre lettera di Nietzsche, spedita dall'abisso della follia il 5 gennaio 1889, era indirizzata a Burckhardt.⁷²

Benché meno evidenziato dagli studiosi, anche il rapporto fra Nietzsche e Bachofen ha rappresentato un passaggio importante nella formazione del filosofo. Bachofen, del resto nativo di Basilea e ivi residente per quasi tutta la vita, si è conosciuto con Nietzsche. Eppure, Nietzsche non lo cita nelle sue opere, né nelle annotazioni edite postume. Tuttavia, nelle lettere degli anni 1871-1873 indirizzate alla madre e alla sorella, Nietzsche nomina spesso la famiglia Bachofen,⁷³ presso i quali si recava addirittura per lo scambio dei regali a Natale.⁷⁴ Per il Natale del 1872 Nietzsche ricevette dai Bachofen una tazza.⁷⁵ In seguito alla pubblicazione delle *Considerazioni inattuali*, fra il 1873 e 1876, e poi con il distacco da Wagner certificato da *Umano, troppo umano*, l'amicizia fra i Bachofen e Nietzsche si è andata sciogliendo. L'allora giovane professore si era legato più strettamente alla giovane

71 Si veda L. GOSSMAN, *Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 70-93.

72 Su Nietzsche e Burckhardt si veda R. ROSSI, *Nietzsche e Burckhardt*, Genova, Tilgher, 1987. Sull'ultima lettera a Burckhardt, si veda A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, cit., p. 190.

73 La prima menzione è nella lettera alla madre e alla sorella del 13 novembre 1871, dalla quale risulta che sia Nietzsche che Elisabeth già conoscevano i Bachofen. Cfr. F. NIETZSCHE, *Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche*, 13 novembre 1871, *KSB* 3, 239, n. 166.

74 Cfr. F. NIETZSCHE, *Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche*, 27 dicembre 1871, *KSB* 3, 265, n. 181.

75 Cfr. F. NIETZSCHE, *Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche*, 24 gennaio 1872, *KSB* 3, 277, n. 191.

consorte di Bachofen, Lisa Elisabeth.⁷⁶ Nel 1876 Nietzsche pensava di offrirle alcuni biglietti per gli spettacoli di Bayreuth.⁷⁷ La sposa di Bachofen ci ha lasciato una testimonianza di questa frequentazione, dove spiega anche i motivi che ne hanno determinato l'interruzione:

I miei rapporti con Nietzsche si limitano ai soli primi anni in cui egli era qui; egli era un anno più vecchio di me, allora eravamo molto giovani e, come Lei può immaginare, ai miei occhi lui non era il grande professore e filosofo, ma il nostro rapporto era amichevole, innocente e allegro. Egli piaceva anche al mio primo marito [Bachofen] e so che Nietzsche lo rispettava molto; me l'aveva detto spesso. Allora veniva pubblicata *La nascita della tragedia* e il mio marito ne era contentissimo e nutriva grandi speranze per Nietzsche – ma poi arrivarono i suoi lavori successivi, che mio marito respinse totalmente e secondo la sua visione non poteva che condannare, e poco a poco la bellissima amicizia si appannò e si ruppe. Ma sono sempre felice di aver conosciuto Nietzsche nel suo periodo giovanile, quando era ancora entusiasta di Wagner – e quanto ne era entusiasta! Ogni domenica faceva un viaggio a Lucerna e ogni volta ritornava da là colmo del suo Dio e mi raccontava di tutti gli splendori che aveva visto e sentito; sono fermamente convinta che la rottura con Wagner fu il colpo di grazia per Nietzsche, in ogni caso egli è poi stato un uomo del tutto diverso.⁷⁸

Attraverso Bachofen siamo portati ad instaurare un legame indiretto, capace di chiarificarne alcuni aspetti del pensiero, fra Nietzsche e Giambattista Vico. Le indagini di Bachofen sul mito e sul simbolismo funerario degli antichi riprendono alcuni temi filosofici del fondatore della moderna scienza del mito, nonché del primo grande critico della filosofia moderna – il napoletano Vico. D'altra parte, l'interpretazione bachofeniana della storia della civiltà greca, fornita in *Das Mutterrecht* del 1861, ha aperto la strada ad una lettura della grecità non più vincolata alla tradizione storiografica di derivazione winckelmanniana.⁷⁹ Secondo Bachofen, la

76 Nietzsche ha avuto occasione di accompagnare Lisa Elisabeth anche ad un concerto. Cfr. F. NIETZSCHE, *Brief an Elisabeth Nietzsche*, 29 gennaio 1872, KSB 3, 281, n. 193.

77 Cfr. F. NIETZSCHE, *Brief an Elisabeth Nietzsche*, primo agosto 1876, KSB 5, 181, n. 546.

78 S. L. GILMAN (ed.), *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of his Contemporaries*, New York, Oxford University Press, 1987, pp. 49-50.

79 Per il giudizio di Nietzsche su Winckelmann, si veda F. NIETZSCHE *GT*, § 20; *KSA* 7, 3 [76] –

cultura greca ha conosciuto quattro fasi evolutive e la terza è stata appunto quella dionisiaca. Nell'ottica di Bachofen si tratta di una fase di passaggio, contrassegnata dalla violenza, fra l'epoca del matriarcato e la successiva, da lui detta apollinea, epoca del pieno patriarcato.⁸⁰ Sotto la serena grandezza della Grecia classica, lo studioso ha intravvisto l'inquietante sostrato dionisiaco. I debiti di Nietzsche nei confronti di Bachofen non si esauriscono qui: anche le sue analisi del mito e del simbolo sono state suggestionate dallo studioso di Basilea. Lo studio dei miti, tanto per Bachofen quanto per Nietzsche, può introdurci alla conoscenza storica della psicologia di un popolo – l'idea che, del resto, venne avanzata proprio da Vico.⁸¹ Inoltre, il 18 giugno 1871, nel momento in cui stava lavorando su *La nascita della Tragedia*, Nietzsche ha preso in prestito dalla biblioteca universitaria di Basilea due libri riguardanti lo studio del simbolismo: *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1836-43) di Creuzer e *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (1859) di Bachofen.⁸² In questo studio Bachofen definisce il simbolo come *eine stumme Rede*, “un discorso muto”.⁸³ Il simbolismo dei sepolcri è contrassegnato dal bisogno umano di esprimere tanto il lutto quanto la speranza di una vita ulteriore. Più in generale, il simbolo si caratterizza per la sovra-temporalità e per il legame con le esperienze psico-patemiche primordiali; senonché queste ultime non scompaiono con il processo di civilizzazione, assumendo invece il carattere di archetipo. D'altronde, la sovra-temporalità non sottintende che il simbolo sia posto sopra e al di fuori

Frammenti postumi III, 3, parte I, inverno 1869/1870-primavera 1870; *GD*, «*Quel che devo agli antichi*», § 4.

80 Cfr. J. J. BACHOFEN, *Il matriarcato*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 291-317. Sul pensiero di Bachofen si vedano L. GOSSMAN, *Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century*, «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*», 47, 1984, pp.136-185; L. GOSSMAN, *Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas*, cit., pp. 109-200; J. MALI, *Mythistory. The Making of a Modern Historiography*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, pp. 272-280.

81 “La prima scienza da doversi apparare sia la mitologia, ovvero l'interpettazione delle favole (perché, come si vedrà, tutte le storie gentilesche hanno favolosi i principi), e che le favole furono le prime storie delle nazioni gentili”. G. VICO, *La scienza nuova*, Libro I, cap. I, in *Opere*, Milano, Mondadori, 2008.

82 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 15, p. 31.

83 Cfr. J. J. BACHOFEN, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli, Guida, 1989, p. 149.

dell'accadere storico: il simbolo rimane se stesso nonostante il fluire della storia, adeguandosi continuamente ai cambiamenti.⁸⁴ Il suo legame con la psiche primordiale rimanda alla capacità del simbolo di esprimere ciò che è sottratto alla presa della razionalità strumentale, ma risulta necessario alla vita. Bachofen vede la vita come mescolanza dell'impulso alla vita e del successivo, irrazionale e patemico, impulso alla morte: "Si potrebbe giustamente dire che ciò che la vita distrugge è la vita stessa, che nella vita risiede in germe la morte, e che la vita è la propria morte".⁸⁵ La natura stessa, quindi, necessita del simbolo per comunicarsi pienamente. Anche per Nietzsche de *La nascita della tragedia* ciò è vero: "l'essenza della natura si deve esprimere simbolicamente".⁸⁶ Ma non è il rituale sepolcrale, secondo Nietzsche, a portare gli istinti naturali alla più potente espressione simbolica: tale funzione spetta, invece, alla musica, al ditirambo dionisiaco, e quindi alla tragedia. Qui "l'uomo viene stimolato al più alto potenziamento di tutte le sue capacità simboliche".⁸⁷ Lo spirito della musica porta l'uomo a esprimere attraverso i simboli i propri impulsi corporei e psichici. Sarà necessaria l'invenzione della tragedia – una rappresentazione simbolica – per placare e reindirizzare la violenza delle manifestazioni simboliche puramente dionisiache: il piacere che l'uomo dionisiaco prova nell'annientare se stesso durante le feste in onore di Bacco, verrà trasmutato nel piacere artistico apollineo della creazione e della fruizioni di un'opera d'arte.⁸⁸

Nietzsche non cita mai Giambattista Vico e sembra attestato che non ne abbia letto le opere.⁸⁹ Tuttavia, gli studiosi hanno scoperto diverse analogie fra la critica della modernità proposta da Vico e quella di Nietzsche.⁹⁰ D'altra parte, anche il

84 Cfr. P. CONTE, *Contatto e redenzione. Il ruolo del simbolo in Goethe, Bachofen, Warburg*, «Leitmotiv», 4, 2004, p. 146.

85 J. J. BACHOFEN, Ms. 102 (1855), Staatsarchiv Basel, pp. 61-62 (citato in P. CONTE, *Contatto e redenzione. Il ruolo del simbolo in Goethe, Bachofen, Warburg*, cit., p. 146).

86 F. NIETZSCHE, *GT*, § 2.

87 *IBIDEM*.

88 "Un'umanità che consideri il mondo solo astrattamente, e non attraverso simboli, è incapace di arte. In luogo dei simboli noi abbiamo l'idea [...]". F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 9 [92] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, 1871.

89 Vico non è citato nello studio che raccoglie tutte le letture di Nietzsche a noi note. Cfr. G. CAMPIONI *et alii* (hrsg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, de Gruyter, 2003, p. 631.

90 Cfr. E. BEHLER, *Vico and Nietzsche*, «The personalist forum», X, 4, 1994, pp. 67-149.

legame fra Vico e Bachofen, allo stato attuale degli studi, sembra essere più una buona ipotesi di ricerca che nesso scientificamente dimostrato. Tuttavia, è indubbio che alcune concezioni di Vico siano passate nell'opera di Bachofen: quantomeno il loro comune intento di scoprire le leggi che regolano gli sviluppi storici, come messo in evidenza da Walter Benjamin.⁹¹

Dopo la sua scomparsa, avvenuta nel 1996, nel “*Nachlass*” di Alessandro Biral è stato ritrovato un saggio dal titolo *Vico e la ragione dei moderni*.⁹² Tanto nello studio su Vico, quanto nelle analisi di altri grandi pensatori antichi e moderni, Biral *scompare*: si immedesima con il filosofo esaminato, per comprendere, ripensandole e riscrivendole, le ragioni e i meccanismi del pensiero di un filosofo. Il suo intento non consiste nel fornire al lettore e a se stesso un “Vico secondo Biral”, bensì nel tentare di comunicare direttamente con il pensatore, illuminando la sua verità: “Vico secondo Vico”. Biral scava il pensiero dei grandi filosofi mimetizzandosi con il loro modo di pensare: poco gli interessa come gli altri critici abbiano inteso il pensiero di un maestro, e ciò è testimoniato dall'assenza di note riferentesi ad altri esegeti. Si dialoga con un uomo alla volta. Non è possibile conoscere un uomo se non di persona, così come ciascuno è chiamato a rispondere con la propria vita alla domanda: “chi mai sono io?”.⁹³ È quest'ultima domanda, potenzialmente infinita e da rinnovare giorno per giorno, a indurci al confronto con i grandi pensatori, nella speranza di comprendere qualcosa di noi stessi. Per Biral, quindi, filosofare non significa interpretare testi, né tanto meno s'identifica con l'attività accademica volta alla produzione di teorie filosofiche o di critiche delle medesime. Filosofare è vivere fra i grandi maestri, lasciarsi interrogare dai loro scritti, con lo scopo di partecipare della saggezza e mettere ordine nella nostra anima. Presentando ai lettori il suo dialogo con Platone, Biral ha scritto:

91 Cfr. W. BENJAMIN, *Il viaggiatore solitario e il flâneur. Saggio su Bachofen (1934)*, Genova, Melangolo, 1998, p. 37. Nel suo studio su Bachofen, Roy Garré invece invita a non attribuire eccessiva importanza all'influenza che le concezioni di Vico possano aver esercitato su Bachofen. Cfr. R. GARRÉ, *Fra diritto romano e giustizia popolare. Il ruolo dell'attività giudiziaria nella vita e nell'opera di Johann Jakob Bachofen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, pp. 236-237.

92 Il testo di Biral è tutt'ora inedito. Tuttavia, è possibile consultarlo sul sito dell'Associazione 'Alessandro Biral': <http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>.

93 A. BIRAL, *Sulla politica*, Padova, il Prato, 2003, p. 83.

Le pagine che ho scritto, ben lungi dall'esibire un ennesimo tentativo di meglio intendere la filosofia di Platone (da nessuna parte esiste qualcosa come la filosofia di Platone), nascono dallo sconcerto che mi pervaso nel momento in cui ho visto, proprio specchiandomi in Platone, in quale stato di disordine si agitava la mia anima; esse hanno come fine il recupero della mia salute.⁹⁴

Il saggio su Vico si propone di chiarire i presupposti filosofici che hanno spinto il filosofo ad elaborare una *Scienza nuova*. Che bisogna c'era, infatti, già nella prima metà del XVIII secolo di un'altra scienza nuova, ancor più nuova della recentissima scienza della natura inventata dai grandi eroi secenteschi del pensiero scientifico – Descartes, Hobbes, Galileo, Newton? Nell'orazione *De nostri temporis studiorum ratione*, pronunciata dal professore di Retorica all'Università di Napoli nel 1708 e pubblicata l'anno seguente, Vico dimostra che la nuova scienza meccanicistica, se applicata allo studio delle cose umane – utilizzata quindi come metodo dalle nascenti scienze umane –, non ci consegna la certezza promessa, ed è quindi “vinta” dalle scienze etico-politiche degli antichi. Tuttavia, Vico non intende ripristinare e rimettere sul piedistallo le scienze degli antichi: “Vico vuole colpire la scienza moderna con le stesse armi di questa, per mostrarne l'intima e non estirpabile contraddittorietà”, per produrre una moderna scienza della morale in grado di rispettare veramente il criterio cartesiano della certezza della conoscenza.⁹⁵ Questa nuova scienza morale fungerebbe da guida alle scienze della natura. Che cosa infatti avviene quando tentiamo di applicare la scienza meccanicistica al mondo morale? Perché le scienze della natura hanno bisogno di una guida?

Il mondo dell'agire umano è molto più imprevedibile del mondo dei corpi naturali. Lo scienziato, che analizza tutto il reale servendosi della ragione pura, ha bisogno di tempo per comprenderne le dinamiche: intanto il mondo dell'agire ha già cambiato aspetto. Il mondo della pratica non attende le esitazioni della ragione, indispensabili in sede delle scienze naturali. La pratica è impossibile quando viene governata dal principio cartesiano *de omnibus dubitandum*.⁹⁶ Per questa ragione la scienza non

94 A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. ix.

95 A. BIRAL, *Vico e la ragione dei moderni*, Associazione 'Alessandro Biral', [s.d.], p. 1.

96 “Causae exponuntur propter quas de rebus omnibus, praesertim materialibus, possumus dubitare”.

R. DESCARTES, *Synopsis*, in *Meditationes de prima philosophia*, Amsterdam, 1685 (versione

può fornire all'uomo regole certe, osservando le quali egli diventa capace di orientare il suo agire verso il meglio. Quanto più si cerca di razionalizzare l'ambito dell'agire umano, tanto più esso sfugge e diventa irrazionale – dato che l'agire non è ormai regolato dalle false verità della scienza antica.

La filosofia moderna, sin dal discorso programmatico baconiano del *Novum Organum*, aveva cercato di fondare l'ambito pratico secondo il principio della conoscenza teoretica, d'assoggettare la pratica alla scienza, di fornire in generale all'azione gli stessi caratteri veridici che la conoscenza per cause possiede. Questa generalizzazione di ciò che Vico chiama 'critica' [...] doveva orientare l'attività pratica secondo il rigore scientifico che la filosofia moderna promette. La filosofia moderna cerca di togliere il carattere mutevole e casuale che secondo Aristotele pertiene di necessità alle attività pratiche, tenta di tradurre completamente la *phronesis* in *episteme* che lo stesso metodo moderno deve riproporre per tener fede al suo programma. L'oscuramento della prassi deriva proprio dal tentativo di scientificizzarla, di renderla vera secondo il metodo matematico.⁹⁷

L'eccessiva regolamentazione razionale dell'agire umano, mentre annulla l'antica *phrónesis*, non tiene conto del fatto che gli uomini, a differenza dei corpi naturali, sono mossi da bizzarrie passionali e da imprevedibile stoltezza. La scienza meccanicistica ha promesso all'uomo la potenza e il dominio su tutti gli ambiti; ma essa, nel campo dell'agire pratico, “si converte in *impotentia* e quindi in un cieco esplodere di azioni non più rette dal giudizio, non più adeguato al circostante, non più in armonia con una vita giusta e dignitosa”.⁹⁸ Tuttavia, questa strana scienza, potentissima nei riguardi dei corpi naturali e impotente nei confronti dell'uomo, non cesserà di tentare di razionalizzare l'agire umano fino a quando non le verrà contrapposta una scienza capace di produrre in questo settore una conoscenza più certa. Quest'altra scienza sarà appunto *La scienza nuova* di Vico.

disponibile su <http://www.wright.edu/cola/descartes/medl.html>).

97 A. BIRAL, *Vico e la ragione dei moderni*, cit., p. 2. Cfr. G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione. Sul metodo degli studi del nostro tempo*, Pordenone, ETS, 2010, pp. 96-97. Su questa orazione di VICO, si veda anche D. K. BIRNS, *Vico's De nostri temporis studiorum ratione and Eighteenth-Century English Thought*, «Carte Italiane», I, 1, 1980, pp. 37-47.

98 A. BIRAL, *Vico e la ragione dei moderni*, cit., p. 4.

Nell'orazione *De Antiquissima italarum sapientia*, del 1710, Vico espone il criterio in base al quale giudicare la certezza di una conoscenza. Tale criterio è dato dalla convertibilità di *verum* e *factum*: “conosce una cosa soltanto colui che la fa: senza questa capacità di costruire un oggetto, in nessun modo si potrà avere di esso conoscenza certa. Ogni conoscenza nasce da un'azione o da un'operazione, nasce da un *facere*”.⁹⁹ Scrive Vico:

Dai latini *verum* e *factum* sono usati scambievolmente o, come si dice comunemente nelle scuole, si convertono l'uno con l'altro.¹⁰⁰

Di conseguenza, solo Dio conosce tutto, poiché tutto ha creato. La conoscenza umana rimane vincolata all'imperfezione. Tuttavia, vi è una gradualità dell'imperfezione della conoscenza. Quando cerca di conoscere i corpi naturali, l'uomo può farne un'anatomia, ma sempre gli sfuggirà la loro genesi, la loro causa prima. Altra è la situazione nell'ambito dell'agire umano: qui la conoscenza sarà meno imperfetta, perché l'agire è l'opera propria dell'uomo. Detto altrimenti: la sola cosa che l'uomo fa è la storia morale. Dunque, solo per mezzo di una filosofia della storia l'uomo potrà conoscere le cause del suo agire, cioè se stesso.

In termini nietzscheani, la proposta di Vico è in primo luogo metafisica: Vico pone il mondo vero in un aldilà (Dio), mentre pone il mondo dell'imperfezione (e del peccato) sulla terra. Ma il mondo vero è diventato favola.¹⁰¹ Noi moderni non crediamo più in Dio. Inoltre, Vico aspira alla certezza: ma coloro che cercano quiete nella conoscenza con ciò stesso chiudono gli occhi dinanzi alla tragicità dell'esistenza. Tendere alla certezza è bramare il nulla, perché la vita non porge certezze.¹⁰²

99 Ivi, p. 5.

100 G. VICO, *De Antiquissima italarum sapientia*, in *La scienza nuova ed altri scritti*, Torino, UTET, 1976, p. 194.

101 Si veda F. NIETZSCHE, *GD, Come il «mondo vero» finì per diventare favola*.

102 “Insomma, non c'è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E noi, e il nostro giudizio, e tutte le cose morali andiamo scorrendo e rotolando senza posa. Così non si può stabilire nulla di certo dall'uno all'altro, tanto il giudicante quanto il giudicato essendo in continuo mutamento e movimento. Non abbiamo alcuna comunicazione con l'essere, poiché ogni natura umana è sempre a metà fra il nascere e il morire [...]. E, se per caso, fissate il vostro pensiero per voler afferrare il suo essere, sarà né più né meno che vorreste afferrare l'acqua [...]”.

Tuttavia, il nesso *verum-factum* chiarifica il metodo psicologico di Nietzsche. Già lo si è visto: chi vuole conoscere Sofocle ha da essere Sofocle, deve fare il poeta. Anzi, in Nietzsche il nesso *verum-factum* è ancora più esclusivo: l'uomo di conoscenza non scopre la verità riguardo a ciò che fa, ma crea la verità stessa nel momento in cui fa qualcosa. Il legislatore dei concetti decide, in virtù della sua potenza, che cosa d'ora in poi sarà reputato vero. La verità è quindi la verità creata da qualcuno: i filosofi antichi rappresentano per Nietzsche i legislatori per eccellenza, in quanto essi hanno dato il nome di "verità" alle loro prospettive personali.¹⁰³ La verità non solo non può essere conosciuta al di fuori dell'agire, come suggerisce Vico: essa propriamente non esiste al di fuori dell'agire. Una verità esterna all'agire è una favola metafisica. "Noi possiamo capire solo un mondo che noi stessi abbiamo fatto", scrive Nietzsche.¹⁰⁴ Peter Gast, l'amico più fedele di Nietzsche e gran copista dei suoi appunti, era andato a trovare il filosofo ormai pazzo: pare che, in un momento di lucidità (Nietzsche era sprofondato nella follia da poco e alternava i momenti di lucidità ai deliri), mentre discorrevano di filosofia, Nietzsche gli avesse sussurrato la formula che descrive il suo atteggiamento nei riguardi della "potenza intossicante della verità" metafisica: *in vero vinitas*.¹⁰⁵

La stretta unione fra *verum* e *factum* può essere rintracciata in uno fra gli "studiosi" spiritualmente più vicini a Nietzsche. Si tratta dello storico dell'arte Aby Warburg. Considerando l'epoca classica della Grecia, Nietzsche ha scritto che "Apollo non poteva vivere senza Dioniso".¹⁰⁶ Nella pittura italiana e fiamminga del Rinascimento, Warburg ha scovato la sopravvivenza della coppia divina: nella rinascita della pittura e della scultura apollinee, avvenuta durante il Rinascimento, è sopravvissuto anche quel che si credeva morto, quel che non sarebbe dovuto sopravvivere, ciò che non era nelle intenzioni dei rinascimentali riportare a vita nuova – Dioniso.¹⁰⁷ È

M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, Milano, Adelphi, 1992, p. 801.

103 Si veda F. NIETZSCHE, *JGB*, §§ 8, 211. Cfr. anche F. NIETZSCHE, *KSA* 10, 24 [3] – *Frammenti postumi* VII, 1, inverno 1883-1884.

104 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 495 (*KSA* 11, 25 [470] – *Frammenti postumi* VII, 2, primavera 1884).

105 Cfr. S. L. GILMAN (ed.), *Coversations with Nietzsche*, cit., p. 256.

106 F. NIETZSCHE, *GT*, § 4.

107 Sulla figura di Dioniso nel mondo greco, quindi indipendentemente dalla re-interpretazione che ne hanno dato Nietzsche e Warburg, si vedano: G. GUIDORIZZI, *Ai confini dell'anima. I greci e la follia*,

sopravvissuto qualcosa di morto. Nel rinnovamento del mondo classico si era infiltrato l'elemento illogico, il quale, come aveva detto Nietzsche, è all'uomo necessario e non lo si può "estirpare senza danneggiare irreparabilmente [molte] belle cose".¹⁰⁸ In Warburg, del resto, Apollo e Dioniso sono intesi alla maniera nietzscheana: il primo rappresenta il sereno *ethos*, la quieta grandezza artistica, mentre il secondo simboleggia la mimica intensificata.¹⁰⁹

L'*ethos* apollineo germoglia insieme con il *pathos* dionisiaco quasi come un duplice ramo da un medesimo tronco radicato nelle misteriose profondità della terramadre greca.¹¹⁰

Warburg ha scoperto la sopravvivenza di Dioniso in un dettaglio ricorrente nella pittura italiana rinascimentale: la ninfa. La regolare persistenza di un dettaglio e il suo valore per la conoscenza è un motivo che Nietzsche ha trattato svariate volte: la scienza dovrebbe prestare molta più attenzione alle "cose piccole, ma infinitamente frequenti e perciò stesso molto efficaci",¹¹¹ piuttosto che alle cose grandi e rare. Infatti, l'attenzione degli studiosi de *La nascita di Venere* e della *Primavera* di Botticelli era rivolta all'interpretazione mitologica della figura centrale. Warburg, allora un giovane storico dell'arte, ha concentrato lo sguardo sulle figure marginali dell'opera botticelliana. Il Vasari aveva identificato queste fanciulle danzanti, dalle vesti svolazzanti e dalla chioma sciolta, con le Ore e le Grazie.¹¹² Warburg,

Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010, pp. 184-200, 217-220; P. LÉVÉQUE, *La civiltà greca*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 285-297; E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, Milano, Rizzoli, 2009, pp. 330-339; K. KERÉNYI, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Warszawa, 2008. Su Dioniso nel pensiero di Nietzsche si vedano A. MAGRIS, *Nietzsche*, Brescia, Morcelliana, 2003, cap. 3 e 13; D. JAGGARD, *Dionysus versus Dionysus*, in P. BISHOP (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester (NY), Camden House, 2004, pp. 277-294.

108 F. NIETZSCHE, *MA*, § 31.

109 Cfr. A. WARBURG, *Dürer e l'antichità italiana*, in *La rinascita del paganesimo antico, Contributi alla storia della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 195.

110 A. WARBURG, *L'ingresso dello stile ideale anticheggiante nella pittura del primo Rinascimento*, in *La rinascita del paganesimo antico*, cit., p. 307.

111 F. NIETZSCHE, *MA*, § 49.

112 "Sono due quadri figurati, l'uno Venere che nasce, e quelle aure e venti che la fanno venire in

smontando il dogma classicista attraverso un'attenta filologia dell'immagina e dei testi, ha ricondotto queste figure dapprima alle dee delle stagioni e successivamente alle *nymphe* evocate nei *Fasti* di Ovidio, le quali a loro volta derivano dalle menadi danzanti.¹¹³ Filologia dell'immagina si trasforma in *filologia della metamorfosi dei simboli*. Dipingendo la ninfa, Botticelli credeva di recuperare una posa dell'antichità apollinea, mentre nell'immagine si era intrufolata una formula convenzionale dionisiaca. Warburg ha ipotizzato che ogni immagine veicolasse qualcosa di morto, che ciononostante sopravvive: l'immagine è insepolta, poiché qualcosa pulsa sulla tela.¹¹⁴ La ninfa, simbolo che esprime il dionisiaco, rende visibile uno stato emotivo, un residuo di energia psichica.¹¹⁵ E ciò che vediamo ci influenza e risveglia nell'osservatore il medesimo stato emotivo primitivo. Perché Botticelli e il Rinascimento si erano sbagliati a riguardo? Perché i gesti delle ninfe rappresentati sui marmi antichi, che essi volevano imitare, li aveva commossi perché erano carichi di energia psichica primitiva che la storia non aveva annientato. Tale energia derivava da rituali ancestrali, che i corsi storici non potevano eliminare e i ricorsi storici riportavano a vita nuova.¹¹⁶

Warburg scriveva poco e malvolentieri. Negli articoli scientifici, intrisi della massima erudizione, non riusciva ad esprimere le verità scoperte. Del resto, la storia dell'arte non rappresentava per Warburg la tradizionale storia degli oggetti di valore artistico. Essa era finita per coincidere con una ricerca psico-storica dell'espressione umana, inesprimibile con il lessico concettuale della tradizione critica. La psico-storia non è riducibile a una teoria scientifica. Per manifestare il *verum* Warburg non poteva che produrre il *factum*: fare la storia dell'arte. Da qui nasce il progetto di un atlante

terra con gli amori, e così un'altra Venere che le Grazie la fioriscono, dinotando la Primavera". G. VASARI, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue, insino a' tempi nostri* (nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino, Firenze 1550), Torino, Einaudi, 1991, volume primo, p. 475.

113 Cfr. A. WARBURG, *La Nascita di Venere e la Primavera di Sandro Botticelli*, in *La rinascita del paganesimo antico*, cit., pp. 38-39.

114 Su questa tematica lo studio più completo è: G. DIDI-HUBERMAN, *L'immagine insepolta. Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell'arte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

115 Il tema della ninfa è ampiamente trattato da G. DIDI-HUBERMAN, *Ninfa moderna. Saggio sul pannello caduto*, Milano, il Saggiatore, 2004.

116 Cfr. G. BING, *Introduzione*, in Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, cit., p. xxvi.

della memoria, che Warburg ha costruito nella sua biblioteca amburghese, sul cui ingresso è iscritta la parola greca *Mnemosyne*. Nella biblioteca si trova una serie di pannelli che *sono* la storia dell'arte fatta da Warburg: qui le immagini di più svariata provenienza (riproduzioni delle opere d'arte, fotografie, ritagli dei giornali, illustrazioni scientifiche) concorrono a dipingere l'ineffabile verità della sopravvivenza intermittente delle espressioni primitive.¹¹⁷ Nell'ordinare le immagini, Warburg non si faceva guidare solo dall'erudizione filologica e artistica, ma anche dagli oroscopi e dagli stessi antichi dèi di cui aveva catturato la sopravvivenza. Krzysztof Rutkowski ha sintetizzato così l'atteggiamento di fondo dell'impresa warburghiana: "l'attività scientifica, se vuole possedere un senso, un peso e un valore, deve essere compiuta con «tutto se stesso» [całym sobą], legandosi con la magia e il rituale".¹¹⁸

Che qualcosa di ancestrale sia sopravvissuto, almeno per il momento, al processo di razionalizzazione del mondo, è convinzione condivisa anche dal poeta fra tutti più legato a Nietzsche – Gottfried Benn. La strada propria di Warburg è segnata dalla passione per la conoscenza; lo storico dell'arte ancora ricerca l'unione tra la scienza e l'arte – ed è quest'ultima che inverte l'episteme trasformandola in *poiesis* della verità. La strada propria di Benn, di contro, radicalizza la dissociazione fra l'arte e la scienza. Benn ha operato per tutta la vita come medico, pubblicando occasionalmente articoli scientifici. Fu un grande esperto nel settore delle malattie veneree. I suoi articoli scientifici nulla concedevano alla poesia: la loro prosa è puramente tecnica. D'altronde, Benn ha scritto poesie e saggi che non presupponevano alcuna verità scientifica, evidenziando piuttosto gli effetti perversi della mentalità razionalista. Tutti i poli opposti, dal cui scontro Nietzsche e Warburg cercarono di ricavare la più armoniosa dissonanza, rimangono per Benn poli che, lungi dal costituire una polarità, si fronteggiano come nemici. La vita biologica è nemica del pensiero; la verità della scienza è nemica dello stile artistico; la politica è nemica dell'individuo; lo Stato è nemico dell'arte; il matrimonio è nemico della sessualità... Non a caso la sua autobiografia è intitolata *Doppia vita*. Benn ha vissuto due vite senza mai tentare di conciliarle. L'uomo tardo-occidentale è pervenuto ad

117 Sull'intermittenza delle immagini, si veda G. DIDI-HUBERMAN, *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 21 e pp. 29-31.

118 K. RUTKOWSKI, *Warburg i Nietzsche*, «Kronos», 4, 2010, p. 97.

una scissione permanente della propria persona: nessuna felicità dell'unità e dell'integrità è ormai possibile. L'artista trova la sua gioia nel lavoro poetico, senza però farsi illusioni attorno alla speranza di vivere di sola letteratura. Il medico, da parte sua, in quanto libero professionista oppresso dallo Stato, passa attraverso la vita senza più nemmeno voler lottare per sopravvivere.

Abbiamo vissuto qualcosa di diverso da ciò che eravamo, scritto qualcosa di diverso da ciò che pensavamo, pensato qualcosa di diverso da ciò che ci aspettavamo, e ciò che rimane è qualcosa di diverso da ciò che avevamo in mente.¹¹⁹

Benn, il cui debito nei confronti di Nietzsche il poeta ha sempre messo in evidenza,¹²⁰ si separa dal maestro solo su un punto: tutti i contenuti sono fittizi, non vi è più nulla da trasvalutare. Nessun valore, nessuna verità, nessun senso. Nietzsche, visto dalla strada di Benn, propone pur sempre un pensiero positivo: egli afferma la vita per tragica e insensata che sia, mentre la strada di Benn non conosce né l'affermazione né la negazione. La vita non può essere affermata dallo spirito e dal pensiero, dato che essi, costitutivamente, si contrappongono alla vita biologica. E tuttavia non ci è dato non pensare, non interrogarci. *Amor fati* è stata la formula educativa di Nietzsche: affermare la vita perché la si ama. Benn giudica l'*amor fati* un richiamo vago, che non indica alcuna direzione. Lo stesso dicasi a proposito degli inviti all'oltrepassare l'uomo attuale, delle invocazioni del sovra-uomo. L'uomo, essendo un essere incompleto, non può andare in alcun sopra, in quanto ogni superamento presuppone una pienezza già raggiunta.¹²¹ Ora, secondo Benn, Nietzsche ha proposto una via attraverso cui si giunge alla sintesi fra la potenza e lo spirito. La vita è potenza, ma "lo spirito *non serve alla vita*".¹²²

119 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, Milano, Adelphi, 1990, p. 91.

120 Sulla ricezione di Nietzsche nell'opera di Benn, si vedano TH. KEITH, *Nietzsche-Rezeption bei Gottfried Benn*, Köln, Teiresias, 2001; S. GIAMETTA, *Benn e il 'quarto uomo': o come Nietzsche divenne un sogno*, in *Nietzsche e i suoi interpreti. Oltre il nichilismo*, Venezia, 1995, pp. 123-133.

121 Cfr. G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie. Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, p. 393, trad. it., *Doppia vita*, Parma, Guanda, 1994, p. 53.

122 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 95.

Lo spirito e l'arte non vengono da nature vittoriose, bensì da nature distrutte, questo punto per me è certo, come è certo che non c'è una *realizzazione*.¹²³ C'è solo la forma e il pensiero. Questa è una nozione che Lei non trova ancora in Nietzsche, a meno che non l'abbia nascosta. La sua bestia bionda, i suoi capitoli sulla selezione restano pur sempre sogni di unificazione di spirito e potenza. Tutto questo è passato. Esistono *due* regni. Fintanto che ci si può ingannare in proposito si riesce a tirare avanti. Ma quando non si può più, è la fine.¹²⁴

L'illusione, prodotto supremo dell'arte, è necessaria all'uomo. “La verità è brutta. *Noi abbiamo l'arte per non perire a causa della verità*”.¹²⁵ Ogni tentativo di creare qualcosa che abbia un contenuto – una fede o un valore – è inutile. Noi non possiamo più credere né nella verità né in Dio. Chi crede in Dio si pensa come una sostanza, come qualcosa: ma noi non siamo niente, nessun Altro ci attornia ed è necessario “cancellare il tu dal sistema grammaticale, dal momento che rivolgere la parola ad un altro è diventato un fatto mitico”.¹²⁶

L'uomo di Benn non è il musiliano “l'uomo senza caratteristiche”: egli è senza contenuto. L'uomo è un nulla, sintomo di qualcosa che non c'è o che noi non possiamo individuare. La realtà è stata disciolta, trasformata in una serie di giochi formali dell'ignoto. L'uomo-sintomo è l'espressione di qualcosa di oscuro, pre-logico, che il processo di razionalizzazione del mondo ha già finito col distruggere. Eppure, qualcosa di ancestrale, benché ormai annientato dall'istinto di conoscenza e socialmente trascurabile nel mondo piccolo-borghese, continua a sopravvivere: l'uomo stesso è questa sopravvivenza, poiché “quello che è vivo è soltanto una varietà di ciò che è morto, e una varietà assai rara”.¹²⁷ A volte ci è dato giungere nei pressi di questa zona dell'essere, e il compito dell'artista consiste nel farsi

123 “Sono le condizioni eccezionali quelle che condizionano l'artista: tutti gli stati profondamente affini e legati ai fenomeni morbosi, tanto che sembra impossibile essere artisti e non essere malati”. F. NIETZSCHE, *WzM*, § 811 (KSA 13, 14 [170] – *Frammenti postumi* VIII, 3, primavera 1888).

124 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 99.

125 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 822.

126 G. BENN, *Der Insel* (1916), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 56, trad., it., *Cervelli*, Milano, Adelphi, 1986, p. 48.

127 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 178.

attraversare dalla “magia dell'estremo”: egli ha da essere l'ultimo “occhio di Venere”.¹²⁸

Noi portiamo nella nostra anima i popoli primitivi, e quando la tarda *ratio* si allenta, nel sogno e nell'ebbrezza, essi affiorano con i loro riti, la loro mentalità prelogica, e dispensano un'ora di partecipazione mistica. Quando la sovrastruttura logica si dissolve, quando la corteccia, stanca dell'assalto delle forze prelunari, apre il confine eternamente conteso della coscienza, ecco allora che l'antico, l'inconscio, appare nella magica trasmutazione e identificazione dell'Io, nella primitiva esperienza dell'essere dappertutto e in eterno.¹²⁹

Solo nell'espressione delle impressioni di un attimo, nell'espressione di quel Altro che “ci ha fatti ma che noi non vediamo”,¹³⁰ l'uomo si eleva al di là della cieca materialità biologica ed esercita l'ultima attività metafisica rimastagli – l'arte.¹³¹ La verità non può migliorare né la vita biologica né la vita spirituale, eppure noi non ne possiamo fare a meno. La volontà di verità, come del resto già in Nietzsche, conduce al nichilismo perché ci fa scoprire che non vi sono verità e che lo stesso concetto di verità è un'invenzione umana, utile certamente alla vita biologica della specie, ma falso gnoseologicamente. In Benn il nesso *verum-factum* sprofonda nell'irricongiungibilità fra il nulla, a cui ci ha condotto la volontà di verità, e l'espressione che l'uomo crea perché “l'arte deve”.¹³² All'uomo, che è sintomo di qualcosa che egli stesso non conosce, non rimane che la pura espressione. Solo lo stile, superiore alla verità, ha ancora un senso – benché si tratti unicamente di un paradossale senso formale che non riguarda il contenuto dell'esistenza: sintassi senza semantica. “Dio è forma”, sentenza Benn.¹³³ Certo, l'arte non salverà l'umanità, essa è l'attività inutile per

128 R. CALASSO, *Cicatrice di smalto*, in Benn, *Cervelli*, cit., p. 115.

129 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., pp. 105-106.

130 *Ivi*, p. 182.

131 “L'arte è il vero compito della vita, l'arte è la sua attività metafisica”. F. NIETZSCHE, *WzM*, § 853 (KSA 13, 17 [3] – *Frammenti postumi VIII*, 3, maggio-giugno 1888).

132 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 66.

133 Cfr. G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 472, trad. it., *Doppia vita*, cit., p. 144.

eccellenza: l'arte è "il gioco, ciò che è inutile".¹³⁴ Ma non ci è dato fare altro che tentare di "fiorire prima del dissolvimento".¹³⁵ La fioritura non potrà che essere individuale e profondamente solitaria, poiché non si dà alcuna comunità di uomini-sintomo, e solo il singolo è in grado di esprimersi. Facendo i conti col nichilismo, Benn perviene al *nichilismo artistico*. "È finita la partecipazione mistica, grazie alla quale la realtà veniva assunta per suzione e come bevanda e poi restituita in sogni ed estasi, ma in eterno rimane il ricordo della sua totalizzazione".¹³⁶

4

Secondo Nietzsche, noi dobbiamo conoscere i greci, al pari dei cristiani e i moderni – per superarli, per passare oltre, per diventare ciò che siamo. La tragedia inizia, o meglio la tragedia rinasce, perché Dioniso è sopravvissuto. L'uomo tragico, nel quale si uniscono gli impulsi dionisiaci e quelli apollineo-socratici, produce una forma d'arte nella quale "noi riconosciamo la possibilità di vivere nonostante la conoscenza".¹³⁷ Ma Socrate, attraverso il successivo corso della storia europea deciso dal platonismo e dal cristianesimo, è stato anche il primo ad aver posto valori contrari alla vita, e identificando la vita felice con il bene, la giustizia e la virtù ha iniziato l'epurazione delle fonti crudeli e immorali della vita, orientando così gli uomini a combattere ed estirpare gli istinti aggressivi, crudeli, "malvagi", ma necessari alla

134 Nietzsche, *WzM*, § 797 (*KSA* 12, 2 [130] – *Frammenti postumi* VIII, 1, autunno 1885-autunno 1886).

135 "O, Nacht! Ich nahm schon Kokain,/ Und Blutverteilung ist im Gange./ Das Haar wird grau, die Jahre flieh'n,/ Ich muß, ich muß im Überschwange/ Noch einmail vorm Vergängnis blüh'n". G. BENN, *O, Nacht*, in *Gedichte. Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, p. 85. La versione italiana suona: "Oh notte! Ho preso già cocaina/ e scissione del sangue sta avanzando/ bianchi si fanno i capelli, gli anni si perdono in fuga/ io devo, devo ancora una volta traboccando/ fiorire prima del dissolvimento", *Oh notte*, vv. 1-5, in *Morgue*, Torino, Einaudi, 1971, p. 83.

136 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 40.

137 F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 9 [36] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, 1871.

vita: l'uomo tragico trasvaluta quindi le virtù socratiche¹³⁸ senza accusare:

Finora ho imparato soltanto: che all'uomo sono necessarie le sue cose peggiori per le migliori, -

che tutto quanto è peggiore in lui è anche la sua migliore *energia (Kraft)* e la pietra più dura per il supremo artefice; e che l'uomo deve diventare migliore e peggiore.¹³⁹

5

Uno studente di Nietzsche, Ludwig von Scheffler, ci ha lasciato un'icastica descrizione del suo primo incontro con il professore, avvenuto nel 1875. Scheffler si apprestava ad ascoltare una lezione del filologo. Nietzsche è entrato nell'aula quasi timidamente, vestito alla moda dell'epoca, e dopo essersi tolto gli occhiali e aver mostrato all'uditorio i suoi occhi estremamente miopi, pronunciò le prime parole. Von Scheffler racconta l'emozione suscitata dalla voce di Nietzsche.

Una nuova esperienza mi ha catturato e confuso: Nietzsche aveva una voce! Non il tono rotondo dell'oratore, né la modulazione acutamente articolata ma in realtà inefficace tipica del pathos di molti professori universitari. La parlata di Nietzsche, morbida e naturale mentre si dibatteva fra le sue labbra, aveva una sola cosa a suo favore: proveniva dall'anima! Da qui veniva l'amabilissimo tratto che era immediatamente comunicato all'ascoltatore, l'irresistibile potenza che mi guidava verso idee che, se venissero semplicemente lette, susciterebbero in me la più veemente smentita. E persino oggi l'incanto di quella voce continua a colpirmi! Sui più eterogenei dei suoi pronunciamenti essa stende un velo che li mitiga e trasfigura. Chiunque non avesse esperito la melodia interpretativa della sua parola detta, conosce Nietzsche solo a metà.¹⁴⁰

138 Sulle virtù socratiche si veda F. NIETZSCHE, *M*, § 26.

139 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Il convalescente*», § 2.

140 S. L. GILMAN (ed.), *Coversations with Nietzsche*, cit., pp. 65-66. Cfr. R. J. HOLLINGDALE, *Nietzsche. The Man and his Philosophy*, cit., cap. 4.

Il Nietzsche che ci è pervenuto è un Nietzsche muto. Non esistono modi per ampliare la conoscenza dimezzata del suo pensiero, a cui ci condanna l'impossibilità di udirne la voce. Eppure, vista la profonda solitudine e la quasi assoluta incomprendimento in cui è trascorsa la sua vita, sembra che pure i suoi contemporanei, nonostante ne avessero udito la voce, lo abbiano conosciuto solo a metà. "I miei cari amici (e chiunque altro) non sanno in verità niente di me [...]; quanto a me, sono sempre stato reticente su tutte le cose per me più importanti, anche se non è sembrato così".¹⁴¹ Alcuni problemi che egli aveva scorto, come per esempio quello del "governo della terra", non potevano che apparire lontanissimi agli uomini della sua epoca.¹⁴² E forse lo stesso Nietzsche non ha voluto conoscere se stesso fino in fondo: ha sempre mostrato molta ironia nei riguardi dell'invito alla conoscenza di sé con cui il Dio delfico salutava coloro che varcavano la soglia del tempio col desiderio di interrogare la pizia. Nietzsche ha ritenuto impossibile una compiuta conoscenza di sé. L'uomo avrà conosciuto se stesso solo quando avrà conosciuto tutte le cose, quando avrà concluso il viaggio al termine della scienza – poiché "le cose sono solo i limiti dell'uomo".¹⁴³ L'uomo che ha conosciuto se stesso si porrebbe quindi come un uomo illimitato, del tutto trasfigurato rispetto agli uomini incompiuti che noi siamo. La sua estensione coinciderebbe con quella del cosmo. Il conoscere ci trasforma, ma Nietzsche sembra non credesse alla trasformazione assoluta:

nel fondo di noi stessi, proprio «laggiù», vi è certamente qualcosa che non impara niente, un granitico *fatum* spirituale, una granitica decisione e risposta predestinata a predestinate domande scelte. In ogni problema cardinale parla un immutabile «questo sono io».¹⁴⁴

Il dialogo con Nietzsche assume necessariamente il carattere di un dialogo zoppo: Nietzsche è morto e muto. Così ce lo mostra un filmato di dubbia autenticità girato a

141 F. NIETZSCHE, *Lettera a Elisabeth Nietzsche*, metà luglio 1881, KSB 6, 108, n. 131 – *Epistolario IV*, p. 102 (n. 129).

142 Cfr. F. NIETZSCHE, KSA 11, 25 [225] – *Frammenti postumi VII*, 2, primavera 1884.

143 F. NIETZSCHE, *M*, § 48.

144 F. NIETZSCHE, *JGB*, § 231.

Weimar nel 1899.¹⁴⁵ Si tratta della prima ripresa (o ricostruzione in base a fotografie) filmica di un grande filosofo che l'Occidente possiede. Nietzsche vi compare già pazzo, viso quasi nascosto dietro i baffi diventati ormai enormi, su ginocchia e spalle una coperta, sguardo assente e quasi impercettibili movimenti del corpo. La muta sofferenza prima della conclusione della tragedia avvenuta il 25 agosto dell'anno seguente.

Egli ci parla ancora attraverso i suoi libri – un discorrere pericoloso e fuorviante perché non accompagnato dal tono della voce, dal gesto e lo sguardo. Proprio come il filmato di cui sopra, anche il discorso di Nietzsche che ci giunge come parola stampata può essere montato a nostro piacimento. E l'autenticità di ogni interpretazione del suo pensiero non può che apparire indimostrabile e incerta. Quando leggiamo Nietzsche abbiamo necessariamente a che fare con dei concetti filosofici. Tuttavia, è stato proprio Nietzsche a caratterizzare i concetti come “finzioni convenzionali che servono per indicare e intendersi, ma non per spiegare”.¹⁴⁶ Essi dunque risultano indispensabili alla comunicazione quotidiana, sebbene il loro valore per la conoscenza della verità sia limitato. Tutte le parole, data l'incolmabile distanza che le separa dagli eventi, appaiono come “un pregiudizio”.¹⁴⁷ “Come se tutte le parole non fossero delle borse nelle quali è stato infilato ora questo, ora quello, ora più cose insieme!”.¹⁴⁸ Solo se estratti dalla vita del filosofo e dagli stati d'animo che ne hanno accompagnato l'elaborazione, i significati delle parole diventano univoci, e quindi riducibili a concetti astratti passabili di svariati montaggi ermeneutici. Nella vita, invece, noi ci rivolgiamo sempre a qualcuno: qui, infatti, i significati sono sempre plurimi, multiformi e sfuggenti – non definiti a priori. Eppure, uditi in un dialogo, i concetti veicolano il sentimento concomitante e si riferiscono a determinate esperienze condivise, sicché appare più difficile fraintenderli. Per illustrare la medesima questione a uomini diversi, spinti dalla natura della discussione e dalla diversità dei sentimenti che ogni interlocutore suscita, adoperiamo termini diversi, un altro tono, differente gestualità. Perché gli uomini non sono uguali fra loro.

145 J. BRESSANE, *Dias de Nietzsche em Turim*, 2001. La ripresa filmica è composta da fotografie scattate da Hans Olde a Naumbach nel 1895 e a Weimar nell'estate 1899.

146 F. NIETZSCHE, *JGB*, § 21.

147 F. NIETZSCHE, *WS*, § 55.

148 *Ivi*, § 33.

Il dialogo è la conversazione perfetta, perché tutto quello che l'uno dice riceve il suo particolare colore, il suo suono, il gesto che l'accompagna, *in stretta considerazione dell'altro* con il quale si parla, dunque in maniera analoga a quanto succede per la corrispondenza epistolare, nella quale uno stesso individuo esprime il proprio animo in dieci modi diversi, a seconda della persona a cui scrive.¹⁴⁹

Quando l'altro, con il quale si discute, non è preso “in stretta considerazione”, o quando la parola viene rivolta a molti uomini indistintamente, essa, per non prestarsi a interpretazioni equivoche, deve assumere un significato univoco, chiaro e distinto. Si trasmuta in concetto astratto. Chi adopera un concetto non esprime affatto il proprio animo in un modo univoco, ma cessa di esprimerlo, e in luogo di comunicarsi, fa subentrare la comunicazione puramente razionale. Il significato di ogni termine viene definito e fissato attraverso la dissociazione delle parole dalle esperienze di colui che le pronuncia. La parola diventare neutra ed avere lo stesso significato per tutti: così essa può comunicare solo ciò che è già a tutti noto. L'esistenza che viene comunicata dal concetto è spogliata dalla “*molteplicità di significati* che la caratterizza”.¹⁵⁰ Mentre per parlare *del* coraggio bisogna esser coraggiosi – quindi parlarne *con* coraggio,¹⁵¹ colorando le parole con le esperienze –, per fare un discorso *sul* coraggio, come su una virtù fra tante o in quanto fenomeno morale, è sufficiente essere discreti retori, capaci di intessere la trama razionale dei concetti. Si perviene pertanto al paradosso per cui, per discorrere sul coraggio, basta aver studiato, mentre non è affatto indispensabile essere coraggiosi. D'altra parte, i coraggiosi parleranno del coraggio senza dire in ogni occasione la stessa cosa, proprio perché ogni esistenza coraggiosa conosce momenti differenti e differisce da altre vite coraggiose.

149 F. NIETZSCHE, *MA*, § 374.

150 F. NIETZSCHE, *FW*, § 373.

151 Si veda l'indissociabilità fra il parlare coraggioso e l'essere coraggiosi presupposto dalla *parrhesia* cinica di cui ha parlato e scritto Michel Foucault. Si vedano le seguenti opere di M. FOUCAULT: *Discorso e verità nella Grecia antica*, Milano, Donizelli, 2005; *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2009; *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009.

Posto che si pensi a un filosofo come a un grande educatore, abbastanza potente per elevare a sé, da una solitaria altura, lunghe catene di generazioni, gli si debbono anche accordare gli inquietanti privilegi del grande educatore. Un educatore non dice mai quello che pensa, ma solo ciò che pensa di una cosa in rapporto all'utilità di chi viene educato. Questa dissimulazione non deve essere tradita: il fatto che si creda alla sua sincerità fa parte della sua maestria. Deve padroneggiare tutti i mezzi della disciplina dell'addestramento: molte nature le spinge innanzi solo frustandole con lo scherno, altre forse – nature pigre, indecise, paurose, vane – con una lode esagerata. Un simile educatore è al di là del bene e del male: ma nessuno lo deve sapere.¹⁵²

Quindi, nei libri di Nietzsche non troviamo le interpretazioni definitive del cosmo, ma solamente esortazioni a ricercare e osservazioni polemiche nei riguardi di ogni verità assoluta. L'educatore dissimula, mente, accenna – sempre nascondendosi. Nietzsche lo ha anche dichiarato: una cosa sono io, un'altra i miei scritti.¹⁵³ Con Nietzsche inizia lo scandalo filosofico per eccellenza: in un libro di filosofia si trova la non-verità che sarà ritenuta vera, e il filosofo ne è pienamente consapevole. Il filosofo dissimula, si maschera, fuorvia i lettori: “non si restringa il concetto di «filosofo» al filosofo che scrive libri – o che addirittura mette la *sua* filosofia nei libri”.¹⁵⁴ Nei libri di Nietzsche troviamo maschere della verità, e la maschera è sintomo del pudore e di una bontà astuta, non già dell'impostura.¹⁵⁵

Anche Platone ritiene (o forse tale era l'opinione di Socrate quando, nel libro II della *Repubblica*, discuteva con Adimanto) che il maestro deve anteporre il bene e l'utile del discepolo alla verità. Dato che la prima educazione viene impartita per mezzo delle favole, che sempre conservano un grado di mendacità, l'educatore si deve premurare affinché le menzogne dei mitografi risultino utili alla formazione del carattere virtuoso.¹⁵⁶ Per questa ragione i libri dei grandi maestri sfuggono a ogni metodo di esegesi filosofica e sembra che la sola via per rapportarsi con la loro

152 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 37 [7] – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885.

153 Cfr. F. NIETZSCHE, *EH*, «*Perché scrivo libri così buoni*», § 1.

154 F. NIETZSCHE, *JGB*, § 39.

155 Cfr. *IV*, § 40.

156 “E nelle favole mitiche di cui abbiamo appena parlato, dato che ignoriamo come si sono veramente svolti i fatti antichi, non rendiamo utile la menzogna modellandola il più possibile sulla verità?”. PLATONE, *Repubblica*, 382c-d. in *Tutti gli scritti*, cit.

ricchezza consista nel porsi nella scomoda e inattualissima posizione del discepolo – di colui che vuole imparare ad obbedire.

Nietzsche ci ha messo in guardia dall'incondizionato abbandono ai libri, sia che si tratti dei libri in generale sia dei suoi scritti in particolare. Dopo aver pubblicato *Aurora* nel 1881, l'unico libro che si conclude con un "oppure?",¹⁵⁷ Nietzsche implora sua madre e sua sorella di non leggere l'opera e di non prestarla a nessuno, benché egli sia convinto che il libro lo renderà immortale.¹⁵⁸ La lettura degli aforismi che non sono rivolti a noi è pericolosa. Nel secondo libro dell'*Aurora*, per esempio, Nietzsche svolge la psico-storia dei sentimenti cristiani, mostrando lo spirito di vendetta presente in ogni compatriota¹⁵⁹, mentre nel primo libro svela i motivi immorali che orientarono l'agire altamente morale e moralistico di San Paolo.¹⁶⁰ Nietzsche voleva mostrare l'ipocrisia dei buoni sentimenti sui quali venne fondata la religione cristiana. Nello stesso tempo però voleva preservare la fede delle donne di famiglia, poiché convinto che una donna atea fosse un *monstrum* molto più grande e socialmente alquanto più dannoso di una donna pia.¹⁶¹ Per questa ragione, sapendo che Elisabeth avrebbe letto il libro nonostante la sua lettera dissuasiva, ha tentato di indirizzare la sorella verso una lettura personale, sconsigliabile per chiunque altro: ella avrebbe dovuto cercare nell'*Aurora* i bisogni e i desideri del fratello, senza leggervi le opinioni immorali ed atee del filosofo. "A questo scopo leggi soprattutto il quinto libro", le scrisse Nietzsche.¹⁶²

Nietzsche ha mostrato la medesima cura dell'altro quando, condotto dall'amico Lanzky, si è recato all'osservatorio astronomico di Arcetri, dove lavorava Leberecht Tempel. Quest'oscuro astronomo tedesco teneva sempre a portata di mano i libri di Nietzsche e ne conosceva interi brani a memoria. Lanzky raccontò che dopo

157 Cfr. F. NIETZSCHE, *M*, § 575.

158 Cfr. F. NIETZSCHE, *Lettera a Franziska ed Elisabeth Nietzsche*, 11 giugno 1881, *KSB* 6, 91, n. 114 – *Epistolario IV*, p. 87.

159 Cfr. F. NIETZSCHE, *M*, §§ 133, 135.

160 Cfr. *IVI*, § 68.

161 "Qua e là si vuole perfino fare delle donne degli spiriti liberi e dei letterati, come se una donna senza religione non fosse per un uomo profondo e senz'altro qualcosa di assolutamente ripugnante o ridicolo". F. NIETZSCHE, *JGB*, § 239.

162 F. NIETZSCHE, *Lettera a Elisabeth Nietzsche*, metà luglio 1881, *KSB* 6, 108, n. 131 – *Epistolario IV*, p. 102 (n. 129).

l'incontro con Tempel, Nietzsche, benché commosso, disse: "Vorrei che quell'uomo non avesse letto i miei libri. È troppo buono. Gli farò del male".¹⁶³

Nietzsche non ha indirizzato i suoi libri a tutti, presupponendo invece solo i lettori predestinati. Già nella prefazione alle conferenze pronunciate a Basilea nei primi mesi del 1872, intitolate *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Nietzsche ha delineato il criterio distintivo per il quale alcuni e non altri sono da annoverarsi fra i suoi lettori.¹⁶⁴ Questi devono aver già riflettuto sul problema dell'educazione e della cultura, essere in grado di indovinare laddove si accenna soltanto, e non chiedere al libro di ammaestrarli. I lettori predestinati leggono i libri come stimolo a ricordare, a ripensare.¹⁶⁵ Ma tutto ciò non è ancora sufficiente. Il lettore "dev'essere e leggere senza fretta", non aspettarsi soluzioni prammatiche e "non deve fare intervenire ogni volta la sua persona e la sua «cultura»",¹⁶⁶ ovvero deve sapersi mimetizzare con il testo, cercando di comprenderlo dal di dentro.

Anche i libri scritti per tutti, testi scientifici o romanzi, non sono scevri di pericoli. La lettura rende dei dotti, senza che l'erudizione coincida con la nobilitazione dell'anima. Non di rado Nietzsche ammonisce di non iniziare la giornata con la lettura di libri: "leggere *un libro* di prima mattina, al giungere del giorno, nella piena freschezza, nell'aurora della propria forza, questo io lo chiamo vizio!".¹⁶⁷ I dotti, inoltre, leggono in modo compulsivo. Essi sostituiscono la riflessione solitaria con la lettura che fa loro credere di aver capito e di sapere.¹⁶⁸ Dai libri non si impara. Con grande orgoglio Nietzsche ha evidenziato di aver letto poco: secondo alcuni troppo poco, non avendo egli mai completato la lettura, per fare un esempio, della *Critica della ragion pura*. Incarnando l'atteggiamento nietzscheano nei confronti dei libri filosofici, Giorgio Colli ha scritto:

Come si diventa un filosofo. Scegliere per tempo i propri maestri (il fiuto dev'essere innato) – purché siano pochi. Stringerli, spremerli, sviscerarli, tormentarli, sminuzzarli e

163 D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, cit., p. 386.

164 Cfr. G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980, p. 41.

165 F. NIETZSCHE, *BA*, in *KSA* 1, p. 644 – *Opere* III, 2, p. 82.

166 *IVI*, in *KSA* 1, p. 648 – *Opere* III, 2, p. 87.

167 F. NIETZSCHE, *EH*, «*Perché sono così accorto*», § 8.

168 Cfr. F. NIETZSCHE, *WS*, § 324.

rimetterli assieme, senza subire la lusinga della polimatia. Minatore fedele alla sua caverna: è la faccia oscura del filosofo. Schopenhauer ha conosciuto questa ricetta: Nietzsche no, ma ha saputo scavare Schopenhauer.¹⁶⁹

Che cosa sono dunque i libri di Nietzsche? Autobiografie di un filosofo? Esortazioni alla nobilitazione dell'uomo? Tappe di un viaggio che conduce alla follia? Oppure appartengono, come Nietzsche temeva di venire classificato, alla letteratura?

Alessandro Biral, la cui voce possiamo ascoltare, avendone gli studenti registrato le lezioni, ha aperto il suo ultimo corso, dedicato a Platone e Nietzsche, proprio con questo problema.¹⁷⁰ Nei libri di Nietzsche non troviamo dei concetti: tutte le parole sono rivestimenti sonori delle esperienze interiori che lo scrittore e il lettore devono avere in comune per potersi intendere.¹⁷¹ Nietzsche tenta di scrivere il se stesso più profondo e grande: egli mira a superare la metafisica occidentale non già costruendo un altro sistema logicamente perfetto, ma guarendo se stesso dalla decadenza degli istinti che la metafisica ha generato.

Nietzsche si sentiva diversissimo da tutti, e tale sentimento di unicità è andato crescendo col passare degli anni e coll'aumentare della solitudine. In un frammento del 1887, riportato anche da Biral, Nietzsche aveva annotato: "Non bado più ai lettori: come potrei scrivere per lettori?... Ma annoto me stesso, per me".¹⁷² Annotando se stesso, Nietzsche comunica le proprie esperienze, benché mascherate con il rivestimento sonoro dei concetti filosofici:

I miei scritti parlano soltanto delle mie proprie esperienze interiori – per fortuna ho vissuto molto. Io sono là dentro, corpo e anima – perché nascondere? *ego ipsissimus*, e a lungo andare, *ego ipsissimum*.¹⁷³

Nietzsche, quindi, intende il cammino filosofico come una rinuncia alla ricerca della

169 G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 26.

170 La registrazione dei corsi di Biral è disponibile sul sito dell'associazione 'Alessandro Biral': <http://www.thinking-politics.com/wordpress/category/corsi/>.

171 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 34 [86] – *Frammenti postumi* VII, 3, aprile-giugno 1885.

172 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 9 [188] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887.

173 *Ivi*, 6 [4] – *Frammenti postumi* VIII, 1, estate 1886-primavera 1887.

facile e immediata comprensione altrui, cioè delle verità puramente razionali e quindi universali. Chi viene compreso, viene con ciò anche mal-compreso da tutti coloro che lo “comprendono” senza essergli affini. Saranno proprio i lettori “dissimili” a omaggiare il pensatore con la falsa gloria postuma, certificata da qualche paragrafo o capitolo nei manuali di storia della filosofia.¹⁷⁴ Ecco che cosa ha detto Zarathustra alla sua ora senza voce (*Die stillste Stunde*):

Ciò che io ho detto non ha raggiunto gli uomini. [...] essi mi hanno deriso, quando trovai la mia strada [propria] (*als ich meinen eigenen Weg fand*) e cominciai a percorrerla; e, in verità, allora mi tremavano le gambe. E così mi dissero: hai disimparato la strada e ora disimpari a camminare.¹⁷⁵

Se l'amore per il sapere non si riduce all'elaborazione di teorie, il cui successo è garantito dal fatto di essere costruite su concetti puramente razionali e noti a tutti, (noti a tutti poiché tutti gli uomini possiedono la ragione); se, di contro, il pensatore lotta per percorrere la strada propria e per comunicarne le esperienze che giocoforza non tutti condividono né tanto meno interpretano allo stesso modo – allora si rischia la solitudine. “Chi va per strade sue proprie (*auf eigenen Wegen*) non incontra nessuno: ciò infatti comportano «le strade proprie». Nessuno che venga in «aiuto», e con tutto ciò che gli capita di pericolo, caso, malvagità e cattivo tempo, deve sbrigarsela da solo (*muß er selbst fertig werden*)”.¹⁷⁶

Chi va per strade proprie, lascia lungo il percorso alcuni segnali che ne testimoniano il passaggio: questi segnali, da interpretare e indovinare, sono gli aforismi di Nietzsche. Ogni aforisma getta luce su un frammento di strada percorsa. Se, quindi, ciò che di Nietzsche ci è rimasto è una lunga e frammentaria *annotazione di sé*, abbiamo la conferma che la sua opera non presenta teorie. Per questa ragione

174 A tal riguardo si veda quanto ha scritto Borges: “Una dottrina filosofica è al principio una descrizione verosimile dell'universo; passano gli anni, ed è un semplice capitolo – quando non un paragrafo o un nome – della storia della filosofia. [...] La gloria è una forma d'incomprensione, forse la peggiore”. J. L. BORGES, *Pierre Menard, autore del «Chisciotte»*, in *Finzioni*, in *Tutte le opere. Volume primo*, Milano, Mondadori, 1984, p. 657.

175 F. NIETZSCHE, *Za*, II, «L'ora senza voce».

176 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 2 [186] – *Frammenti postumi VIII*, 1, autunno 1886-autunno 1887.

Biral ha potuto accostare Nietzsche a Platone: “In Platone si ritrova la stessa cosa perché ritorna continuamente il detto socratico «conosci te stesso» e tutta la sua filosofia non è nient'altro che la conoscenza di sé”.¹⁷⁷ Sia il sé alla cui conoscenza ci invita Platone, sia l'*ego ipsissimus* che Nietzsche ha esplorato genealogicamente, sono i loro propri sé, ritrovati sulle loro strade. Essi hanno cercato solo le verità adatte alla salute delle loro costituzioni e dei loro caratteri.

La via simile, e tuttavia opposta, è quella intrapresa dalla filosofia moderna a partire da Cartesio. Anche secondo Cartesio la filosofia è conoscenza di sé; qui però il sé da conoscere è rappresentato dall'*ego* universale, quel *ego* razionale che è a tutti comune – un *ego* astratto dalla carnalità del vivente. Per questa ragione la filosofia moderna è teoretica. Infatti secondo Nietzsche, e parimenti secondo Platone e Biral, tale *ego* non si dà. L'*ego* inteso come sostanza cogitante è un falso postulato metafisico.¹⁷⁸ Il filosofo che cerca di conoscerlo, si smarrisce fra cose lontane, trascurando di indagare ciò che è più ignoto, ossia quel che è consueto e vicino.

Come interpreti delle esperienze da noi vissute. «Che cosa ho propriamente vissuto? Che cosa accadde allora in me e attorno a me? [...]». Ma noi [...] vogliamo guardare così severamente negli occhi le esperienze che abbiamo vissuto, come fossero un esperimento scientifico, ora per ora, giorno per giorno! Noi stessi vogliamo essere i nostri esperimenti e le nostre cavie.¹⁷⁹

Che gli aforismi rappresentino le tracce che Nietzsche ha disseminato lungo le sue ascese e i suoi scavi, è confermato anche dal modo in cui egli ha percorso la strada propria. I suoi aforismi sono la sua “storia di ogni giorno”.¹⁸⁰ Le idee nuove a lui venivano all'aria aperta e non dopo la lettura. Nietzsche non pensava con il solo intelletto: tutto il suo corpo partecipava del pensiero.

Quando a Nizza, nell'inverno 1884-1885, Paul Lanzky fece visita a Nietzsche, ebbe modo di passeggiarci assieme. Raccontò che il filosofo, dopo aver ricapitolato i pensieri in mattinata, usciva a passeggio e, cammin facendo, annotava le nuove

177 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, Padova, il Prato, 2005, p. 13.

178 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 9 [98] – *Frammenti postumi VIII*, 2, autunno 1887.

179 F. NIETZSCHE, *FW*, § 319.

180 Cfr. *VI*, § 308.

improvvisazioni sul taccuino.¹⁸¹

Lanzky l'osservava da lontano e spesso si stupiva di vederlo percorrere la *Promenade des Anglais* con un passo singolare, che a momenti prendeva il ritmo di una danza. Nietzsche saltellava, saltava quasi, poi, improvvisamente interrompendo i suoi sgambetti, scriveva con la matita qualche parola sul suo quaderno da cui non si separava mai.¹⁸²

6

Ciò che rende ardua la comunicazione dialogica con Nietzsche si annida nel suo atteggiamento duplice rispetto al dialogo stesso. Da un lato, come abbiamo visto, egli pensa il dialogo come la “conversazione perfetta”. In questo tipo di colloquio, l'altro è preso in stretta considerazione. Tuttavia, non solo dalla considerazione dell'altro un buon dialogo trae forza. In una massima presente in *Al di là del bene e del male*, Nietzsche si è mostrato sarcastico:

L'uno cerca chi l'aiuti a partorire i suoi pensieri, l'altro qualcuno da poter aiutare: così nasce un buon dialogo.¹⁸³

“Partorire i pensieri”: senz'altro un richiamo maligno alla maieutica socratica e al *Teeteto*. Il “buon dialogo” è qui visto come il risultato dell'incontro di due debolezze. I due dialoganti sono spinti al dialogo dal rispettivo bisogno. Un uomo non bisognoso d'aiuto, un uomo forte – non dialoga alla maniera socratica. Egli si abbandona al dialogo per eccesso di ricchezza, e non perché sospintovi dall'incapacità di partorire pensieri autonomamente, né perché mosso da una nobile compassione nei confronti di chi soffre – e partorire pensieri è, al pari di ogni altro parto, una sofferenza. In ogni caso, l'aforisma mostra come Nietzsche, riflettendo sul dialogo, non potesse non

181 Cfr. S. L. GILMAN (ed.), *Coversations with Nietzsche*, cit., p. 179.

182 D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, cit., p. 363.

183 F. NIETZSCHE, *JGB*, § 136.

riferirsi ai dialoghi platonici.

Il suo duplice atteggiamento nei riguardi del dialogo si palesa anche laddove Nietzsche esamina esplicitamente il dialogo platonico. Nell'aforisma dell'*Aurora*, polemicamente intitolato *Come si fa filosofia oggi?*, Nietzsche fa rivivere al lettore l'ebbrezza di cui erano colmi i greci quando dialogavano, "quando si praticava il gioco rigoroso e sobrio dei concetti, della generalizzazione, della confutazione, della serrata argomentazione". Il dialogo era una festa in cui si onorava l'invenzione del pensiero razionale. I dialoghi platonici conservano tracce di un pensiero razionale e pre-morale, fondato unicamente sul rispetto delle autorità riconosciute come tali: "pensare significava *ripetere* e ogni piacere del discorso e del dialogo doveva consistere nella forma". Ma poi è arrivato il primo moralista, Socrate, colui che ha meritato la cicuta. Egli ha scoperto il fascino della dialettica razionale, che procede solo per cause ed effetti: con ciò la potenza venne bandita dalla filosofia e trionfò la "necessità della logica".¹⁸⁴

Nei dialoghi platonici Nietzsche trova dappertutto questo dominio della dialettica e della logica. Secondo Nietzsche "con la dialettica la plebaglia rialza la testa".¹⁸⁵ Il fatto che ora il criterio della verità venga dato dalla dimostrazione logica e non dalla nobiltà, significa che i greci sono diventati uguali fra loro e che non vi sia più nessuno che funga da autorità. Chi adopera gli strumenti della dialettica non intende dominare l'altro in virtù della propria forza, eccellenza e nobiltà, bensì depotenziando l'intelletto dell'avversario:¹⁸⁶ "si sceglie la dialettica solo quando non si hanno altri mezzi".¹⁸⁷

In filosofia Socrate ha introdotto l'obiettività, identificata da Nietzsche con tre mancanze: mancanza di personalità, volontà e amore.¹⁸⁸ Il mezzo per pensare obiettivamente è la logica: quest'ultima è nella sua essenza democratica, dato che "non conosce alcun riguardo personale".¹⁸⁹ La logica è identica per tutti, è universale. Quando l'obiettività viene posta come scopo del filosofare, gli istinti diventano una minaccia per la buona filosofia: essi ne sono l'antitesi e disturbano il retto procedere

184 F. NIETZSCHE, *M*, § 544.

185 F. NIETZSCHE, *GD*, «*Il problema Socrate*», § 5.

186 Cfr. *IV*, «*Il problema Socrate*», § 7.

187 *IV*, «*Il problema Socrate*», § 6.

188 Cfr. F. NIETZSCHE, *WzM*, § 79.

189 F. NIETZSCHE, *FW*, § 348.

della logica. Ma alla saggezza degli istinti, la logica e la dialettica contrappongono la saggezza della verità, la quale afferma apoditticamente che l'uomo razionale è virtuoso e il virtuoso è felice. Secondo Nietzsche l'equazione: "la ragione rende virtuosi e il virtuoso è felice", può essere pensata solo da una natura già incrinata e accolta solo da una cultura in fase decrescente. Infatti, "sino a che la vita si innalza, felicità è uguale a istinto".¹⁹⁰

Con Socrate il dialogo cambia pelle. Cessa di essere lo scontro aristocratico fra nature artistiche, istintive, bramosi di imporre la propria verità facendola valere come verità *tout court*. Il *dialogo* aristocratico *presocratico*, come ogni lotta, implicava una grande dose di diffidenza. Altrimenti stanno le cose con il dialogo socratico: per riuscire, esso presuppone la fiducia. Nel *Gorgia* il dialogo fra Socrate e Callicle si spezza proprio quando viene a mancare la fiducia: Callicle, sapendo di essere stato sconfitto, perché per lui di una battaglia amichevole si è trattato, si sente in qualche modo ingannato dalla dialettica socratica e non si affida più alla sua guida: "non so come fai a girare ogni volta in su e in giù i ragionamenti, o Socrate".¹⁹¹ E Nietzsche ritiene che la fiducia rappresenti una delle virtù tipiche degli uomini gregari: la fiducia è una sottospecie di ciò che egli ha ribattezzato con il nome di "inerzia". "L'inerzia agisce nella fiducia, perché la diffidenza rende necessaria la tensione, l'osservazione, la riflessione".¹⁹² Solo chi diffida del valore di ogni cosa, può liberarsi della falsità dei giudizi morali che dicono: "chi sarà morale in questa vita, sarà anche felice – se non proprio in questa, almeno nella prossima". Gli uomini hanno tentato di vivere in accordo con i falsi giudizi morali, tanto da riporre le loro energie migliori nella lotta per la conquista della beatitudine perfettamente priva di dolore. Ma tale beatitudine è una favola: da millenni gli uomini lottano per ottenere il nulla. Per tornare a combattere per qualcosa, vi è dunque bisogno della diffidenza: "quanta diffidenza, tanta filosofia".¹⁹³

Platone aveva visto nel dialogo socratico la "conversazione perfetta". Uno scambio conciso, che non lascia spazio agli abbellimenti retorici per mirare invece solo

190 F. NIETZSCHE, *GD*, «*Il problema Socrate*», § 11.

191 PLATONE, *Gorgia*, 511a, in *Tutti gli scritti*, cit. Cfr. A. BIRAL, *Gorgia*, inedito, [s.d.], pubblicato sul sito: <http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>.

192 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 279.

193 F. NIETZSCHE, *FW*, § 346.

all'essenziale, cioè alla conoscenza di sé. Nel *Protagora* vediamo Socrate spesso costretto a richiamare il sofista alla brevità: la concisione non incanta quanto i lunghi discorsi ad effetto stilisticamente perfetti. Anche per l'aforista Nietzsche la brevità è una virtù: egli ha però letto nei dialoghi platonici la lunga catena delle argomentazioni rigorosamente logiche. Chi si lascia persuadere dall'argomentare dialettico, dimostra che la sua intuizione ha perduto forza e che ne diffida. Nietzsche, insomma, ha scorto la somiglianza fra il trattato filosofico moderno e il dialogo platonico. Il suo aforisma si oppone ad entrambi: non cerca di persuadere per mezzo della deduzione logica che si conclude con una verità inattaccabile. L'aforisma provoca, mira a suscitare la diffidenza sia riguardo al proprio tema che riguardo alla verità che esprime. L'aforisma è una domanda indirizzata direttamente al lettore, che è chiamato a rispondere.

Nietzsche è quindi un educatore, ma proprio come avviene nel caso della maieutica socratica, è l'educato ad estrarre da se stesso la verità – la propria verità. Socrate pone domande, così come domande le pone Nietzsche. Entrambi mettono in guardia dal sapere acquisito attraverso lo studio dei testi. Socrate ha raccontato a Fedro un celebre mito, con il quale incomincia l'interrogazione europea sul valore della parola scritta. Theuth, il dio artigiano degli egizi, volle donare al re Thamus l'invenzione della scrittura. Il re, che non sa inventare ma si dice capace di giudicare l'utilità e il danno delle invenzioni per la vita, ammonì il dio: "L'alfabeto genererà l'oblio nelle anime di chi lo imparerà perché, fidandosi dello scritto, richiameranno le cose non già dall'interno e da se stessi, ma dal di fuori attraverso segni estranei".¹⁹⁴ Gli uomini diventeranno quindi "imbottiti di opinioni invece che sapienti",¹⁹⁵ dato che avranno a disposizione molte informazioni che saranno loro solo trasmesse, senza che essi si fossero impegnati in una vera ricerca.¹⁹⁶ Non saranno in grado di controllare le fonti delle conoscenze acquisite. Leggere prima di pensare porta gli uomini a diventare falsi sapienti, e per di più presuntuosi in quanto convinti di aver imparato molte cose dopo così lungo studio. Secondo Platone leggere è pericoloso, poiché colui che crede di sapere è indisponibile al dialogo.¹⁹⁷ Nietzsche concorda con

194 PLATONE, *Fedro*, 275a, in *Tutti gli scritti*, cit.

195 *Ivi*, 275b.

196 Cfr. A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 33.

197 Cfr. *Ivi*, p. 34.

Platone: leggere prima di pensare è ciò che caratterizza i falsi sapienti, da lui chiamati dotti: “essi pensano solo per reazione (*reaktiv*), cioè devono prima leggere per poter pensare”.¹⁹⁸

Forse sta proprio qui la ragione per cui Nietzsche ha accusato Platone: ha visto nei dialoghi platonici dei libri, dei testi filosofici, dei trasmettitori del sapere. Leggendoli non si apprende a pensare autonomamente: Platone pur sempre prende il lettore per mano e lo guida verso le sue verità. Del resto, se i dialoghi platonici sono dei libri nei quali è illustrata e dimostrata una teoria, Nietzsche ha ragione. Oppure sono ancorati all'elemento personale di Socrate e Platone? Biral ha detto: “vedere nei dialoghi di Platone un edificio filosofico è un inganno; se si è in grado di vederci un uomo, è già fin troppo”.¹⁹⁹

Che Platone decida la direzione verso cui portare il lettore è quanto Nietzsche rispetta: si comporta in tal modo un'anima tirannica, un carattere aristocratico, un autentico legislatore dei concetti. Il continuo domandare sul quale si fonda il dialogo platonico fungerebbe dunque da grandiosa maschera scettica della sua volontà di dominio. Eppure, l'autentico legislatore non adopera il sottile e democratico metodo dialettico, né pone come scopo la felicità intesa come pace dell'anima virtuosa²⁰⁰ o la felicità di una comunità.²⁰¹ Benché l'anima di Platone fosse nobile, i suoi strumenti e fini erano irreversibilmente viziati dal plebeo per eccellenza, Socrate. Tutto ciò ha gettato un'ombra di debolezza e di istinto gregario sull'intera impresa platonica: Platone è imperdonabile poiché si è lasciato trarre in inganno, sebbene possedesse istinti forti e sani, da colui che, invece di essere medico dell'anima, “fu soltanto per lungo tempo malato”.²⁰² Anche i greci, il cui apice rimane Platone, vanno superati.²⁰³

La conoscenza non proviene dal dialogo socratico. L'uomo non è per Nietzsche quel *zôon politikón* che per natura costituisce associazioni politiche e che, quindi, conosce se stesso all'interno della *polis* e nel dialogo con i concittadini. Benn, colui che è rimasto fedele a Nietzsche, ha scritto: “*zôon politikón*, questo abbaglio greco,

198 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 10 [164] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887.

199 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 20.

200 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 15 [11] – *Frammenti postumi* VIII, 3, primavera 1888.

201 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 26 [346] – *Frammenti postumi* VII, 2, estate-autunno 1884.

202 F. NIETZSCHE, *GD*, «*Il problema Socrate*», § 12.

203 Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 340.

questa idea balcanica – ecco il germe del tramonto che adesso si compie”.²⁰⁴ In diversi luoghi delle sue annotazioni, Nietzsche accenna alla visione hobbesiana dell'uomo.²⁰⁵ L'uomo è, *naturaliter*, un animale solitario i cui istinti, nel corso della socializzazione, hanno sempre più perduto la potenza originaria. Gli uomini sono diventati meno aggressivi e più miti di altri animali. Ciò li ha resi infelici e al contempo interessanti: l'uomo è l'animale più profondo, capace di inventare il riso e il pianto per supplire alla sofferenza dovuta alla necessità di ricercare il senso dell'esistenza.²⁰⁶

Per conoscersi come si è, al di là della distinzione culturale fra natura e cultura, l'uomo deve ricercare genealogicamente le origini della decadenza dei suoi istinti e dell'ipertrofia del suo spirito. Dato che anche nella ricerca della verità l'uomo è mosso dalla volontà di potenza, una ricerca dialogica del vero diventerebbe l'occasione per imporre agli altri la propria verità, senza affatto discuterla. Secondo Nietzsche questo è il gradino successivo del filosofare, identificabile con la legislazione dei concetti. Tuttavia, prima di dominare gli altri, l'uomo di conoscenza deve conoscere, in perfetta solitudine, la storia delle valutazioni che intende imporre ad altri, in modo da verificarne la provenienza: il mio modo di valutare deriva da una debolezza o da una forza? Secondo le note parole di Aristotele solo il dio e la bestia possono vivere nella solitudine.²⁰⁷ Fra gli *umani, oltre umani*, Nietzsche ammette una sola eccezione, ossia l'ibrido che è “l'uno e l'altro – un filosofo”.²⁰⁸

Nietzsche ha cantato la necessità di non lasciar perire inutilizzato niente delle cose che capitano.²⁰⁹ La malattia lo ha costretto alla fuga solitaria, e a ciò si è aggiunta anche la solitudine dell'incompreso. Dalla grande sofferenza che la solitudine gli ha procurato, Nietzsche si è difeso ribaltandola in condizione di conoscenza. Benn lo ha seguito anche su questa strada:

Conversazioni, discussioni – nient'altro che brusio di sedie, spregevole inarcarsi di eccitazioni private, mentre nel profondo si agita senza pace l'Altro che ci ha fatti ma

204 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 125.

205 Uno dei richiami più evidenti si trova all'inizio di *Verità e menzogna in senso extramurale*.

206 Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 224.

207 ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a, in *Politica-Trattato sull'economia*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

208 F. NIETZSCHE, *GD*, «*Sentenze e frecce*», § 3.

209 Cfr. F. NIETZSCHE, *VM*, § 322.

che noi non vediamo. L'umanità intera si nutre di alcuni autoincontri, ma chi incontra se stesso? Soltanto pochi, e sempre in solitudine.²¹⁰

I libri che Nietzsche ha scritto richiedono una *solitudine attiva*. Egli non li ha pensati come luoghi in cui acquisire informazioni – non sono stati scritti per i dotti, e l'assoluta assenza di note e riferimenti ne è il simbolo più appariscente. La lettura dei suoi libri sarebbe dovuta servire alla riflessione solitaria – essi sono pieni di enigmi da indovinare. Proprio dalla struttura enigmatica degli aforismi, sia presi uno ad uno, ma soprattutto considerati nel loro insieme, si ricava l'intenzione di Nietzsche: egli esige di essere interrogato, senza che il lettore si dichiari in accordo o in disaccordo con quanto vi è scritto già nel corso della prima lettura. Colui che legge non deve far intervenire ad ogni pagina i suoi saperi: non è importante se un evento storico a cui Nietzsche fa riferimento sia andato proprio come egli lo descrive. Incominciando da questa apparente passività, il lettore trasforma la lettura in attività dell'interrogazione solitaria: se non intromette la sua erudizione fra le parole lette, potrà interrogarle. Gli aforismi rappresentano, pertanto, la scrittura platonica rovesciata, mascherata da “frece”, “sentenze”, “opinioni e detti diversi”: ogni aforisma è una domanda dell'educatore che il lettore, attraverso la lettura, pone a se stesso.

C'è una stretta somiglianza tra la forma dialogica di Platone e la forma aforistica di Nietzsche, con un'importante differenza, però: mentre Platone – cioè Socrate – poteva trovare degli interlocutori, Nietzsche non ne trova più nessuno. Perciò, la grande disperazione di Nietzsche è la solitudine, ed è la solitudine che dà luogo all'aforisma, come la non solitudine di Socrate dà luogo al dialogo.²¹¹

Dato che ogni parola di Nietzsche è legata alle sue esperienze personali, alla sua intera vita, ciascun aforisma veicola il cosmo di Nietzsche allo stato minimo: ogni aforisma è un microcosmo di quel più grande, e ciononostante identico, cosmo, per noi rappresentato dall'*opus* nietzschiano. In ogni aforisma troviamo l'intero Nietzsche, ma per così dire “piegato”. La lettura dovrebbe “dispiegarlo” al fine di spiegare. Proprio questa operazione di “dispiegamento” necessita, oltre che dell'approccio

210 G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 182.

211 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 18.

dialogico, anche della genealogia: se infatti ogni aforisma rappresenta l'esito concettuale, e quindi in certa misura finzionale, di esperienze personali vissute e contemplate, se ogni pensiero è radicato nell'esistenza del pensatore, allora i pensieri di Nietzsche richiedono uno studio genealogico e psico-storico. Interrogare l'uomo presente nel testo e risalire alle sue ragioni: in questo consiste il dialogo genealogico. Per quanto possibile, va ricercata l'esperienza personale che sta alla base dell'aforisma, vale a dire il motivo nascosto radicato nell'istinto dominante che ha dato vita a quel tipo di riflessione. Anche gli aforismi di Nietzsche vanno "smascherati" genealogicamente, nello stesso modo in cui egli ha cercato di togliere il velo morale che ricopriva i sistemi filosofici e teologici dei pensatori che hanno determinato il corso della storia occidentale, e pertanto anche la nostra temperie culturale, le nostre visioni del mondo, le nostre verità condivise. Quando questo genere di lettura genealogica, come sovente accade, risulta impossibile perché al lettore sfugge l'esperienza personale che generò un pensiero, lo studioso dovrà diventare *psicologo* e *poeta*, in modo da rivivere dentro di sé una delle possibili esperienze da cui sarebbe potuto scaturire un pensiero. A ciò, inoltre, va aggiunta la perizia *filologica* nello *studio storico dei concetti*, poiché non solo gli uomini, ma anche i concetti hanno una loro storia e si sono formati per successive stratificazioni di senso. Anche le loro "ragioni" più profonde vanno smascherate: i concetti sono stati inventati dall'uomo, e nell'elaborazione dei concetti, afferma Nietzsche, alcuni uomini hanno posto la loro volontà di potenza ribattezzandola come verità. Secondo Nietzsche la storia dei concetti si identifica con l'analisi psico-storica dei motivi personali, istintivi, che li hanno formati.

Posto che Nietzsche non intenda per filosofia il tradizionale amore della sapienza, ma una molto più modesta, "forse per superbia", "filosofia per me",²¹² l'io e la vita di Nietzsche non possono essere trascurati. Nietzsche, filosofo e poeta, esige una lettura filosofica e artistica: integrare i concetti con l'immaginazione. "Quanto più astratta è la verità che vuoi insegnare, tanto più devi sedurre ad essa anche i sensi".²¹³ Anche per comprendere le verità di Nietzsche bisogna servirsi dei sensi e della fantasia. Quando si leggono i passi de *La gaia scienza*, egli va immaginato

212 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 34 [196] – *Frammenti postumi* VII, 3, aprile-giugno 1885.

213 F. NIETZSCHE, *JGB*, § 128.

chino sullo scrittoio nella fredda stanza genovese, forse appena ripresi da un attacco di emicrania, oppure mentre vaga solitario per le spiagge liguri – col passo lievemente danzante. *Allora* va interrogato.

II

LA CRITICA DELLA MORALE: VALUTAZIONE, SVALUTAZIONE, TRASVALUTAZIONE. L'ESEMPIO DELLA VIRTÙ

μήτ' ἀρετάν ποτε σιγάτω πατρῶαν...

Mai il figlio taccia la virtù paterna...

*Pindaro*¹

1

Come nobilitare l'uomo? Come uscire dal nichilismo? Come accrescere il piacere di vivere sulla terra? Questi furono i problemi propri di Nietzsche. Oggi il problema della nobilitazione fisica e culturale dell'uomo europeo non si trova più al centro del dibattito filosofico ufficiale. Il tema della nobilitazione è inattuale, relegato allo studio dei problemi del passato. Eppure, l'inattuale è ciò che si sottrae alle mode, assumendo così rilevanza sotterranea per ogni generazione: l'inattuale non è l'assente, ma l'insepolto. Infatti, "il passato continua a fluire in noi in cento onde; noi stessi anzi non siamo nulla se non quello che istante per istante percepiamo di questo fluire".² Siamo costituiti da lente, uniformi e sempre rassomiglianti onde che il

1 PINDARO, *Istmica II*, v. 44, in *Odi e frammenti*, Firenze, Sansoni, 1989, p. 201.

2 F. NIETZSCHE, *VM*, § 223.

fiume del divenire, scorrendo, riporta. A caratterizzarci non sono le grandi ondate eccezionali, l'apparire dal nulla di un genio, l'improvvisa scomparsa di uno stile artistico – le novità. La regola è più interessante dell'eccezione.³ La tradizione è più anticonformista della sovversione. L'innovazione è una forma del ritorno.

Morale, psicologia, estetica e politica, in quanto tematiche affrontate dalla riflessione nietzscheana, rappresentano i campi meglio noti e maggiormente frequentati da coloro che hanno tentato di rispondere alle sfide che Nietzsche ci ha tramandato. Tuttavia, d'accordo con il detto di Flaubert – fatto proprio da Warburg e pienamente in sintonia con il pensiero di Nietzsche –, secondo cui “il buon dio abita nel dettaglio”,⁴ l'incisività storica dei problemi sollevati da un filosofo va talvolta ricercata proprio fra i temi meno indagati da interpreti, fra metafore, incisi, opinioni e sentenze sparse.

Nell'aforisma 247 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche affronta, con la usuale *vis* polemica, la questione del differente modo di leggere che corre fra gli antichi e i moderni. Dato che gli occhi spesso lo tormentavano, Nietzsche sapeva apprezzare quando qualche amico si prestava a leggergli ad alta voce. “Köselitz [Peter Gast] legge per me ad alta voce, viene alle 2 ¼ e la sera alle sette e mezzo, ogni volta per 1 ora – 1 ora e ½”.⁵ Un tempo, anche nel leggere per se stessi, si era soliti farlo a voce alta. La lettura solitaria veniva eseguita sul modello della lettura pubblica, del

3 Cfr. IV, § 362: “Ti pone molto al di sotto di lui il fatto che tu cerchi di stabilire le eccezioni, ed egli la regola”.

4 “Le bon Dieu est dans le détail”, suona la massima attribuita a Gustav Flaubert. Cfr. G. TELLINI, *Filologia e storiografia. Da Tasso al Novecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002, p. 326. Warburg era solito servirsi dell'espressione nella sua forma tedesca: “Der liebe Gott steckt im Detail”. Cfr. E. H. GOMBRICH, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 19. Nietzsche adopera anche la parola “dettaglio” in due accezioni opposte. Quando si riferisce ai decadenti, parla, per esempio, dell'esagerazione nei dettagli. I moralisti cristiani solo inclini a vedere nel più piccolo particolare un segno del peccato. Tuttavia, una comprensione e un'educazione di se stessi devono badare proprio ai dettagli: clima, cibo, ripartizione delle giornate: “le cose più vicine di tutte vengono dai più viste assai malamente, e molto raramente prese in considerazione”. F. NIETZSCHE, *WS*, § 6. Si veda anche F. NIETZSCHE: *KSA* 13, 16 [77] – *Frammenti postumi* VIII, 3, primavera-estate 1888; *KSA* 9, 7 [174] – *Frammenti postumi di Aurora* V, 1, fine 1880.

5 F. NIETZSCHE, *Lettera a Franziska Nietzsche*, 2 aprile 1880, *KSB* 6, 14-15, n. 20 – *Epistolario IV*, p. 14.

resto ben più frequente della prima: “ci si meravigliava se qualcuno leggeva in silenzio e ci si domandava in segreto quali protesero esserne le ragioni”. Tutto ciò si rifletteva sull'antico modo di scrivere. Dato che gli antichi modellavano lo scritto avendo già in mente la successiva lettura pubblica a voce alta, essi sentivano il periodo come “una totalità fisiologica”, sapendone apprezzare “la virtù ripostavi, la rarità e la difficoltà di pronunciare” un periodo lungo in un solo respiro. Avevano così acquisito il diritto a un periodare lungo. Noi moderni, di contro, il cui respiro è corto “in ogni senso”, tale diritto non possediamo.⁶ Il decadimento della grande arte oratoria ha causato anche il decadimento stilistico dell'arte di scrivere. Dato che l'epoca della retorica e del dialogo è giunta al suo termine, dato che “è passato il tempo delle culture cittadine”, siamo incalzati dalla necessità di apprendere a scrivere meglio: “ma scrivere meglio significa allo stesso tempo pensare meglio; trovar cose sempre più degne di essere comunicate, e poterle comunicare realmente; diventare traducibile nelle lingue dei vicini [...]”.⁷ La scrittura e il pensiero devono quindi mirare al grande stile: esso “nasce quando il bello la vince sullo straordinario”.⁸ Quando la regola domina l'eccezione.

Tutti i filologi del ventesimo secolo che si sono occupati del modo di leggere degli antichi, si sono confrontati con l'aforisma di Nietzsche. Nella comprensione nietzscheana della lettura antica i filologi di professione hanno ravvisato una concezione idealizzata, polemicamente sovraccaricata contro la cristiana e moderna lettura silenziosa. “Egli, infatti, oppone le modalità di lettura diffuse in Germania ai suoi giorni, le quali rivelerebbero una mancanza di sensibilità uditiva nel popolo tedesco, alla lettura «sonora» degli antichi, che, al contrario, permetterebbe di gustare i testi letterari e apprezzarne il valore musicale”.⁹ Il filologo la cui autorità ha influenzato il dibattito successivo, Norden, nel suo articolo dedicato alla lettura nei tempi antichi, si è richiamato al medesimo passo agostiniano implicitamente riecheggiato dall'aforisma di Nietzsche.¹⁰ Nelle *Confessioni* Agostino racconta della

6 F. NIETZSCHE, *JBG*, § 247.

7 F. NIETZSCHE, *WS*, § 87.

8 *Ivi*, § 96.

9 N. MAZZA, *Silentium e loqui nella preghiera tra mondo antico e tardo-antico. Status quaestionis*, «Quaderni del Ludovicianum», 2010, p. 53.

10 Cfr. E. NORDEN, *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della Rinascenza*, Roma, 1984.

strana usanza di Sant'Ambrogio di leggere mentre *vox autem et lingua quiescebant*, mentre la voce e la lingua riposano.¹¹ Negli anni venti del secolo scorso, in seguito a studi sistematici delle fonti greche e latine, Balogh ha provato che gli antichi avevano praticato abitualmente la lettura silenziosa, sia in presenza d'altri sia nell'affrontare, per esempio, la lettura solitaria di una lettera.¹² L'orientamento filologico successivo è sembrato invece muoversi in direzione già indicata da Nietzsche. Ormai i filologi concordano che nell'antichità, come scrisse Nietzsche, “ci si meravigliava se qualcuno leggeva in silenzio e ci si domandava in segreto quali potessero esserne le ragioni”. Nietzsche, infatti, non aveva escluso la pratica della lettura *in silentio*. Knox, per esempio, ha dimostrato che già nell'Atene del V e IV secolo la lettura silenziosa di lettere e oracoli era una pratica del tutto abituale.¹³ Quindi, la lettura ad alta voce era comunemente diffusa non perché gli antichi ignorassero l'altra maniera: si trattava di una scelta, dovuta al loro amore per la sonorità della lingua e “per il carattere eufonico dei testi letterari”.¹⁴

Nietzsche non intendeva aprire un dibattito dotto, cui si potessero appassionare i soli esperti di un minuscolo campo dello scibile. Il suo aforisma rimanda ancora al problema centrale: *come nobilitare l'uomo?* Quali sono le condizioni culturali nelle quali l'educazione rende l'uomo non solo istruito, bensì appunto più sano, gioioso, elevato – più nobile? La contemporanea cultura scientifica istruisce, senza nemmeno prefiggersi il compito di nobilitare. Come dobbiamo leggere e scrivere per uscire dallo “scenario di desolazione”¹⁵ in cui ci troviamo? Quali sono le virtù e i vizi del buon europeo? Che cosa ci può risanare? In un appunto tardo Nietzsche risponderà: solo “lo spettacolo della perfezione” (*Der Anblick des Vollkommenen*).¹⁶ Il tentativo di creare lo spettacolo della perfezione è quanto ritroviamo negli scritti di Nietzsche. Lo

11 AGOSTINO D'IPPONA, *Le confessioni*, Roma, Edizioni Paoline, 2002, VI, 3, 3.

12 Cfr. J. BALOGH, *Lautes und leises Beten*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 23, 1925, pp. 345-348.

13 Cfr. B. M. W. KNOX, *Silent reading in antiquity*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 9, 1968, pp. 421-435.

14 N. MAZZA, *Silentium e loqui nella preghiera tra mondo antico e tardo-antico*, cit., p. 63.

15 S. CAPODIVACCA, *Danzare in catene. Saggio su Nietzsche*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, p. 15.

16 F. NIETZSCHE, cit. in P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, Milano, Bompiani, 2004, p. 1. L'appunto si trova in F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 16 [66] – *Frammenti postumi* VIII, 3, primavera-estate 1888.

stilista Nietzsche chiedeva di essere letto a voce alta: di fatto, come sottolineato da Benn, nessuno al pari di Nietzsche, tranne Lutero e Goethe, ha esercitato una tale influenza sulla lingua tedesca.¹⁷ Nietzsche era della convinzione di aver elevato il tedesco alla musicalità delle lingue romanze. E nel già citato aforisma di *Al di là del bene e del male* ha scritto: “questi antichi erano infatti tutti quanti dilettanti nell'arte dell'eloquenza, quindi conoscitori, quindi critici – per questo esigevano il massimo dai loro oratori; allo stesso modo nel secolo scorso, quanto tutti gli italiani e le italiane sapevano cantare, il virtuosismo canoro (e con ciò stesso l'arte della melodia) giunse da loro al culmine”.¹⁸ La scrittura di Nietzsche recupera l'intera gamma semantica al quale rimandava l'arcaico *gráphein* dei greci: scrivere, ma anche danzare, dipingere, cantare – esprimersi.¹⁹ Concludendo la prefazione a *Umano, troppo umano* – scritta nel 1886 – Nietzsche ha sottolineato l'indissociabilità fra musica, danza e letteratura che i suoi libri intessono. Per fruire dei suoi scritti, il lettore deve prestare loro il medesimo ascolto che richiede la musica. Dato che l'ascolto della musica sprona a muoversi ritmicamente, leggere Nietzsche significa predisporre alla danza: “Questo libro tedesco, che ha saputo trovar lettori in una vasta cerchia di paesi e popoli [...] deve intendersi in qualche modo di musica e arte del flauto, se ha potuto sedurre all'ascolto anche il più scontroso orecchio straniero, ebbene proprio in Germania questo libro è stato letto con maggiore distrazione, e ascoltato nel modo peggiore...”.²⁰

2

Nietzsche rimprovera così gli uomini moderni: “siete abituati a filosofare in modo

17 Cfr. G. BENN, *Nietzsche nach 50 Jahren* (1950), in *Essays und Reden. Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände*, Frankfurt am Main, Fischer, 2006, p. 496, trad. it., *Nietzsche cinquant'anni dopo*, in *Lo smalto sul nulla*, Milano, Adelphi, 1992, p. 255.

18 F. NIETZSCHE, *JGB*, § 247.

19 Cfr. P. CHANTRAIN, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Édition Klincksieck, 1968.

20 F. NIETZSCHE, *MA*, «Prefazione», 8.

autonomo, mentre bisognerebbe costringervi ad *ascoltare* i grandi pensatori”.²¹ Perciò appare necessario un continuo ritorno ai maestri della forma, i greci, le cui opere artistiche e filosofiche erano frutto della costrizione, dell'osservanza di un canone, di un continuo superamento del maestro precedente. Superando il suo maestro, il poeta imponeva la propria opera come nuovo canone. Ciò era valido anche nel campo filosofico, se di un campo autonomo si possa parlare: che i greci non avessero inventato la scienza moderna, non implica che la loro cultura della riflessione possa dirsi superata. Anzi, essi rimangono il solo modello culturale che ci sia dato *ascoltare* e, nel migliore dei casi, imitare. Rimangono per noi lontani, quasi estranei,²² al pari dei medievali, poiché tali uomini erano dogmatici nel senso che dimoravano “in una casa della conoscenza [...] saldamente creduta”.²³ È necessaria una forza maggiore per prosperare in una casa incompleta e fragile, non edificata sul modello di una gerarchia celeste. Noi, infatti, abitiamo in una casa i cui pilastri sono continuamente rimessi in discussione. La libertà di dubitare ed esprimere qualsiasi opinione, che abbiamo conquistato – “la libertà a cui aspira l'uomo moderno non è quella dell'uomo libero, ma quella dello schiavo nel giorno di ferie”²⁴ – ci fa supporre che ai tempi di Platone o Dante gli uomini fossero stati schiavi di padroni e dogmi. Tuttavia, “sotto un regime assoluto non è affatto necessario essere *limitati*”.²⁵ Noi confondiamo la fede nei dogmi con la privazione della libertà. Per tale ragione non *ascoltiamo* i sapienti antichi: solo quel che elaboriamo autonomamente, indipendentemente dalle opinioni altrui, si confà alla libertà che abbiamo conquistato.

Specchiandoci nella perfezione raggiunta dai greci, arrischiamo di scoprirci piatti, svuotati di ricchezza e di possibilità di elevatezza. Nel lessico nietzscheano: volgari, risentiti, deboli, gregari, decadenti – caratteri senza stile. Pertanto, tutta la forza di cui disponiamo va impiegata nel confronto con il più alto mondo culturale che possiamo ascoltare. La forza ci è indispensabile per confessare chi siamo – per sopportarne la verità spesso dolorosa. L'uomo moderno, il più delle volte, è infelice oppure pago di una felicità bassa, “al livello degli impotenti [...], nei quali essa [la felicità] appare

21 F. NIETZSCHE, *BA*, in *KSA* 1, p. 687-688 – *Opere* III, 2, p. 133.

22 Cfr. F. NIETZSCHE, *GD*, «*Quel che devo agli antichi*», § 2 .

23 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 34 [25] – *Frammenti postumi* VII, 3, aprile-giugno 1885.

24 N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios escogidos*, Valenciana-Sevilla, Los papeles del sitio, 2007, p. 127.

25 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 34 [92] – *Frammenti postumi* VII, 3, aprile-giugno 1885.

essenzialmente come narcosi, stordimento, quiete, pace, «sabbath», distensione dell'animo e rilassamento del corpo, insomma *in forma passiva*;²⁶ una felicità intesa come “sabato di tutti i sabati”,²⁷ a tutti disponibile. Eugenio Montale ha ironicamente cantato questo rimpicciolimento delle nostre pretese: “Vissi al cinque per cento, non aumentate la dose”, suggerì il poeta ai futuri biografi.²⁸ Il nostro essere infelici (acquietati in una felicità rilassata) vuole resistere alla passione della conoscenza, la quale è in Nietzsche tutt'uno con il precetto: “diventa ciò che sei”.²⁹ Conoscere se stessi è il mezzo per vivere più altamente, ma è al contempo l'opera di chi altamente vive. La massima nietzscheana che esorta alla conoscenza: “fare della propria vita un esperimento”,³⁰ si riversa nel precetto secondo cui dobbiamo “dare uno stile al proprio carattere”.³¹

L'infelicità è una disposizione dei nostri affetti. Gli affetti che la determinano vogliono conservare ed accrescere il proprio predominio su affetti contrari.³² Anche l'infelicità, intesa come risultante da istinti coalizzati, vuole conservarsi ed incrementare la propria potenza – la nostra infelicità. E la prima passione che cade vittima della tirannide dell'infelicità è il coraggio. Gli infelici non amano curiosare perché sono pavidì. Coloro che non sentono la conoscenza come la passione che ne orienta l'agire, non avranno il coraggio di andare a fondo e di affrontare la terribilità della verità. Privata del sostegno del coraggio, la passione della conoscenza si svuota di vitalità e capacità espansiva. E infatti Nietzsche scrive:

Quanta verità *sopporta*, quanta verità *osa* uno spirito? Questo è diventato per me, sempre più, il vero criterio di valutazione. Errore (– la fede nell'ideale –) non è cecità,

26 F. NIETZSCHE, *GM*, I, § 10.

27 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 37 [14] – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885.

28 E. MONTALE, *Per finire*, in *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1984, p. 520.

29 Sul detto nietzscheano “diventa ciò che sei”, si veda B. BABICH, *Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: on Becoming the one you are, Ethics and Blessing*, «Nietzsche-Studien», Bd. 33, Berlin-New York, 2003, pp. 29-58.

30 F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 24 [1] (§ 2), ottobre-novembre 1888.

31 F. NIETZSCHE, *FW*, § 290.

32 Sugli affetti in Nietzsche si vedano: R. SCHACHT, *Nietzsche*, London-New York, Routledge, 2002, pp. 316-326; G. J. STACK, *Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge*, in K. ANSELL PEARSON (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London-New York, Routledge, 2002, pp. 30-59.

errore è *vigliaccheria*...Ogni acquisizione, ogni passo avanti nella conoscenza consegue dal coraggio, dalla durezza verso se stessi, dalla pulizia verso se stessi...³³

Tentare di uscire dall'infelicità, intesa da Nietzsche come felicità del riposo, è più doloroso che restarvi. Tale tentativo ci costringe a rivedere le convinzioni che da tempo ci risultano familiari e che, per di più, ci hanno permesso di sopravvivere e, non di rado, avanzare sulla scala sociale, esaltando la nostra vanità e il piacere di suscitare l'invidia altrui. Di queste passioni, vanità e invidia, necessarie alla vita al pari di quelle socialmente approvate, si nutre la tentazione di restare fedeli alle convinzioni abituali, funzionali al benessere sociale ed apprezzate dalla morale dominante. Se fosse anche vero che, vivendo secondo menzogne antiche, non perveniamo al nostro "io superiore" e finanche lo danneggiamo, è altresì vero che, ancorandoci ad esse, ci sentiamo sicuri, accasati, confortati dalla regolarità di vita che ne risulta.

Noi dobbiamo diventare traditori, commettere infedeltà, sacrificare di continuo i nostri ideali. Da un periodo della vita all'altro non passiamo senza provocare queste pene del tradimento e senza soffrirne noi stessi.³⁴

La virtù della diffidenza, senza cui l'uomo non può rendersi libero e diventare ciò che è, non rende felici. Diffidare è soffrire, rimettere in discussione le nostre conquiste rimanendo insaziabili nel conoscere. Chi diffida scopre che i motivi che ne orientano l'agire sono più sovente meschini che nobili. La diffidenza non è una virtù nel senso greco, con l'acquisizione della quale l'uomo diventa felice avendo imparato a governare le proprie passioni.³⁵ La virtù della diffidenza è piuttosto un lusso che solamente le nature forti si possono concedere. Chi diffida, si espone continuamente al rischio di perdere quanto gli è caro, e di perderlo per il solo amore della verità. Per affrontare tale rischio bisogna essere traboccanti di vita: "all'opposto il più sofferente,

33 F. NIETZSCHE, *EH*, «Prologo», § 3.

34 F. NIETZSCHE, *MA*, § 629.

35 Sulla virtù nella cultura greca si vedano i classici W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano, Bompiani, 2003, Libro I, cap. I, pp. 25-48, e M. POHLENZ, *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 386-430.

il più povero di vita, avrebbe soprattutto bisogno di dolcezza, mansuetudine, bontà nel pensiero e nell'azione, se possibile di un dio [...]: e altrettanto avrebbe bisogno anche della logica, dell'intelligibilità concettuale dell'esistenza, – la logica, infatti, acquieta, dà fiducia [...]”.³⁶ La diffidenza è sintomo di sovrabbondanza di forze – è una sofferenza adatta a nature fondamentalmente sane.

La diffidenza può anche risultare un vizio. La dialettica socratica, perversa perché perverte il rapporto reale di forze, si basa sulla diffidenza. Socrate mette in dubbio le salde convinzioni dei cittadini ateniesi, scuote la certezza di superiorità che i sofisti e gli *aristoi* nutrono nei riguardi del *demos*: Socrate sa di non sapere, diffida del suo stesso sapere. Derivando da una natura indebolita, insicura della propria forza, la diffidenza socratica appare eccessiva perché pone in dubbio anche l'autorità e la sacralità della natura ben riuscita. Socrate ha fatto dubitare le nature dominanti della felicità della loro condizione. Stando a Socrate, la potenza che i sofisti e i tiranni posseggono è dannosa perché slegata dall'ideale della giustizia e del bene. Ma chi è l'uomo buono predicato da Socrate? Colui che non nuoce agli altri, risponde Nietzsche. L'impotente e il debole sono innocui, e quindi buoni. Chi è forte e sano non può che crescere, e crescendo danneggiare involontariamente coloro che gli stanno attorno.

Anche la diffidenza non va assolutizzata, sciolta da ogni considerazione riguardante le nostre forze: quanta salute, tanta diffidenza. I sofisti e i tiranni greci erano già indeboliti quanto a istinti, già diffidavano di se stessi:³⁷ per questo motivo la morale socratica è riuscita ad impadronirsi della Grecia. È stata l'assolutizzazione della diffidenza, successivamente resa principio della conoscenza dal dubbio cartesiano, ad aver reso l'uomo moderno incapace di ogni reverenza, venerazione e fede. “Sterili voi siete: perciò vi manca la fede. Ma colui che per necessità creava, ebbe sempre i suoi sogni vaticinanti e, nelle stelle, i suoi segni – e credette alla fede”.³⁸ Chi crea, chi è fruttuoso e legifera i nuovi valori amici della terra e della vita – della terra non diffida, “perché la terra è un tavolo divino (*Göttertisch*)”.³⁹ Egli le rimane fedele – perché non tutto è degno di perire disgregato dal dubbio,

36 F. NIETZSCHE, *FW*, § 370.

37 Cfr. F. NIETZSCHE, *GD*, «*Il problema Socrate*», § 9.

38 F. NIETZSCHE, *Za*, II, «*Del paese dell'istruzione*».

39 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*I sette sigilli*».

contrariamente a quanto ritiene l'uomo moderno cui la fede manca. Con l'assolutizzazione della diffidenza gli uomini "immorali" (sofisti, tiranni) hanno perso la buona coscienza di sé, e tutto ciò che stava in sintonia con il modo "immorale" di operare della natura (istinti aggressivi) si è indebolito. Detto schematicamente: quando viene messo in dubbio il diritto all'esistenza del "male", si finisce per dubitare anche del bene, e il bene perde la propria forza, la propria buona coscienza. Ma Nietzsche ha fede nell'esistenza e le dice di 'sì': "Quel segreto *sì* dentro di voi è più forte di tutti i no e i forse, di cui siete malati insieme al vostro tempo; e se dovete mettervi in mare, voi emigranti, a questo anche voi siete spinti – da una fede!".⁴⁰

Dal punto di vista logico-formale il discorso di Nietzsche è senz'altro contraddittorio. Egli non offre alcun criterio di spartizione dei campi, per cui sia possibile distinguere sino a che punto la diffidenza sia necessaria e superato il quale diventi dannosa. Non dice dove il mare termina per diventare terra ferma. Né tanto meno insegna come misurare il quantum della nostra forza – quanto profondamente *possiamo* diffidare. La verità del filosofo, radicata nella vita, non si lascia esprimere pienamente dal linguaggio meramente logico: proprio perché la vita stessa sfugge alla logica. La consapevolezza di ciò costringe Nietzsche ad esigere dai suoi lettori di essere *indovinato* piuttosto che compreso secondo categorie logiche della ragione pura: "la fiducia nella ragione [...] è, in quanto fiducia, un fenomeno morale".⁴¹ Bisogna diffidare della ragione e della logica ben più radicalmente di quanto avessero fatto Descartes e Kant, senza farne i soli strumenti con i quali comprendere il mondo.⁴² Nel cercare di indovinare gli aforismi, gli appunti, i frammenti di Nietzsche, i lettori sono chiamati ad indovinarsi, a sciogliere l'enigma che ciascuno è a se stesso. Perciò la diffidenza può risultare al contempo una virtù, quando cioè si tratta di sfuggire al dogmatismo, imbarcandosi invece "sulle navi"⁴³; ma essa invece ci indebolisce nel momento in cui scivoliamo nel relativismo – ossia quando la diffidenza stessa diventa un dogma. Nietzsche è uno scettico,⁴⁴ perché ogni

40 F. NIETZSCHE, *FW*, § 377.

41 F. NIETZSCHE, *M*, «Prefazione», § 5. Si veda anche F. NIETZSCHE, *GM*, «Prefazione», § 8.

42 Sul rapporto fra il dubbio metodico cartesiano e il dubbio iperbolico di Nietzsche si vedano le osservazioni di P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 86-91.

43 F. NIETZSCHE, *FW*, § 289.

44 "I grandi spiriti sono degli scettici. Zarathustra è uno scettico". F. NIETZSCHE, *AC*, § 54.

conquista passa attraverso lo scetticismo, ma bisogna imparare a dire il sì e il no.⁴⁵ Nietzsche è, infatti, ancor più che uno scettico, un pensatore gerarchico. “Ma noi non siamo degli scettici, crediamo ancora a una gerarchia degli uomini e dei problemi, e attendiamo l'ora in cui questa dottrina e di rango e dell'ordinamento sarà di nuovo scritta in faccia alla società plebea di oggi”.⁴⁶ Quindi, bisogna chiedersi genealogicamente e psico-storicamente *da dove* proviene una diffidenza: dalla forza o dalla debolezza?

Tutte le parole sono doppie, almeno doppie, dato che il bene e il male sono intrecciati, provenendo entrambi da una medesima radice. La loro radice comune è la vita stessa. Ed anche i termini come *virtù* e *vizio*, definitivamente posti nel solo campo morale dalla lunga tradizione metafisica occidentale, riacquistano con Nietzsche la loro originaria doppiezza. Secondo Nietzsche la virtù può essere sia virtuosa che viziosa, e così il vizio; la felicità può essere alta o bassa, attiva o passiva, e così l'infelicità – senza che tutto ciò getti l'uomo nell'indecisione.

3

La domanda sulla quantità di forza posseduta, ovvero la domanda sul diritto alla diffidenza nei valori che le umanità passate hanno ritenuto inviolabili, è il *ricanto* di un'altra domanda, spesso posta da Nietzsche altrettanto radicalmente: chi ha il dovere e il diritto all'immoralità? Chi ha il diritto di togliere il velo alla morale, desacralizzando i più antichi templi umani? “Noi immoralisti rechiamo forse *danno* alla virtù? – Tanto poco, quando gli anarchici ai principi. Solo dacché vien loro sparato, quelli siedono di nuovo saldamente sui loro troni. Morale: *si deve sparare alla morale*”.⁴⁷ Nietzsche attacca le virtù morali per rimetterle sul trono della vita sociale?

Anacleto Verrecchia, nella sua magistrale indagine giornalistica sull'ultimo anno di vita lucida di Nietzsche, ha posto la questione dell'incoerenza fra la vita e il pensiero

45 Cfr. F. NIETZSCHE, *M*, § 477.

46 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 35 [43] – *Frammenti postumi* VII, 3, maggio-luglio 1885.

47 F. NIETZSCHE, *GD*, «*Sentenze e frecce*», § 36.

del filosofo. Da un lato, osserva Verrecchia, Nietzsche si proclama distruttore della morale borghese, sovvertitore dei valori antichi e moderni, dinamite per ogni sistema morale esistente.⁴⁸ Eppure, spesso e volentieri firma le sue lettere con “Prof.” o “Dr.”,⁴⁹ lo incuriosisce tutto quel che riguarda le aristocrazie europee,⁵⁰ e in generale si comporta in tutto e per tutto come un borghese modello. Non beve,⁵¹ non abusa di sostanze psicotrope (farmaci a parte), rispetta coloro che si recano in chiesa, poiché “non ogni verità è buona per tutti”.⁵² Nietzsche esercita tutte le virtù borghesi, ci tiene molto ad apparire un aristocratico – desiderio tipicamente borghese. Se il suo pensiero è e vuole essere scandaloso e dirompente, il suo comportamento quotidiano è del tutto allineato alle usanze dell'epoca. Altri esempi: in diversi passi Nietzsche si fa sostenitore dei matrimoni a termine,⁵³ toglie l'ombra del peccato da tutti gli atti naturali restituendo così l'innocenza al corpo – “io provo ostilità per la desensualizzazione”.⁵⁴ Ma egli stesso non è mai stato con una donna (né con un uomo), assomigliando sotto questo riguardo più a un asceta medievale, a Kant o a Plotino, che al discepolo di Dioniso. Quando qualcuno ha chiesto al suo amico Rohde se Nietzsche avesse potuto contrarre la sifilide, la quale avrebbe poi causato la follia, l'autore della celebre *Psyche* ha respinto con sdegno tale ipotesi, mentre sottoposto al medesimo quesito il fido Gast si è semplicemente messo a ridere.⁵⁵

48 Cfr. A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, cit., p. xiii.

49 Un esempio per tutti: F. NIETZSCHE, *Lettera a August Sulger*, 7 novembre 1882, KSB 6, 273, n. 324 – *Epistolario IV*, p. 257.

50 Si veda, per esempio, F. NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 66-68.

51 Ci sono stati tramandati i racconti di qualche, occasionale, ubriacatura di birra del giovane Nietzsche. Sul rapporto di Nietzsche con l'alcool, si veda M. DONÀ, *Filosofia del vino*, Milano, Bompiani, 2003.

52 D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, cit., p. 361. Così rispose Nietzsche quando l'amico Lanzky lo interrogò sul perché aveva detto a una ragazza, che gli aveva domandato se fosse stato in chiesa, “Oggi – rispose con cortesia – non ci sono stato”.

53 Cfr. F. NIETZSCHE, *WzM*, § 733, dove il matrimonio a termine è predicato a coloro che non riescono a reggere a costrizione del matrimonio “per sempre”.

54 F. NIETZSCHE, KSA 11, 34 [90] – *Frammenti postumi VII*, 3, aprile-giugno 1885.

55 Cfr. A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, cit., p. 263. Il libro più noto di E. ROHDE è *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Roma-Bari, Laterza, 2006. Sull'origine della follia di Nietzsche si vedano A. E. HOOKE, *The Most Silent of Men: Nietzsche's Other Madness*, «Journal of Phenomenological Psychology», XXXIV, 1, 2003, pp. 99-125; L. SAX,

Nessuna sfrenatezza, pochissime esagerazioni – tutt'al più qualche abuso di farmaci, forse un suicidio tentato,⁵⁶ ma nulla che desse scandalo pubblico. I suoi eccessi sono nascosti, quasi che il suo agire fosse mosso dal pudore borghese. In fondo, l'ideale del convento laico, da lui spesso invocato,⁵⁷ è parente alquanto più stretto della mai realizzata città di Platonopoli progettata da Plotino e dei conventi cristiani, che di un'associazione menadica.⁵⁸ Invocava l'ebbrezza, ma riteneva l'alcool il peggiore dei veleni; ha restituito l'innocenza alla sessualità, ma non “conobbe” la donna – per adoperare l'espressione biblica (del resto, anche per Nietzsche la conoscenza non s'identifica con la mera attività dell'intelletto, coinvolgendo piuttosto il corpo, gli istinti, fra i quali anche la ragione).⁵⁹ Così parlò Nietzsche, altrimenti visse Friedrich, Fritz per parenti. Quando abitava a Genova i suoi vicini lo chiamavano “piccolo santo”.⁶⁰ “Filosofi, santi di un'altra specie”, aveva annotato.⁶¹ E Nietzsche era consapevole della contraddizione fra i pensieri esposti nei libri e la sua esistenza: “una cosa sono io, un'altra i miei scritti”.⁶²

L'ingenuità è una delle prerogative dei grandi, come è solito dire Filiberto Battistin. Nietzsche appare molto ingenuo quando ne osserviamo il comportamento tenuto ne "l'affare Lou" – un affare ancora oggi avvolto nelle nebbie dei molti silenzi che l'hanno ricoperto (silenzi di Nietzsche, di sua sorella, della stessa Lou von Salomé, dell'amico – proprio durante “l'affare” diventato ex amico – Paul Rée, morto suicida nel 1901). Del resto, poco importa come siano veramente andate le cose. Credendo di aver

What was the cause of Nietzsche's dementia?, «Journal of Medical Biography», 11, 2003, pp. 47-55.

56 Cfr. A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, cit., p. 92.

57 Cfr. F. NIETZSCHE, *Lettera a Elisabeth Nietzsche*, 20 gennaio 1877, KSB 5, 216, n. 589 – *Epistolario III*, p. 195. Cfr. D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, cit., pp. 228-229.

58 Sulla città sognata da Plotino, si veda la parte biografica in A. MAGRIS, *Invito al pensiero di Plotino*, Milano, Mursia, 1986. La città di Platonopoli sarebbe dovuta sorgere in Campania grazie al sostegno dell'imperatore Gallieno, il cui favore Plotino si era guadagnato. Nella città dei filosofi gli abitanti avrebbero dovuto vivere seguendo le consuetudini proposte da Platone nelle *Leggi*. Cfr. PORFIRIO, *Vita di Plotino*, xii, in PLOTINO, *Enneadi*, Milano, Bompiani, 2000.

59 “Adamo conobbe Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì Caino”. *Gen* 4,1.

60 Cfr. D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, cit., p. 267.

61 F. NIETZSCHE, *GD*, «*Scorribande di un inattuale*», § 42.

62 F. NIETZSCHE, *EH*, «*Perché scrivo libri così buoni*», § 1.

finalmente trovato un discepolo all'altezza del suo pensiero, Nietzsche offre alla giovanissima intellettuale russa una convivenza filosofica in tre, l'amico Rée compreso. In seguito alla generale disapprovazione del comportamento della ventenne Lou da parte dei familiari di Nietzsche (ella soleva frequentare uomini celibi senza essere sposata, ergo era una prostituta), Nietzsche le propone un matrimonio "copertura", quasi certamente inteso come "matrimonio in bianco", al fine di permettere ai tre di continuare a frequentarsi.⁶³ Lou rifiuta e va a convivere (in bianco) con Rée.⁶⁴ Nietzsche si sente tradito dai due amici, tradito dai suoi familiari che hanno messo in giro voci vergognose su Lou e sul rapporto che la ragazza ha instaurato con lui e Rée. In quel 1882 – l'anno in cui ha conosciuto, frequentato e rotto con Lou – essendosi finalmente sentito meglio (ne è testimone il titolo del libro che pubblicò quell'anno: *La gaia scienza*), Nietzsche è tornato fra gli uomini abbandonando la solitudine estrema che gli è stata indispensabile per medicare i suoi malesseri fisici e spirituali. Il ritorno nel secolo dell'asceta del "complesso ligure"⁶⁵ termina in un doloroso fallimento. Dopo aver progettato assieme a Lou di passare anni di studio a Vienna o Parigi, Nietzsche, ingenuo nel commercio con gli uomini e le donne di mondo, si ritrova quanto mai solo, depresso, sull'orlo del suicidio:

In questo preciso momento molte cose concorrono per ridurmi *abbastanza* vicino alla disperazione. Tra tutte queste c'è anche, non voglio negarlo, la mia delusione riguardo

63 È interessante osservare come nelle comunità cristiane dei primi secoli esisteva la prassi della convivenza degli asceti, uomini e donne, i quali si univano in una sorta di "matrimonio spirituale". Tale prassi è stata molto diffusa a partire dal III secolo, benché sempre osteggiata dalla Chiesa. Cfr. AA. VV., *La coppia nei padri*, a cura di G. Sfamini Gasparro, C. Magazzù, C. Aloe Spada, Milano, Edizioni Paoline, 1991, pp. 134-135.

64 "Già all'epoca della reciproca conoscenza, Lou von Salomé ebbe a sottolineare come dal punto di vista umano, quale amico, per lui contasse soltanto Rée". Ciò non toglie che la russa fosse stata affascinata dalle parole di Nietzsche, benché esitasse a intraprendere il cammino filosofico suggerito dal filosofo. Cfr. E. PFEIFFER, *Premessa*, in F. NIETZSCHE, L. VON SALOMÉ, P. RÉE, *Triangolo di lettere*, Milano, Adelphi, 2011, p. xviii.

65 G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 377, trad. it., *Doppia vita*, cit., p. 35. Si veda M. CASALBONI, "L'Acheronte ha sommerso l'Olimpo". *Il mito in Gottfried Benn*, Bologna, Pendragon, 2005, pp. 103-104.

a Lou Salomé. Un «santo stravagante» come me, che a tutti gli altri pesi e alle altre forzate rinunce ha aggiunto anche il peso di un volontario ascetismo (un ascetismo dello spirito difficile da intendere), un uomo che non divide con alcuno il segreto della propria missione: una persona del genere subisce una perdita *indicibile* se perde la speranza di avere incontrato un essere AFFINE, che porti dentro di sé una tragedia simile alla sua e cerchi una soluzione simile alla sua.⁶⁶

Nietzsche è tornato ad essere quel “giovane vecchio, che non ha in odio la vita, sebbene sia costretto a desiderarne la fine” – come aveva scritto in una lettera del gennaio del 1880.⁶⁷ Tuttavia, l'essere sceso fra gli uomini del tutto disarmato di malizia, timore e preparazione era in sintonia col suo modo di agire e pensare. “Il mio errore è stato, l'anno scorso [nel 1882], l'aver rinunciato alla solitudine”.⁶⁸

L'agire di Nietzsche era mosso da improvvise fiammate di entusiasmo che, per loro natura, escludevano ogni precauzione. Il suo alunno basilese von Scheffler raccontò che Nietzsche – correva l'anno 1876 e il giovane professore, in procinto di rompere l'amicizia con Wagner, si sentiva sempre più isolato –, dopo appena qualche minuto di conversazione, lo aveva invitato a trascorrere assieme le vacanze. Von Scheffler, imbarazzato, fuggì via.⁶⁹ Nietzsche ci rimase male. In un aforisma de *La gaia scienza* il filosofo ha esposto limpidamente il suo atteggiamento di fondo nei confronti degli uomini – il suo senso di giustizia:

Giustizia. Meglio lasciarsi derubare che avere attorno a sé degli spaventapasseri – questi sono i miei gusti. E in tutte le circostanze è una questione di gusto – e niente di più!”.⁷⁰

Dall'incontro con gli uomini nel “mondo reale” Nietzsche ne ebbe principalmente

66 F. NIETZSCHE, *Lettera a Malwida von Meysenbug*, 1° gennaio 1883, KSB 6, 314-315, n. 367 – *Epistolario IV*, p. 295.

67 F. NIETZSCHE, *Lettera a Malwida von Meysenbug*, 14 gennaio 1880, KSB 6, 6, n. 2 – *Epistolario IV*, p. 5.

68 F. NIETZSCHE, *Lettera a Franz Overbeck*, 22 febbraio 1883, KSB 6, 337, n. 384 – *Epistolario IV*, p. 316.

69 S. L. GILMAN (ed.), *Coversations with Nietzsche*, cit., pp. 73-74.

70 F. NIETZSCHE, *FW*, § 184.

sofferenze, incomprensioni dei suoi fini (nobili),⁷¹ menzogne e sotterfugi. Tornò, questa volta definitivamente, nella sua solitudine. Il giorno di Natale del 1882 – Nietzsche ha trascorso da solo tutti i Natali sin dal 1862, quando aveva 19 anni⁷² – spedì queste parole, di augurio a se medesimo, all'amico Overbeck: “Quest'ultimo boccone di vita è stato per me finora il più duro da masticare, ed è ancora possibile che esso mi soffochi. [...] lo tendo ogni fibra nello sforzo di dominarmi – ma sono vissuto troppo a lungo in solitudine, e ho consumato le mie «riserve» [...]. Se almeno potessi dormire! – ma le dosi dei miei sonniferi mi giovano poco quanto le mie camminate di 6-8 ore. Se non riesco a scoprire l'espedito degli alchimisti per trasformare anche questo fango in oro, sono perduto. Qui ho la più bella opportunità per dimostrare che per me ogni esperienza è utile, ogni giorno sacro e ogni uomo divino!!!”.⁷³ E a gennaio del 1883 nacque il primo libro di *Così parlò Zarathustra*.

Negli abbozzi di lettere non spedite a Paul Rée e alla giovane russa, che poi contrasse per davvero un matrimonio in bianco con l'archeologo Friedrich Carl Andreas,⁷⁴ Nietzsche rimproverò Lou di immoralità. Scrisse a Rée: “Lei stessa mi aveva detto di non avere morale – e io ho creduto che, come me, avesse una morale più rigida di chiunque altro! e che continuamente, ogni giorno, ogni ora, le sacrificasse una parte di se stessa”.⁷⁵ La russa non aveva il diritto all'immoralità perché non era sufficientemente severa con se stessa. L'immoralista non è un uomo senza scrupoli, un cinico nel senso moderno;⁷⁶ egli è mosso da “l'eroismo della

71 Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 14. In questo aforisma Nietzsche, dopo aver mostrato che l'amore è “l'espressione più pregiudicata dell'egoismo stesso”, e che esprime la brama di possedere l'altro in quanto mera proprietà, illustra il suo ideale: “Certamente esiste qua e là sulla terra una sorta di prosecuzione dell'amore, in cui quell'avidità brama che due persone hanno l'una verso l'altra cede ad un nuovo desiderio e avidità di possesso, ad una più alta sete comune per un ideale che sta al di sopra di loro: ma chi conosce questo amore? Chi lo ha provato? Il suo vero nome è amicizia”.

72 Cfr. D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, cit., p. 49.

73 F. NIETZSCHE, *Lettera a Franz Overbeck*, 25 dicembre 1882, *KSB* 6, 311-312, n. 365 – *Epistolario IV*, pp. 292-293.

74 Sulla vita di Lou si veda la biografia scritta da H. F. PETERS, *Mia sorella, mia sposa. La vita di Lou-Andreas Salomé*, Milano, Mondadori, 1979.

75 F. NIETZSCHE, *Lettera a Paul Rée*, ultima settimana di dicembre 1882, *KSB* 6, 309, n. 362 – *Epistolario IV*, p. 290.

76 Sul cinismo moderno si veda P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992.

conoscenza”, e ciò comporta comportamenti impeccabili. L'immoralista autentico vive “nello spirito di sacrificio e nel senso del dovere di ogni giorno, di ogni ora, e quindi in *molto di più*: l'anima dev'essere tutta piena di una sola cosa, e la vita e la felicità sembrano indifferenti al confronto”.⁷⁷ Chi dunque ha diritto all'immoralità, ossia alla critica genealogica dei sentimenti morali? Solo colui che sta al vertice della moralità. Non si diventa immorali per difetto ma *per eccesso* di moralità. Non si tratta di restare al di sotto del livello della moralità vigente nel gruppo sociale di appartenenza, ma di andare *oltre*, dopo averne raggiunto il vertice. Il filosofo colombiano Nicolás Gómez Dávila, il “Nietzsche” cattolico di Bogotá, ha annotato: “Il cattolico autentico non sta al di qua ma al di là della bestemmia”.⁷⁸

Quanto all'uso di firmare le lettere con “Prof.” o “Dr.”, e ad altri vezzi tipicamente borghesi, la contraddizione rilevata da Verrecchia non tiene conto del rispetto che tanto la vita quanto il pensiero di Nietzsche hanno sempre mostrato per ogni forma di gerarchia.⁷⁹ Qualsiasi simbolo che rimandasse alla sopravvivenza, per quanto esile, di una struttura gerarchica della società, era caro a Nietzsche. Come professore e partecipe al mondo scientifico si sentiva in diritto di sbeffeggiare i dotti e le istituzioni accademiche. Non si può venerare senza disprezzare:⁸⁰ altrimenti si sprofonda nel rispetto indistinto, tipico della tolleranza democratica. Quindi, coloro che professori non sono, dovrebbero stimare debitamente la serietà e la dedizione accademica alla scienza. Spesso, dunque, sono le circostanze, le visuali dalle quali in un momento si considera una questione, a determinare se su un medesimo oggetto si riverserà la venerazione o il disprezzo. “Riconosci la situazione” (*Erkenne die Lage*), così suona la prima massima di Benn.⁸¹ In un mondo di liberi ed eguali, in una cultura dei pari diritti e della tolleranza, anche il discutibile titolo di professore va usato come arma

77 F. NIETZSCHE, *Lettera a Paul Rée*, ultima settimana di dicembre 1882, *KSB* 6, 309, n. 362 – *Epistolario IV*, p. 291.

78 N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito I*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 151.

79 Va detto che solo le lettere formali, ma quelle indirizzate a parenti, amici e spesso anche a conoscenti non stretti, sono da Nietzsche firmate con Prof. o Dr.

80 Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 213.

81 G. BENN, *Der Ptolemäer* (1947), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 214, trad. it., *Il tolemaico*, in *Romanzo del Fenotipo*, Milano, Adelphi, 1998, p. 121.

per conservare la distanza fra sé e gli altri. Proprio dello spirito aristocratico è appunto l'amore della distanza, della distinzione: il gregge ama il calore, la prossimità degli spiriti per i quali tutto è livellato, indistinto, intercambiabile. Nella società degli uguali, l'amore che lo spirito aristocratico nutre per gli altri appare più crudele, benché in realtà sia più rispettoso dell'individualità di ciascuno: "che altro è l'amore, se non comprendere e gioire del fatto che un altro viva, agisca e senta in modo diverso e opposto al nostro? L'amore, per superare i contrasti attraverso la gioia, non deve toglierli né negarli".⁸²

Nietzsche non è un sovvertitore dei costumi tradizionali, ma dei valori che livellano – valori socratici, cristiani, democratici, socialisti, nazionalisti, statalisti. Si tratta, in realtà, dei valori propri degli uomini già livellati a causa della loro debolezza intrinseca. Coloro che non possiedono la forza di distinguersi, sostengono i valori che promuovono il livellamento. I deboli sono egualitari, i forti sono spiriti gerarchici. Di conseguenza, la grande, debole maggioranza non dovrebbe diventare immorale abbandonandosi all'alcool, "il veleno europeo",⁸³ alla lussuria, alla rilassatezza dei costumi. Gli uomini, presi nel loro insieme, avrebbero invece bisogno di una morale più severa, che li costringa giammai ad essere liberi, ma ad essere virtuosi – capaci di svolgere al meglio quanto loro compete. Così si rafforzerebbero.

La diffusione dell'immoralità nella società moderna è dovuta alla svalutazione dei valori un tempo saldamente creduti. Quando cade una gerarchia dei valori dogmaticamente rispettata da tutti, la società si ritrova priva di una misura che detti legge comune, e ciascuno si sente in diritto di atteggiarsi da medico in grado di valutare che cosa gli giovi e nuoccia. La società si disgrega e ogni sforzo collettivo diventa impraticabile. Ma a soffrirne maggiormente saranno, in realtà, proprio i più deboli, che della cooperazione hanno bisogno. Per questa ragione, secondo Nietzsche, la sovversione nel campo morale è lecita solo a coloro che risultano capaci di reggere lo scetticismo e la solitudine di colui che non condivide i valori di nessun altro. Mentre i più hanno bisogno di obbedire perché non sanno comandare, gli spiriti liberi di contro, essendo già interiormente disciplinati,⁸⁴ hanno il compito di

82 F. NIETZSCHE, *VM*, § 75.

83 F. NIETZSCHE, *FW*, § 42.

84 "Ma si guardino i nostri artisti, e ci si domandi se essi non si rovinino quasi tutti per mancanza di disciplina. Ormai non diventano tirannici, quindi non imparano neanche più a tiranneggiare se

fissare nuovi valori, quelle regole che agevoleranno la rinascita della cooperazione politica e dei grandi uomini che ne sono l'ultimo effetto, preparando inoltre per questi ultimi un cammino più duro. L'amore esige durezza, poiché la grandezza sorge solamente nel clima avverso: il suo patrono è la sofferenza.

Anche la religione, dunque, intesa come fenomeno sociale, non deve scomparire. Un mondo senza fede in Dio, non trovando più alcun vertice che ne giustifichi l'ordinamento gerarchico, corre verso l'egualizzazione democratica di tutti. Dio è una risposta piatta, grossolana, è "il pensiero più distruttivo e nemico della vita"⁸⁵ – ma solo "per noi pensatori".⁸⁶ Unicamente gli spiriti liberi, coloro che percepiscono "la necessità di dare a se stessi una *legislazione individuale*",⁸⁷ sono capaci di abitare in un mondo senza Dio, reggendo l'insopportabile solitudine della vita a-tea. L'uomo non è mai stato così solo come da quando non c'è Dio: "è un peccato che Dio non esista: almeno qualcuno mi capirebbe".⁸⁸ E in un frammento postumo del 1885 si ritrovano queste parole: "Siamo atei e immoralisti, ma sosteniamo in via immediata le religioni e le morali dell'istinto del gregge".⁸⁹

4

Secondo le dottrine tradizionali l'uomo morale è sinonimo dell'uomo virtuoso. Ma l'uomo moderno, incapace di fede, è diventato altrettanto incapace di moralità e virtù. I suoi comportamenti non rispecchiano affatto la morale che egli stesso predica e impone alla società. Infatti, i comportamenti morali dell'uomo pre-moderno erano

stessi. Quando mai la donna fu dappoco come oggi? Tutti si indeboliscono, perché tutti vogliono la comodità". F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 34 [68] – *Frammenti postumi* VII, 3, aprile-giugno 1885.

85 *Ivi*, 34 [204], aprile-giugno 1885.

86 Cfr. F. NIETZSCHE, *EH*, «*Perché sono così accorto*», § 1.

87 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 35 [20] – *Frammenti postumi* VII, 3, maggio-luglio 1885.

88 F. NIETZSCHE, cit. in D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, cit., p. 449.

89 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 35 [9] – *Frammenti postumi* VII, 3, maggio-luglio 1885. Gomez Dávila ha scritto il seguente scolio: "Vogliamo difendere la varietà ad ogni costo. Tuttavia, il fascino della differenza non ci dovrebbe disturbare nella classificazione corretta". N. GOMEZ DÁVILA, *Nowe scholia do testu implicate. Tom II*, Warszawa, Furta Scara, 2009, p. 38.

sostenuti dalla fede che un agire virtuoso gli avrebbe assicurato la felicità e la beatitudine eterna.

Gli studi statistici di storia sociale hanno mostrato come la rilassatezza dei costumi sessuali sia oggi assai più elevata di quanto lo fosse prima dell'avvento del mondo moderno industrializzato. Ed anche la “rigorosa” età vittoriana in cui visse Nietzsche, era più scostumata, per esempio, del libertino XVII secolo.⁹⁰

La parola virtù, in concomitanza con la decadenza della morale, ha perduto per il moderno ogni forza evocativa. A sentirla, questi non viene mosso ad agire più nobilmente: propriamente parlando, la parola virtù non significa più nulla, finendo per identificarsi con un oscuro concetto che si ritrova nei libri filosofici antichi, medievali e rinascimentali. La virtù, morta, è consegnata alla conoscenza storica.

Nel mondo antico la virtù non era intesa unicamente come via per diventare felici, rendendosi simili agli dèi: questa equazione fra virtù e felicità, secondo Nietzsche, è già sintomo di decadenza. Infatti, ad averla posta, fu il più brutto fra gli ateniesi, Socrate, figlio di uno scultore (di un artigiano, di un manovale) e di un'ostetrica. “Le virtù socratiche”⁹¹ non discendono da un lignaggio nobile. Socrate ha moralizzato la virtù, rendendola un fenomeno morale: ha identificato la virtù con il bene e il bene con la felicità. Dopo Socrate, solo il virtuoso è buono e felice. Trattasi, secondo Nietzsche, di un'equazione menzognera.

Prima che la virtù fosse stata moralizzata, fra gli antichi si diventava famosi e onorati a causa della propria virtù: “ciascuno era, con la sua virtù, *in gara* con la virtù di un altro o con quella di tutti gli altri”.⁹² Per vincere il certame della virtù, intesa come fenomeno pre-morale, il greco era portato ad adoperarvi tutti i mezzi, anche quelli non “virtuosi”. Prima dell'avvento della morale socratica, l'esercizio della virtù non era finalizzato a una felicità indipendente dal giudizio altrui: “a cosa servirebbe una virtù che non si potesse mostrare o non si sapesse mostrare!”.⁹³ La virtù era apparenza e non un'idea posta nel “mondo dietro il mondo” cui l'agire umano doveva adeguarsi. Il filosofo presocratico, in possesso della virtù, si sentiva indipendente da circostanze avverse, e con ciò anche superiore a tutti gli altri, ma non perché in

90 Cfr. P. LASLETT, *Il mondo che abbiamo perduto*, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 153-176.

91 Cfr. F. NIETZSCHE, *M*, § 26, § 165; *KSA* 13, 24 [1], § 9; *GD*, «Cosa devo agli antichi», § 3.

92 F. NIETZSCHE, *M*, § 29.

93 *IBIDEM*.

possesso della virtù. La virtù era uno degli effetti della sua superiorità. Egli eccelleva perché già più forte, più bello, più sano. La sua virtù era un fenomeno naturale. In quest'ottica, la virtù fungeva da autentico criterio di distinzione fra i liberi e gli schiavi: "il filosofo greco attraversava la vita col segreto sentimento che ci fossero più schiavi di quanto si supponesse – vale a dire che fossero schiavi tutti coloro che non erano filosofi; il suo orgoglio traboccava, considerando che tra questi suoi schiavi c'erano anche i più potenti della terra".⁹⁴ Confermano l'interpretazione nietzscheana della concezione della virtù nell'epoca presocratica le parole del grande storico Otto Brunner:

La virtù è, in Omero, forza eroica e bravura, ed il relativo aggettivo qualificativo, *agathós*, significa originariamente nobile, valoroso. Entrambi i termini hanno però un significato più generale: essi indicano il comportamento dell'uomo nobile.⁹⁵

Che cosa succede quando l'uomo si abitua alla dottrina dell'uguaglianza di tutti, ossia quando il pensiero della naturalezza della superiorità di alcuni uomini rispetto ai più non viene più sentito in modo greco o, perfino, cristiano? Niente (sangue, virtù, santità) può ora rappresentare il criterio di distinzione che divide gli uomini in superiori ed inferiori, in liberi e schiavi, in nobili e volgari (da *vulgus*, popolo, gente comune),⁹⁶ in redenti e condannati. La teoria dell'uguaglianza dei diritti – dell'uguale libertà che per natura spetta a tutti gli uomini – rende innaturale e irrazionale ogni disuguaglianza, ogni superiorità e inferiorità. Nessuno può eccellere sugli altri perché migliore, più nobile, più bello; nessuno potrà eccellere nella vita futura perché santo, mentre gli altri abiteranno nell'inferno, poiché "il mondo dietro il mondo" non viene più creduto. La sola eccellenza ammessa non è data né dalla virtù pre-morale e nemmeno dalla virtù morale, ma dal successo.

Quale è la differenza che corre fra la virtù e il successo e quale è la differenza fra la concezione della virtù nel mondo antico e cristiano e nel mondo dell'uomo "post-

94 F. NIETZSCHE, *FW*, § 18.

95 O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1970, p. 150.

96 Cfr. F. E. J. VALPY, *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, London, 1828, p. 525.

antico”?⁹⁷ Alessandro Biral ha spiegato che i greci identificavano la virtù con il *fare la propria opera* nel modo migliore. L'opera propria (*ergon*) di un cavallo è di correre, ciò che solo esso è in grado di fare, e di conseguenza un cavallo virtuoso è quello che corre al meglio della sue possibilità. Tutte le cose hanno la loro opera propria.⁹⁸ I greci, quindi, non intendono la virtù come un attributo specificatamente umano, anzi nemmeno come un attributo. Per i greci è virtuoso colui che porta all'eccellenza e a compimento l'opera propria dell'uomo, che consiste nell'essere giusto, felice, beato.⁹⁹ “La virtù è la pienezza di una cosa”.¹⁰⁰ Essa non appartiene all'ambito etico-morale. Aristotele non ha svolto la sua ricerca sull'etica per sapere che cosa fosse la virtù, ma per diventare buono: la virtù quindi investe l'intera vita umana, e non solo un suo ambito delimitato come lo è oggi quello morale.¹⁰¹ Il virtuoso, in quanto felice, rivela la vera natura dell'uomo.¹⁰² Egli la realizza rendendosi simile agli dèi.

Per noi moderni, prosegue Biral, la virtù così intesa non significa più nulla. Il motivo ne è una diversa interpretazione della natura umana.¹⁰³ Per gli antichi la natura è qualcosa da portare a compimento, qualcosa di modificabile, un *ergon*, un compito, in quanto tutte le creature possono rendere perfetta la propria opera. Secondo i moderni, di contro, la natura è all'uomo indisponibile.¹⁰⁴ Essa è fissa, non in quanto intatta dall'evoluzione, ma perché l'uomo non può modificare il corso del processo biologico-evolutivo. Il punto di partenza di questa moderna interpretazione della natura umana, come ha spiegato Biral, è da cercarsi nella nuova scienza meccanicistica, trasposta nell'ambito morale e politico da Thomas Hobbes.

97 L'espressione “uomo post-antico” (*der nachantike Mensch*) è di Gottfried Benn. Cfr. G. BENN, *Altern als Problem für Künstler* (1954), in *Essays und Reden*, cit., p. 579, trad. it., *Invecchiare: problema per artisti*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., 324.

98 Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 352e, in *Tutti gli scritti*, cit. Sul concetto di *ergon* (opera propria), si veda anche G. AGAMBEN, *L'opera dell'uomo*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 365-376.

99 Cfr. A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., pp. 118-120.

100 Ivi, p. 96.

101 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1103b, Roma-Bari, Laterza, 1998.

102 Cfr. A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., pp. 138-139.

103 Cfr. A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., pp. 122-125.

104 Cfr. A. BIRAL, *Per una storia della sovranità*, «Filosofia politica», 1, 1991. Ripubblicato in A. BIRAL, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 281-282.

Hobbes inizia la sua ricerca constatando che tutta la filosofia politica e morale precedente è fallita. Difatti, le costituzioni politiche teorizzate da filosofi antichi e medievali non si sono mantenute in vita e la società, fondata su queste filosofie, si è sgretolata precipitando nelle guerre civili. La disaggregazione è dovuta all'ignoranza dell'elemento base di ogni architettura politica, ossia l'uomo: gli antichi e i medievali non hanno indagato la natura umana *scientificamente*.

La nuova scienza, elaborata da Galileo e Descartes, non vede l'uomo come l'essere che assomiglia agli dèi. L'uomo non è per natura capace di virtù, né è per natura una creatura peccaminosa. Infatti, spiega Hobbes, i filosofi hanno sempre pensato che la natura umana fosse così come essi la trovavano dinanzi a sé. Tuttavia, essi vedevano solo l'uomo già inserito in associazioni politiche, l'uomo moralmente connotato. I filosofi non hanno mai visto la vera natura umana, bensì la sua versione politicizzata e moralizzata. Per questa ragione hanno attribuito alla natura umana la capacità di rendersi virtuosa. Hobbes, infatti, ritiene che solo all'uomo già inserito nell'associazione politica ha senso attribuire la virtù e il vizio. La vera natura umana, scientificamente conosciuta, non è naturalmente politica. L'uomo non è naturalmente né virtuoso né vizioso. Le guerre di religione hanno mostrato come l'uomo agisce quando l'associazione politica si disfa: egli è mosso da passioni, istinti, timori e, soprattutto, dal desiderio di potenza.¹⁰⁵ L'uomo, al pari degli altri animali, agisce mosso da conati, da volizioni irrazionali cui solo successivamente si accompagna il calcolo della ragione.¹⁰⁶ (A parer di Nietzsche, il grande progresso compiuto dalla scienza moderna consiste nella scoperta dell'immoralità della natura umana).

Quale è la vera natura dell'uomo? Per comprenderla, l'uomo va studiato come ogni altro essere naturale, come un corpo in movimento fra altri corpi in movimento, senza essere considerato aprioristicamente come un'eccezione all'interno del regno naturale. Senza che gli vengano attribuiti "lo spirito" e "l'anima". La nuova scienza

105 Cfr. A. BIRAL, *Hobbes: società senza governo*, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 51-108. Ripubblicato in A. BIRAL, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p. 88. Sul tema si veda anche L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 17-21.

106 Cfr. TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 51-59.

politica di Hobbes analizza l'uomo in quanto corpo separato, individuo, mentre per gli antichi l'elemento base della scienza politica erano le associazioni naturali della famiglia e della città. Inoltre, secondo il filosofo inglese, la stessa scienza conferma che le medesime leggi reggono tanto l'agire umano quanto l'agire degli altri corpi naturali capaci di movimento intrinseco. Dallo studio scientifico della sua natura risulta che l'uomo, nello stato di natura, nella condizione pre-associativa, è determinato nel suo movimento dalla sua natura – da passioni, istinti, paure, desideri, brama di potenza. L'uomo, al pari di ogni altro corpo, si muove per attrazione e repulsione, per conati: ciò significa che non può mai portare a compimento la sua natura, ma che la sua natura lo preorienta, restandogli per sempre indisponibile. La natura non è perfezionabile, ma solo *dispiegabile*. L'uomo sceglie i mezzi con i quali raggiungere i fini che gli si presentano alla mente per necessità naturale. Egli non è un essere naturalmente capace di virtù, e nello stato di natura la virtù non significa nulla, poiché ciascuno chiamerebbe “virtù” le proprie capacità. La virtù (morale, poiché quella pre-morale non è propriamente virtù) sorge quando l'associazione politica si costituisce. A stabilire che cosa sarà chiamato e sentito come virtuoso, saranno le esigenze di conservare la pace e la sicurezza di tutti. La virtù s'identificherà quindi con la moralità pubblica, per la quale sarà virtuoso colui che, in quanto innocuo, pacifico e obbediente, garantirà la socievolezza all'interno dell'associazione politica, rendendo così a tutti possibile il perseguimento della felicità.

In questo preciso punto si intersecano, secondo Nietzsche, la morale moderna e la morale cristiana.¹⁰⁷ Gli antichi, i cristiani e i moderni fanno coincidere la virtù con la felicità: “Non «la felicità accompagna la virtù» – bensì chi è il più potente definisce in primo luogo *come virtù la sua condizione felice*. Le azioni malvagie sono proprie dei potenti e virtuosi: le cattive e basse dei sottomessi. L'uomo più potente dovrebbe essere il più malvagio, in quanto impone a tutti gli uomini il proprio ideale *in contrapposizione* tutti i loro e li ricrea a sua immagine – lui, il creatore. Malvagio qui significa: duro doloroso imposto con la forza”.¹⁰⁸ Nell'ottica antica la felicità invece accompagna, e necessariamente, la virtù; la prospettiva cristiana, e

107 Cfr. F. NIETZSCHE, *M*, § 132.

108 F. NIETZSCHE, *KSA* 10, 7 [26] – *Frammenti postumi* VII, 1, parte I, primavera-estate 1883.

successivamente moderna, di contro stabilisce che è il più debole a definire come virtù la propria condizione felice. Dal punto di vista hobbesiano, la prospettiva di Nietzsche è valida solo nello stato di natura.

Dato che l'uomo moderno non può perfezionare la propria natura, poiché essa è imm modificabile, anche la sua felicità non coinciderà con il perfezionamento della natura, cioè col rendersi virtuosi. Visto dalla prospettiva moderna, l'uomo virtuoso nel senso antico del termine non è felice, bensì semplicemente ignorante delle vere leggi che regolano l'agire umano. Tutt'al più, egli si illude di essere felice. Per gli antichi la virtù è il fine della vita umana, così come lo è per i cristiani che identificano il virtuoso con colui che ha acquisito il sommo bene, cioè la visione di Dio. Ma secondo Hobbes, quindi secondo l'*esatta scienza* della natura, è felice colui che ha successo, cioè colui che soddisfa tutti i desideri:

La felicità di questa vita non consiste nel riposo di una mente soddisfatta, perché non esiste un *finis ultimus* (lo scopo ultimo) di questi tipo né il *summum bonum* (il bene più grande) di cui parlano i libri degli antichi filosofi morali. La felicità è il progredire continuo del desiderio da un oggetto all'altro.¹⁰⁹

L'uomo non conosce riposo poiché vita è movimento: solo i morti, cessando di muoversi, cessano di desiderare. “Il *successo continuo* nell'ottenere quelle cose che un uomo desidera di tanto in tanto, vale a dire il continuo prosperare, è ciò che gli uomini chiamano felicità”.¹¹⁰ Gli uomini ora sapranno di essere felici solo dopo aver comparato la propria condizione con quella degli altri. La vita non ha più un fine ultimo (rendere virtuosa la propria opera, diventare beati e felici, conoscere il sommo bene). Essa diventa una *corsa* nella quale si sente felice colui che sopravanza gli altri, e tale uomo risulta felice perché vede lo stato di miseria in cui versano coloro che lo inseguono.

La virtù funge ora da precondizione dei successi, della felicità. Essa si configura come mero preadattamento alla moralità dominante, come rispetto delle norme stabilite dai più (deboli). La virtù moderna, così la intende Nietzsche, è il presupposto del successo e della felicità nel senso moderno. Nella volontà di essere virtuosi

109 TH. HOBBS, *Leviatano*, Milano, Bompiani, 2001, cap. XI, p. 161.

110 Ivi, cap. VI, p. 105.

opera l'istinto gregario. Mentre le virtù socratiche e cristiane erano pur sempre degli ideali individuali (dato che la salvezza e la felicità erano considerate un affare personale), nel mondo moderno la virtù diventa sociale poiché non si cerca più la salvezza ma la pace: l'utilità sociale è il principio dell'agire degli uomini moderni – e ciò comporta, secondo Nietzsche, il compassionevole annullamento dell'individuo.¹¹¹

Hobbes afferma che le passioni che l'uomo scatena nella corsa della vita sono l'eminenza e l'invidia. Il successo viene ad identificarsi con il possesso di cose che conferiscono l'eminenza sugli altri: ricchezze, potere, reputazione, virtù morale, tutto ciò che agli occhi degli altri è sinonimo di eccellenza e felicità. “La virtù in generale, in ogni specie di soggetto, è qualcosa che viene valutato per la sua eminenza e che consiste nella comparazione. Infatti, se tutte le cose fossero uguali in ogni uomo, nulla verrebbe stimato”.¹¹² Non si è virtuosi rispetto al sommo bene, ma si è virtuosi rispetto agli altri: non esiste più un criterio eterno e immutabile della virtù umana. Ma non esiste più nemmeno un criterio interno all'uomo per valutare se un'azione abbia raggiunto l'eccellenza o l'avesse mancata. La virtù è unicamente una specie di eminenza. Ciò significa che il criterio che stabilisce che cosa sia virtuoso sono ora gli altri, e più specificatamente gli altri in quanto individui che costituiscono l'associazione politica e stabiliscono in che cosa consiste il bene sociale. Si può correre la corsa della virtù, cioè della moralità pubblica, con lo scopo di stare davanti a tutti gli altri. Ma si può correre parimenti la corsa della ricchezza, dell'onore, della gloria. Importante è primeggiare. Come detto, si è consapevoli della propria felicità solo quando gli altri la decretano, quando essi reputano qualcuno felice e quando la loro infelicità è palese. “Gli uomini, che sono felici solo quando possono confrontarsi con gli altri, non possono apprezzare altro che ciò che è eminente”.¹¹³ Gli uomini reputano qualcuno felice quando questi ottiene successi continui, cioè quando sopravanza continuamente gli altri, conservando l'eminenza rispetto a loro.¹¹⁴

111 Cfr. F. NIETZSCHE, *M*, §§ 132-133.

112 TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., cap. VIII, p. 113.

113 *Ivi*, cap. XVII, p. 279.

114 I possessi possono essere tanto materiali quanto spirituali. La scienza economica contemporanea adopera in quest'ultimo caso l'espressione 'capitale umano', coniata dal premio Nobel per l'economia Gary Becker. Si vedano G. BECKER, *Il capitale umano*, Roma-Bari, Laterza, 2008; *L'approccio economico al comportamento umano*, Bologna, il Mulino, 1998.

Gli uomini sono sempre in competizione per l'eminenza, il cui possesso costante rende felici: “di conseguenza, fra gli uomini nasce quel fondamento di invidia e di odio e infine la guerra”.¹¹⁵ Quando ci vediamo sopravanzare da qualcuno che coglie un successo dietro l'altro, e quando comparandoci con lui ci sentiamo infelici perché incapaci di procurarci dei successi, nel nostro animo nasce l'angoscia “per il successo di un rivale nella ricchezza, nell'onore o in altri beni”.¹¹⁶ Se quest'angoscia viene accompagnata dall'impulso a “soppiantare o ad ostacolare il rivale”, allora possiamo ammettere di essere invidiosi. Secondo gli antichi l'invidia è la passione degli stolti,¹¹⁷ mentre i cristiani la reputava un vizio diabolico da cui bisogna liberarsi perché in opposizione alla *caritas*.¹¹⁸ Ora però l'invidia viene intesa come una passione necessaria, che non può non sorgere in tutti gli uomini, dato che ognuno è in competizione con gli altri e nessuno se ne può chiamare fuori, poiché tutti gli uomini, per natura, sono uguali e ugualmente corpi in movimenti preoccupati solamente di raggiungere una posizione eminente rispetto agli altri.¹¹⁹ Gomez Dávila ha riassunto così il problema dell'invidia nelle società moderne: “è più facile essere compassionevoli piuttosto che non provare l'invidia”.¹²⁰

Tale è la vita umana secondo Hobbes, ossia secondo la ragione e secondo la

115 TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., cap. XVII, p. 279.

116 Ivi, cap. VI, p. 99.

117 Cfr. PLUTARCO, *De invidia et odio*, in *Moralia I*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1989; DIONE DI PRUSA, *Sull'invidia (orr. 77 e 78)*, Friburgo (tesi non pubblicata di Giacomo Gazzaniga), 2005; P. WALCOTT, *Envy and the Greeks*, Warminster, Aris and Phillips, 1978.

118 Cfr. CIPRIANO DI CARTAGINE, *De zelo et livore*, in *Opuscoli*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1935; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica. Volume 2. Prima sezione della Seconda parte (Prima Secundae)*, Bologna, ESD, 1996, Q. 28, a.4. Per una visione generale del rapporto fra il pensiero cristiano e l'invidia si veda L. COCO, *Non è invidiosa la carità*, Roma, San Paolo edizioni, 2001.

119 Sulla diffusione dell'invidia nel mondo capitalistico come argomento anti-capitalista, si vedano L. VON MISES, *The Anti-capitalistic Mentality*, Van Nostrand Company, 1956; R. NOZICK, *Socratic Puzzles*, New York, Harvard University Press, 1997, pp. 280-295; R. BOUDON, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, Paris, 2004.

120 N. GOMEZ DÁVILA, *Nowe scholia do testu implicite. Tom II*, Warszawa, Furta Scara, 2009, p. 59. Sulla diffusione dell'invidia nelle società democratiche moderne, si vedano H. SCHOECK, *L'invidia e la società*, Libriliberi, Macerata, 2005; A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Torino, UTET, 2007, pp. 574-585; J.-P. DUPUY, *Il sacrificio e l'invidia. Liberalismo e giustizia sociale*, ECIG, Genova, 1997.

scienza politica e morale moderna. La vita dell'uomo moderno è stata descritta da Biral nei seguenti termini:

Adesso la vita diventa uguale per tutti, si differenzia soltanto per la quantità di cose che uno riesce ad incamerare [...]. Le vite sono tutte eguali e l'unica differenza è che c'è chi ha di più e chi ha di meno. Se crolla il meglio [termine biraliano che traduce la virtù nel senso di *areté*], non c'è più un fine, una direzione, un luogo verso cui andare, e allora – sostiene Hobbes – la vita dell'uomo diventa una corsa senza meta e senza senso. Che cosa fanno gli uomini? Corrono e basta, senza potersi mai fermare. E – sostiene sempre Hobbes – l'unica gioia che possono trarre da questa corsa è di paragonarsi agli altri, perché la corsa in se stessa, essendo interminata, priva di fine, non può mai essere una bella corsa. L'uomo guarda gli altri, e se vede che uno gli sta dietro è contento, se vede uno che gli sta davanti prova invidia e sta male. E poiché è doloroso per l'uomo, che è uguale a tutti gli altri, vedersi superato, egli cercherà di sgambettare chi gli sta davanti, mentre contemporaneamente gli altri faranno altrettanto con lui. Inoltre – e questo è ancora più importante – se la vita non ha più un fine, per la prima volta, però, in modo netto e violento ha 'una fine'. Perché? Perché ciò che pone termine alla corsa è la morte. Gli uomini corrono finché non muoiono e la morte coglie l'uomo sempre in un momento di insoddisfazione, lo coglie, cioè, sempre in corsa, mai seduto. La morte diventa nell'epoca moderna il più grande nemico dell'uomo – è ciò che mette paura e rispetto. Di conseguenza si farà di tutto, da adesso in avanti, per allontanarla. Tutte le tecniche sono impiegate nella lotta contro la morte, per spostarla sempre più in là, fino a farci morire a 400 anni, ma sani, perfettamente sani!¹²¹

Nietzsche ha tentato di contrapporsi alla felicità intesa come riposo (seguendo qui la linea di Hobbes e criticando gli antichi), ma anche alla felicità intesa come successo continuo (criticando Hobbes e i moderni). Se è erronea la concezione della felicità intesa come riposo perché presuppone il falso mondo metafisico che la garantisce; e se è erronea la felicità intesa come movimento incessante di appagamento dei desideri, perché tale concezione si fonda sul presupposto dell'uguaglianza degli uomini (solo se l'uomo è un corpo in movimento, allora tutti gli uomini sono eguali)¹²²

121 A. BIRAL, *Sulla politica*, cit., pp. 78-79.

122 La naturale eguaglianza degli uomini, secondo Hobbes, è data dal fatto che nello stato di natura tutti gli uomini, per quanto deboli, possiedono la necessaria potenza per eliminare il più forte. Cfr.

– a Nietzsche non resta che stabilire che la meta della vita umana non consiste nella felicità, bensì in qualcosa d'altro. L'uomo moderno, finché corre la sua corsa, non può essere felice; e non può nemmeno arrestare la sua corsa competitiva e giungere al riposo, al sommo bene, perché il mondo metafisico è diventato indegno di fede. Un uomo che vive senza poter essere felice, vive per il nulla, per allontanare il nulla della morte. La sua vita non ha senso. Il nichilismo verso cui accorrono gli uomini moderni può essere esemplificato, da un'altra prospettiva, dallo scolio da Gomez Dávila: “senza virtù militari questa società si putrefa; con virtù militari questa società si suicida”.¹²³ Aby Warburg amava citare le seguenti parole di Zarathustra:

Warburg stesso ha ritenuto valida per la sua vita la parola di Zarathustra: “‘O Zarathustra,’ dissero ‘tu guardi nella tua felicità?’. - ‘Che importa la felicità!’ egli rispose ‘da lungo tempo ormai non miro alla felicità, bensì miro alla mia opera’”.¹²⁴

Nietzsche critica la concezione moderna della virtù, poiché essa implica un adattamento ipocrita ai giudizi socialmente dominanti. La virtù magnificata dai moderni è essenzialmente gregaria. Egli, però, sottopone a critica anche la concezione della virtù propria degli antichi. Ritiene che Socrate abbia moralizzato e, con ciò stesso, idealizzato la virtù. La virtù è per Socrate un bene, ma il Bene è un ideale oltre-terreno: la vita non è buona. Perciò la sede dell'ideale non può che essere la sfera metafisica, oltre-naturale. Secondo gli antichi l'anima umana proviene dalla sfera oltre-naturale, ed è quindi essenzialmente buona e tendente al bene.

Nietzsche, invece, afferma la strutturale immoralità di ogni essere naturale. Tutti gli esseri agiscono perché mossi da istinti, conati, affetti, e non in quanto attratti dal Bene. I moderni, secondo Nietzsche, avevano ben colto l'impostura degli antichi, per i quali l'uomo era un essere naturalmente morale. A ciò avevano però contrapposto un'altra morale, che – incorporando la dottrina cristiana dell'eguaglianza degli uomini – appare a Nietzsche ancora più decadente della morale antica. Infatti, la morale

TH. HOBBS, *Leviatano*, cap. XIII, pp. 201-205.

123 N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito I*, cit., p. 90.

124 F. SAXL, *Discorso di commemorazione di Aby Warburg*, in A. WARBURG, *Arte e astrologia nel Palazzo Schifanoja di Ferrara*, Milano, Abscondita, 2006, p. 53. Il passo nietzscheano citato si trova F. NIETZSCHE, *Za*, IV, «*Il sacrificio col miele*».

moderna è gregaria poiché il criterio in base a cui si giudica la moralità di un'azione è l'utilità sociale. Quale concezione della virtù contrapporrà Nietzsche? Con quali virtù tenterà di nobilitare l'uomo?

5

Dialogando con Nietzsche, il lettore si imbatte spesso nella parola *virtù* (*Tugend*).¹²⁵ Ma Nietzsche non ha sostenuto un giudizio univoco e coerente rispetto al valore che il suo pensiero assegna al termine. Egli spesso discorre di virtù morali, socratiche, ascetiche, cristiane, moderne, tedesche, rinascimentali. A volte, invece, coinvolge il lettore nella sua ricerca attorno alla virtù in maniera diretta:

*La virtù più nobile (vornehmste). Nella prima era dell'umanità superiore il valore (Tapferkeit) è considerato la più nobile delle virtù, nella seconda la giustizia (Gerechtigkeit), nella terza la moderazione (Mässigung), nella quarta la saggezza (Weisheit). In quale era viviamo noi? In quale era vivi tu?*¹²⁶

Come rispondere a questa annotazione di sé? A quesito così posto non è possibile rispondere teoreticamente. O meglio: sarebbe certamente possibile formulare una filosofia della storia in quattro tappe, associando a ogni era una virtù. Estrapolando alcuni brani di Nietzsche sarebbe possibile abbozzare una teoria di questo genere. Nel scritto giovanile *La visione dionisiaca del mondo* Nietzsche intraprende una breve storia della virtù più nobile studiando i tragici greci. Così per Eschilo “la divinità, la giustizia, la moralità e la felicità sono intrecciati assieme in modo unitario”.¹²⁷ In Sofocle, invece, la vera virtù ormai non è rappresentata dalla giustizia, bensì dalla saggezza. Le virtù, suggerisce Nietzsche, non sono eterne, né le diverse epoche concordano sul valore da assegnare a ogni singola virtù. Nietzsche vuole pertanto

125 Sul concetto di virtù nel pensiero di Nietzsche, si veda L. H. HUNT, *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London-New York, Routledge, 1991.

126 F. NIETZSCHE, *WS*, § 64.

127 F. NIETZSCHE, *DW*, § 3, in *KSA* 1, p. 63 – *Opere* III, 2, p. 66.

pensare contro Platone, per il quale la virtù è una e il virtuoso pratica tutte le virtù (giustizia, temperanza, saggezza, coraggio, pietà...). Infatti, un aforisma de *La gaia scienza* Nietzsche riprende l'argomento:

*Ogni virtù ha il suo tempo. A chi oggi è inflessibile, la sua onestà procura spesso dei rimorsi di coscienza: poiché l'inflessibilità è una virtù di un'epoca diversa da quella dell'onestà.*¹²⁸

Con l'immergere le virtù nel divenire storico, Nietzsche le toglie dal mondo metafisico e morale, dal mondo ideale. Le virtù, al pari degli uomini, sono vive, cioè non sono fisse e immutabili. E la virtù non è una. Di conseguenza, il filosofo non può dare per scontate la bontà e l'utilità per l'umanità delle virtù tradizionali. Anche nel caso della virtù, come di ogni altra questione, il filosofo deve domandare: *da dove?* Dalla sovrabbondanza di forze o dall'incapacità di reggere la tragicità dell'esistenza, la sua ingiustizia e immoralità? Tali quesiti attivano l'indagine psico-storica, genealogica, delle idee su cui l'umanità ha regolato le proprie azioni, credenze, speranze.

La codificazione delle quattro virtù cardinali alle quali Nietzsche si riferisce nell'aforisma tratto da *Il viandante e la sua ombra* deriva dalla *Repubblica* e delle *Leggi* di Platone.¹²⁹ Tuttavia, Platone non fissò alcun canone delle virtù. Questi venne creato estrapolando dal dialogo platonico una battuta di Socrate e facendola valere indipendentemente dal contesto nel quale fu pronunciata (e scritta).¹³⁰ Così una battuta divenne una dottrina avente valore di per sé, al di là del testo e dell'interlocutore cui era rivolta, al di là del momento del dialogo in cui venne

128 F. NIETZSCHE, *FW*, § 159.

129 Tuttavia, la prima elaborazione è contenuta nel *Protagora*, 330b. Qui, accanto alle quattro virtù poi divenute cardinali nella tradizione filosofica occidentale, figura anche la santità (*hosiótes*).

130 Per una lettura dei passi platonici concernenti le virtù cardinali che ne rispetta il contesto dialogico, si veda S. ROSEN, *Plato's Republic. A Study*, New Haven-London, Yale University Press, 2005, pp. 95 ss. Ne trattano ampiamente anche TH. A. SZLEZÁK, *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, Brescia, Morcelliana, 2003; E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen & Co., 1906. Un'esposizione scolastica si trova in G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana 3. Platone e l'Accademia antica*, Milano, Bompiani, 2004. Tra gli studi più recenti si vedano D. RUSSELL, *Plato on Pleasure and the Good Life*, New York, Oxford University Press, 2005; I. VASILIOU, *Aiming at Virtue in Plato*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008.

espressa e del sé di ognuno.

Che cosa accade nel IV libro della *Repubblica*? Esso si apre con un'osservazione di Adimanto, secondo cui il modo di vivere che Socrate ha previsto per i guardiani della città felicemente governata, non rende affatto felici questi ultimi.¹³¹ Infatti, stando alla *communis opinio*, non ricevere, oltre al vitto, alcun compenso per il lavoro svolto, non possedere case belle, non aver denaro da spendere in divertimenti e sacrifici agli dèi – significa vivere infelicemente. Tuttavia, controbatte Socrate, i guardiani non intenderanno queste privazioni come mali, dato che saranno opportunamente educati alla virtù: in primo luogo dovranno apprendere a onorare gli dèi, gli antenati e gli amici. In secondo luogo, dato che è probabile che “la direzione presa sin dalla fanciullezza determini anche il seguito della vita”,¹³² la loro educazione verterà sulle virtù. Una città governata da uomini ben educati che si occupano del governo, a ciò costretti in vista della felicità di tutti, senza quindi identificare la posizione di chi governa con la possibilità di esercitare il potere sugli altri e di soddisfare i propri desideri, sarà una città felice. In essa tutte le “classi” saranno parimenti felici perché ciascuna si occuperà delle cose in cui eccelle, senza interferire nei compiti altrui. “Credo che la nostra città, se davvero è stata fondata su basi giuste, sia perfettamente buona (*teléos agathèn*)”.¹³³ Di conseguenza a tale città non mancheranno nemmeno la sapienza (*sophía, Weisheit*), valore o forza (*andreía, Tapferkeit*), temperanza (*sophrosýne, Mässigung*) e giustizia (*dikaíosýne, Gerechtigkeit*). Platone però adopera qui solo le forme aggettivali di questi termini.

Tuttavia, il punto d'avvio della ricerca di Socrate, Glaucone e Adimanto consisteva nell'indagare la giustizia. Era loro sembrato più facile scorgerne l'essenza in un complesso più grande, la città, piuttosto che nell'individuo.¹³⁴ In seguito sarebbe stato possibile riferire i risultati a cui il dialogo fosse pervenuto anche al singolo cittadino: anch'egli verrà detto felice e buono al pari della città, se ogni parte della sua anima svolgerà il proprio compito con giustizia e se sarà anche coraggioso, temperante e sapiente.¹³⁵ Anche l'uomo è un'associazione politica composta da diversi membri

131 Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 419a, in *Tutti gli scritti*, cit.

132 *Ivi*, 425c.

133 *Ivi*, 427e.

134 Cfr. *Ivi*, 434c.

135 Nelle *Leggi* Platone proporrà un'esposizione diversa rispetto a quella discussa nella *Repubblica*, a

(anima razionale, anima passionale, anima irascibile) la cui felicità consiste nell'armoniosa cooperazione delle parti (sotto la guida dell'anima razionale) avente come fine la felicità dell'insieme.

Non si ha qui alcuna codificazione concettuale che fissi le virtù cardinali in una teoria: dal contesto del dialogo risulta che si tratta “solamente” di alcune delle caratteristiche che una città e un uomo ben governati possiedono. E infatti non pare che Nietzsche si riferisca a questi passi platonici (del resto, le pagine successive del *Viandante e la sua ombra* contengono degli aforismi relativi a Socrate, fra i più encomiastici di tutta l'opera nietzschiana¹³⁶). Sembra piuttosto che egli intenda confrontarsi con il canone tradizionale delle virtù cardinali.

Nel XIX secolo la dottrina delle virtù cardinali si presenta come ormai del tutto dissociata da colui che pratica il modo di vita filosofico – è solo un vuoto ideale che non spiega affatto l'agire umano, una metafisica della virtù del tutto scissa dalla concretezza della vita dominata piuttosto dai vizi opposti. Infatti, qualche anno più tardi Nietzsche scriverà:

Oggi la virtù non trova più fede, la sua forza di attrazione è finita [...]. La virtù esige troppa stranezza e ristrettezza di spirito dai suoi credenti per non trovarsi contro, oggi, la coscienza [...]. La virtù è finita per diventare ciò che non fu mai: un vizio.¹³⁷

Possiamo ora ripercorrere sommariamente la storia della codificazione della virtù cardinali. Le tappe fondamentali di questo processo si dipanano dal punto iniziale, tradizionalmente identificato in Platone, attraverso il pensiero stoico,¹³⁸ la mediazione ciceroniana passata per l'elaborazione di Panezio di Rodi,¹³⁹ per sfociare nel

conferma del fatto che non era suo intento stabilire una teoria canonica delle virtù: ogni dialogo, riferendo un incontro nuovo, porta soluzioni alternative. Mentre la giustizia funge da fulcro della *Repubblica*, nelle *Leggi* tale ruolo è occupato dalla prudenza (*phrónesis*), assente della “lista” della *Repubblica*. Cfr. PLATONE, *Leggi*, 631 c-d.

136 Cfr. F. NIETZSCHE, *WS*, § 72 e § 86.

137 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 9 [155], autunno 1887.

138 Cfr. H. VON ARMIN (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti (Stoicorum Veterum Fragmenta)*, Milano, Bompiani, 2002, III, 262 (p. 1095). Si veda anche G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana 5. Cinismo, epicureismo e stoicismo*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 445-448.

139 Cfr. CICERONE, *Dei doveri (De officiis)*, Milano, Mondadori, 1994, I, ii, 5. Si veda anche CICERONE, *De*

pensiero cristiano di Sant'Ambrigo (nel quale compare per la prima volta il termine *cardinales*),¹⁴⁰ Sant'Agostino¹⁴¹ e San Tommaso d'Aquino.¹⁴² Secondo Nietzsche fu proprio Socrate il primo ad aver posto un mondo ideale al di sopra della terra, avvilendo con questa scissione della vita in due mondi separati tutto quanto è terreno, istintivo, passionale, egoistico, interessato. Con Socrate si ha l'avvio dell'idealizzazione e della moralizzazione delle virtù, diventate nemiche degli istinti vitali e portatrici dell'ascetismo nichilistico. Nietzsche ribattezzerà le virtù cardinali con l'appellativo "socratiche". A Platone, che le ha immortalate nei suoi scritti, "mancava la storia dei sentimenti morali, la cognizione dell'origine delle qualità buone e utili dell'anima umana". Così Platone finì per sorvolare sulla domanda: "senza vanità ed egoismo – che cosa sono le virtù umane"?¹⁴³ L'uomo vuole eccellere non perché costitutivamente buono e proteso verso la virtù, ma anche e soprattutto per dominare gli altri in virtù della propria eccellenza, per suscitare l'invidia, per appagare la vanità: in tutto ciò si trova gioia innocente. La virtù autentica, in sintonia con la vita immorale è, secondo Nietzsche, *virtus* nel senso rinascimentale.

finibus bonorum et malorum, V, xxiii, 67, in *Opere politiche e filosofiche. Vol. 2. I termini estremi del bene e del male - Discussioni tuscolane*, Torino, UTET, 2010. A Cicerone si deve la traduzione latina delle virtù greche con i termini: *prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia*.

140 Riflettendo sulle otto beatitudini ricordate da Matteo e sulle quattro ricordate da Luca, Ambrogio scrive: "Hic quattuor velut virtutes amplexus est cardinales". Cfr. AMBROGIO, *Expositio in evangelium S. Lucae*, V, 49, Migne Patrologia Latina, Vol. 15, p. 1649.

141 Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, II, 10, 14, in *Opera omnia IX/1. Genesi. La Genesi difesa contro i Manichei - Libro incompiuto su la Genesi*, Roma, Città Nuova, 1988. Esponendo il significato allegorico dei quattro fiumi biblici, Agostino li rapporta alle quattro virtù cardinali: "Quattuor flumina allegorice quattuor cardinales virtutes esse". Infine scrive: "la prima [virtù] è la prudenza, seconda la fortezza, terza la temperanza: in tutta questa unione e disposizione consiste la giustizia". Si veda anche GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XXXI, 45, Migne Patrologia Latina, Vol. 76.

142 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 61, aa. 2 e 4. Il testo latino è reperibile su www.corpusthmisticum.org. Per la versione italiana si veda TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica, Volume 2. Prima sezione della Seconda Parte. Prima Secundae*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995. Si veda anche TOMMASO D'AQUINO, *Disputed Question on the Virtus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 241-277. Il testo latino di *De Virtutibus*, q. 4, è disponibile su www.corpusthmisticum.org.

143 F. NIETZSCHE, *WS*, § 285.

L'idea non vive perché è sottratta al divenire e perciò una virtù idealizzata è identica per tutti. L'idea del coraggio è identica per chiunque la scorga. Ciò significa che gli uomini che mirano alla virtù idealizzata, con ciò stesso mirano a diventare uguali fra loro. E può essere uguale solo ciò che non vive, non diviene. Una società di uomini virtuosi sarebbe pertanto destinata ad atrofizzarsi: i virtuosi, diventati uguali fra loro in ragione del possesso della virtù, non avrebbero alcun contrasto, alcuna divergenza di vedute. I loro comportamenti, le loro prospettive di felicità, perfino i loro sentimenti, tutto ciò sarebbe omologizzato, uniformato, eguagliato. Ma una società che vede sparire ogni forma di lotta, è destinata all'immobilità. L'immobilità significa – e qui Nietzsche si mostra un fedele seguace di Hobbes – morte, progressiva decadenza degli istinti vitali, e quindi nichilismo. La vita, infatti, è movimento perenne innestato da divergenze, scontri, diversità di prospettive. Risuona qui l'antico detto eracliteo secondo cui la guerra è il padre di tutte le cose.¹⁴⁴ Per questa ragione colui che pone la virtù nel mondo ideale, è nemico della vita. Chi brama la pace sulla terra, vuole negare l'intima essenza belligerante della vita.

Inventa il mondo ideale colui che nel mondo terreno non riesce ad essere felice, fatica ad imporsi sugli altri sul piano della lotta concreta. Il mondo ideale è il mondo nel quale si rifugiano coloro che sulla terra soffrono e non possiedono la forza di combattere e vincere. Questi uomini sono da Nietzsche chiamati i “malriusciti”.

Intende la virtù morale come un'idea eterna, immutabile, scissa dal divenire, colui che non accetta *questa* vita – e questa vita è sempre sofferenza, dolore, tragedia, crudeltà. Questi attributi della vita (sofferenza, dolore, crudeltà...) sono concreti, reali. Tuttavia, i “malriusciti” sono portati a idealizzare la virtù e a desiderare la moralizzazione della vita per la stessa ragione per la quale i “ben riusciti” vogliono che la virtù venga intesa come immorale: la radice dell'idealizzazione della virtù e dell'affermazione dell'immoralità della virtù è la volontà di dominio.

Quando la virtù viene idealizzata, i “malriusciti”, coloro che perdono le lotte

144 ERACLITO, Diels-Kranz 22 B, fr. 53, in H. DIELS, W. KRANZ (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti. Tomo primo*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 208.

concrete, riescono a far credere ai forti, che le vincono, di non aver questi vinto nulla, anzi di aver perso tutto. I vincitori sulla terra saranno perduti al cielo, al mondo dietro il mondo, perché sulla terra non sono stati giusti, pii, equi. I “malriusciti” sono riusciti ad imporre ai forti la loro idealizzata tavola dei valori morali. Così i forti hanno iniziato a rinunciare all'uso della forza, che si è via via atrofizzata. Il morbo del nichilismo e della decadenza è penetrato nelle coscienze dei forti e successivamente nei loro corpi, nei loro affetti più vivi. L'umanità si è slegata dalla terra perché gli istinti che la tenevano allacciata si sono ammalati di moralità. L'origine di questo processo, che Nietzsche chiama “nichilismo”, è da ricercarsi nella vittoria della volontà di potenza dei “malriusciti”, ma moralmente buoni, sulla volontà di potenza dei “ben riusciti”, ma moralmente cattivi. Che il bene morale sia sentito come buono non significa che il bene avesse trionfato sul male, ma che la debolezza avesse sconfitto la forza, la malattia la salute.¹⁴⁵

Questa è la grande scoperta di Nietzsche nel campo morale. Egli ha scorto l'origine della virtù morale nella potenza malata, nella volontà di prevaricazione e di dominio dei “malriusciti”. La virtù è solo uno strumento, molto raffinato e spiritualizzato, di dominio. Detto nel linguaggio morale e ideale: Nietzsche inverte e scambussola i termini dimostrando che *la virtù è immorale*. L'origine della virtù non è il Bene celeste, né un'Idea sovra-terrena. La virtù è nata dalla vita stessa, la cui essenza è, secondo Nietzsche, la volontà di potenza. “*Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!”.¹⁴⁶

La virtù morale è nata dalla volontà di conservazione di sé dei “malriusciti”. Essi, non volendo essere dominati e soggiogati dai “forti”, hanno imposto a questi ultimi la propria volontà di vita attraverso l'invenzione del mondo morale – attraverso una menzogna.

145 Nietzsche attribuisce questa desacralizzazione della vita terrena al cristianesimo: “Che l'uomo, le cui azioni sono piene di simpatia, disinteresse, utilità comune, sociali, venga oggi sentito come l'uomo morale – questo è forse l'effetto e il mutamento di opinione più universale che il cristianesimo ha prodotto in Europa [...]. Si vuole niente meno che – lo si confessi o no – una radicale trasformazione, anzi un indebolimento e un annullamento dell'individuo”. F. NIETZSCHE, *M*, § 132.

146 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 38 [12] – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885.

L'avidità, la brama di dominio, la pigrizia, la semplicità, la paura: tutte sono interessate alla causa della virtù. Perciò questa è così salda.¹⁴⁷

La virtù si origina dall'immoralità (nel senso morale e ideale) dei "malriusciti". Nietzsche ha riportato l'origine della virtù dal cielo sulla terra, svelandone le radici naturali e immorali. Si è compiuta così la grande inversione nel campo morale, la trasvalutazione dei valori morali: la virtù morale altro non è che un vizio morale. Questa idea, dopo tutto, non è nuova. La ritroviamo come motto preposto a uno dei libri più amati da Nietzsche, *Maximes* di La Rochefoucauld apparse nel 1665, uno dei vertici dell'onestà intellettuale.¹⁴⁸ L'epigrafe infatti recita: "il più delle volte, le vostre virtù sono soltanto vizi camuffati".¹⁴⁹ Secondo Nietzsche così è non "il più delle volte", ma sempre e da sempre.

Possiamo comprendere ancora meglio il pensiero di Nietzsche mettendolo a confronto con la definizione della virtù dataci da Guglielmo di Saint-Thierry, il grande genio mistico del XII secolo. Nella sua *La lettera d'oro (Epistola ad fratres de Monte Dei)* indirizzata agli amici certosini del convento di Mont-Dieu, Guglielmo scrive:

Ma torniamo all'elogio della virtù. Che cos'è la virtù? Essa è figlia della ragione, ma ancor più della grazia. È, infatti, una forza che proviene in un certo senso dalla natura; ma non è virtù che per grazia. È forza, in quanto deriva dal giudizio della ragione consenziente; ma è virtù, in quanto deriva dal desiderio di una volontà illuminata. Di fatti, la virtù è volontario assenso al bene.¹⁵⁰

La virtù è pertanto una forza (*vis*). Tuttavia, la mera origine naturale di questa forza non le garantirebbe lo statuto di virtù, se non fosse per l'intervento della grazia. Ciò che conferisce alla virtù la sua "virtuosità" è appunto il volontario assenso al bene,

147 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 323.

148 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 25 [74] – *Frammenti postumi* VII, 2, primavera 1884.

149 F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Massime*, Roma, Newton Compton, 1993, p. 22.

150 GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, § 227, Torino, Edizioni Piemme, 1997, p. 177. Il testo latino suona: "Sed redeamus ad laudem virtutis. Filia rationis, sed magis gratiae. Vis enim quaedam est ex natura. Ut autem virtus sit, habet ex gratia. Vis est ex iudicio approbantis rationis: virtus autem ex appetitu illuminatae voluntatis. Virtus enim est voluntarius in bonum assensus". *Epistola ad fratres de Monte Dei*, in *Migne Patrologia Latina*, Vol. 180, p. 344.

ossia il fine cui è diretta. Ora, tale bene, da identificarsi con Dio, è immobile, sottratto al divenire. Il bene è sempre identico a se stesso. La virtù, pertanto, è una forza attiva in quanto l'uomo, creatura che possiede il libero arbitrio, con le sue forze assente al bene. Tuttavia, queste forze sarebbero insufficienti se venisse a mancare l'aiuto della grazia.

Il Bene (Dio creatore) rimane il criterio in base al quale Guglielmo distingue se una forza possa dirsi virtuosa o viziosa. Quando la forza si dirige al bene, essa è virtuosa; quando la medesima forza manca il bene o si dirige addirittura al male, essa si trasforma in un vizio. La virtù umana non è autonoma, individuale, indipendente dal Bene. E infatti poco oltre Guglielmo scrive che “*virtus quaedam est humilitas. Virtus quaedam est patientia. Virtus quaedam est obedientia*”.¹⁵¹ Se, infatti, c'è un Bene, se vi è Dio, folle è non obbedirgli, percorrere strade proprie, assurdo è non essere umili. Da canto suo, Nietzsche ritiene che la medesima idea di un Dio morale (buono, giusto, compassionevole) sia da attribuirsi alla volontà di potenza dei “malriusciti”. Il Dio morale è *l'invenzione* che giustifica in modo *inconfutabile* il loro dominio, il quale si può ora presentare non come prevaricazione (immorale), ma come imitazione della giustizia divina.

Il pensiero di Nietzsche è invece un pensiero del divenire e della creazione. Ciò che vive, diviene e crea. Ciò che teme la vita, cessa di divenire e creare, e perisce. Colui che crede in un Creatore non crea, ma obbedisce con umiltà e pazienza. Per ogni fedele, il timore di Dio è, infatti, una virtù. Contro Dio non decidono tanto le ragioni, quando “il nostro gusto”. Secondo Nietzsche, il pensiero cristiano impedisce che la potenza, ossia la vita, crei nuovi valori e nuove virtù. Il pensiero cristiano impedisce che la vita prosperi ed evolva. Viene così falsificata la natura stessa della virtù, perché viene falsificata la sua origine: la potenza. La potenza non può riposare in se stessa. Essa è costretta a traboccare (*überreichen*), a riversarsi, a creare e distruggere. Una potenza addomesticata entro schemi dogmatici, obbligata ad assecondare il Bene unico, altro non è che l'impotenza.

Nietzsche riporta l'origine della virtù dal Cielo (Bene, Dio morale) sulla terra (la potenza). La virtù non ha per lui due nature, come nel pensiero cristiano di Guglielmo: essa non è forza e grazia, ma è unicamente forza (*vis, virtus*). E se la

151 GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, § 227, cit., p. 177.

virtù deriva dalla sola forza, e se quindi la virtù rientra nel processo del divenire (non è un'idea eterna e immutabile, ma una forza inserita nella storia che muta perché diviene), allora la virtù non è più immutabile e può essere ripensata, ricreata. Nietzsche, quindi, temporalizza e immanentizza le virtù. Ciò gli permette di creare le nuove virtù cardinali. Queste virtù non avranno per scopo il raggiungimento della beatitudine eterna, ma l'accrescimento della gioia di vivere sulla terra. Nell'*Aurora* troviamo il seguente passo:

*Le buone quattro virtù. Onesti (redlich) verso noi stessi e verso ciò che di solito ci è amico; valorosi (tapfer) contro il nemico; generosi (grossmüthig) verso il vinto; cortesi (höflich) – sempre: così ci vogliono le quattro virtù cardinali.*¹⁵²

L'uomo virtuoso di Nietzsche non s'identifica con l'uomo buono nel senso della morale platonica, cristiana e moderna. Egli non è innocuo, sereno, compassionevole, socialmente utile, identico agli altri virtuosi della bontà. I buoni non ammettono la creazione di altre virtù, non possono approvare che ciascuno si crei da sé le *virtù proprie*. La ragione di questa avversione dei buoni nei confronti del creatore delle *virtù proprie* sta, in primo luogo, nel fatto che la creazione delle virtù presuppone la morte del Creatore; in secondo luogo, l'avversione risiede nella loro debolezza invidiosa:

I buoni, infatti, non sono capaci di creare: essi sono sempre il principio della fine: –
– essi crocifiggono colui che scrive valori nuovi su tavole nuove, essi immolano a se stessi l'avvenire, – essi crocifiggono ogni avvenire dell'uomo.¹⁵³

I buoni, i virtuosi, non operano in vista dell'avvenire terreno dell'uomo, ma in vista del loro personale futuro ultraterreno. L'avvenire terreno è da essi sacrificato alla salvezza della loro anima – “essi immolano a se stessi l'avvenire”.¹⁵⁴ La terra è sacrificata al cielo. Nietzsche qui critica la sterilità dell'uomo buono, la sua incapacità

152 F. NIETZSCHE, *M*, § 556.

153 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Di antiche tavole e nuove*», 26.

154 Non a caso Lattanzio scrive che la virtù è mescolata all'amarezza, mentre il vizio al piacere. Cfr. LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, I, *Praefatio*, Migne Patrologia Latina, Vol. 6, p. 113.

di creare nuove virtù e di legiferare nuovi valori.

Un *uomo virtuoso* è di una specie *inferiore* già per questo: non è una “persona”, ma riceve il suo valore dall'essere conforme a uno schema di uomo stabilito una volta per tutte. Non ha un proprio valore a parte: può essere confrontato, ha dei simili, non *deve* essere unico.¹⁵⁵

L'uomo virtuoso, avendo dovuto rinunciare per debolezza alla creazione delle *virtù proprie*, non può che diventare un uomo gregario: egli, appunto non è unico. Egli aspira a diventare identico agli altri virtuosi. Nietzsche invece rivendica sempre l'unicità del suo percorso e delle sue esperienze. E anche quando attacca i “buoni” e i “virtuosi”, egli non produce una mera teoria filosofica, ma tiene sempre dinanzi agli occhi i “virtuosi” che egli stesso ha conosciuto, a partire dai suoi familiari.¹⁵⁶ A tal riguardo ha scritto parole illuminanti Mazzino Montinari:

Nietzsche punta la sua critica contro una moralità integralmente piccolo-borghese, che ha chiaramente la sua radice nella “casa del pastore”. E quando Zarathustra dice: “le persone buone non dicono mai la verità”,¹⁵⁷ oppure “tutto è stato mentito e distorto fin nelle radici dai buoni”,¹⁵⁸ quando parla dei “buoni e giusti”, si può senza esitazioni sostituire a queste parole “mia madre e mia sorella” e tutti gli innumerevoli cristiani come loro.¹⁵⁹

La critica della morale si fonda tanto sulle esperienze personali quanto sulle riflessioni filosofiche che il filosofo innesta sulle proprie esperienze. In fondo, tutte le virtù dei “buoni” non sono che maschere della loro sete di dominio: i “buoni” sono lupi travestiti da agnelli. Essi, però, non sono lupi sani che azzannano l'avversario con la nuda forza. Sono casomai lupi malati che vincono l'avversario in modo spirituale e subdolo: essi si proclamano “buoni e deboli” e così riescono a suscitare la

155 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 10 [85] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887.

156 Cfr. G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980, p. 146 e 204.

157 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Di antiche tavole e nuove*», § 7.

158 *Ivi*, § 28.

159 M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1999, p. 176.

compassione dei forti, i quali per compassione bloccano ora i loro istinti naturalmente aggressivi.

Se la virtù si radica nella volontà di potenza, allora essa non è un'idea, e quindi non appartiene al mondo ideale.¹⁶⁰ Nel contempo, se la sua origine è nella potenza, essa non sarà più morale – poiché la potenza è indifferente al bene e al male.

Il peggior nemico della virtù non è l'immoralista che ne svela l'origine immorale, ma è proprio il predicatore della virtù.

Bisogna difendere la *virtù* dai predicatori di virtù: sono questi i suoi peggiori nemici. Infatti, insegnano la virtù come un ideale *per tutti*; tolgono alla virtù il suo fascino di cosa rara, inimitabile, eccezionale, fuori dal comune: il suo *fascino aristocratico*.¹⁶¹

Chi predica la virtù falsificandone l'origine, le fa un servizio pessimo. Alla lunga la virtù non sarà più desiderata dalle nature più nobili e sane perché accedervi sarà diventato troppo facile. Inoltre, le nature nobili fuggono la menzogna. Quel che, infatti, incuriosisce le nature “rare” sono la difficoltà di un'impresa e la verità di una meta. Detto nel linguaggio economico: un bene diffuso costa poco.

La lotta contro la virtù morale s'identifica con la lotta per rivitalizzare il fascino della virtù. Nietzsche combatte le virtù morali per favorire la palingenesi delle virtù “naturali”. Non le abbassa dalle sfere celesti all'immanenza paludosa della terra perché se ne vuole sbarazzare. Il suo scopo è invece rendere la virtù di nuovo interessante, rara, difficile, affascinante.

Nietzsche inserisce le virtù dentro il flusso del divenire. Questa storicizzazione delle virtù gli permette di legiferarne di nuove: ciò che sta dentro la storia non è mai immobile e compiuto una volta per tutte, ma esige un continuo perfezionamento e ripensamento. Nell'aforisma dell'*Aurora* riportato sopra, Nietzsche elegge le nuove

160 Da notare che già Hume aveva ricondotto la verità alla forza: “In Hume la forza è diventata l'unica e sola 'sostanza' della verità. 'Verità' è solamente il nome per il fatto che nella coscienza umana determinate rappresentazioni, mediante il quantum della loro energia inerente, hanno il sopravvento su altre e così danno luogo alla costituzione dello stato di 'belief' [...]. Qui non è più la verità che ha un potere, bensì ciò che ha potere su di noi, questo noi legittimiamo teoreticamente come il vero”. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino, 1969, pp.13 sg.

161 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 10 [109], autunno 1887.

quattro virtù cardinali. È da notare come le virtù non sono qui presentate in forma di sostantivi, ma in forma aggettivale, proprio come nella *Repubblica* di Platone.¹⁶² Le virtù qui proposte non sono esito di una teorizzazione. L'uomo non diventa virtuoso grazie alla conoscenza intellettuale di quali e quante siano le virtù, ma quando le rivela agendo nei confronti degli amici e delle cose amiche, dei nemici e dei vinti. A queste virtù era pervenuta, nel 1880-1881, la vita contemplativa di Nietzsche. Dopo aver scardinato la tradizione, Nietzsche legifera nuovi cardini. Il filosofo è infatti colui che imprime nuovi significati di valore alle parole.¹⁶³

Ci sono due tipi distinti di filosofi: quelli che hanno da mantenere una qualche grande configurazione di valutazioni [...], e quelli che sono essi stessi legislatori nel campo delle valutazioni [...]. *Ma* i filosofi veri e propri *sono comandanti e legislatori*, essi dicono: così dev'essere! Sono essi che determinano il «verso dove» e l' «a che scopo» dell'uomo.¹⁶⁴

Quindi, le nuove virtù cardinali sono dei valori che affermano il divenire e non riguardano il rapporto, colmo di tensioni inaridenti, fra l'uomo concreto e la sua virtuosa immagine ideale. Le virtù concernono le relazioni fra gli uomini e la relazione dell'uomo con se stesso. Nietzsche sostiene che le nuove virtù cardinali dovrebbero fungere da cardini imposti all'umanità da colui che domina le proprie passioni senza calunniarle. Legiferando sulle virtù, il filosofo determina “verso dove” e “a che scopo” gli uomini del futuro dovrebbero muoversi al fine di “radicarsi nel Sensato della Terra”, per usare una bella espressione di Carl Schmitt.¹⁶⁵

162 Cfr. PLATONE, *Repubblica.*, 427e: “Perciò è evidente che essa [la città] è sapiente (σοφεί), coraggiosa (ανδρεία), temperante (σώφρων) e giusta (δικαία).

163 Si veda F. NIETZSCHE, *KSA* 10, 24 [3], inverno 1883-1884, dove egli annota una gerarchia della forza creatrice: il commediante; il poeta, l'educatore, il pittore; lo studioso; il conquistatore; e in fine il legislatore (filosofo). Sull'idea del “legislatore dell'avvenire” si veda F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 24 [407], estate-autunno 1884. In F. NIETZSCHE *KSA* 11, 34 [88] – *Frammenti postumi* VII, 3, aprile-giugno 1885, è scritto: “Quegli spiriti imperiosi e tirannici, che sono in grado di *fermare* un concetto, di *tenerlo fermo*, uomini con questa forza di volontà spirituale, che sanno pietrificare per lungo tempo e quasi eternare ciò che è più fluido, lo spirito, sono uomini che comandano nel senso più alto [...]”.

164 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 38 [13] – *Frammenti Postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885.

165 C. SCHMITT, *Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia* (1950), in H. BLUMENBERG, C. SCHMITT,

Tuttavia, l'interesse di Nietzsche nei riguardi dell'argomento "virtù" non si è esaurito nell'aforisma dell'*Aurora*. Il pensatore ha continuato a riflettere sul tema, cambiando anche parere, e ciò dimostra che nessun problema filosofico vissuto come problema *personale* sia risolvibile una volta per tutte. Le virtù, quando non sono un ideale separato dal divenire, esprimendo invece la viva potenza che evolve, non si lasciano ridurre a una formulazione definitiva, a uno schema. Con il suo stesso filosofare attorno alla virtù, Nietzsche ha dimostrato che le virtù divengono. Tutto ciò che è personale e non ideale, diviene. Infatti, non in tutte le età della nostra vita la salute dell'anima necessita di medesime virtù: riprendendo l'aforisma de *La gaia scienza*, possiamo dire che vi è il tempo di essere inflessibili e vi è il tempo di essere onesti.

Qualche anno più tardi, dopo aver portato a compimento la composizione dello *Zarathustra*, Nietzsche, in due frammenti successivi, ritorna sulle questioni poste dall'aforisma sulla virtù più nobile apparso ne *Il viandante e la sua ombra*:

Le nostre quattro virtù cardinali: coraggio, compassione, discernimento (*Einsicht*) e solitudine – esse diventerebbero insopportabili a se stesse, se non si fossero affratellate con un vizio sereno e birichino chiamato "cortesia".¹⁶⁶

Che cosa è nobile (vornehm)?

La fede nella gerarchia (*Rangordnung*).

Il lavoro (per l'artista, il dotto, ecc.).

L'allegria (sintomo di essere ben riusciti).

La morale dei signori e la morale del gregge.¹⁶⁷

Il pensiero di Nietzsche sulle virtù è in armonia con il divenire e il mutamento. Esso non è riducibile ad una sola esposizione, da valere come dottrina. Diverse epoche, diversi "canoni". La vita stessa non è mai una.¹⁶⁸ Essa trabocca di contraddizioni,

L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 112.

166 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 2 [14], autunno 1885-autunno 1886.

167 *Ivi*, 2 [16], autunno 1885-autunno 1886.

168 Ciò non significa che vi siano due o più vite: non si dà una vita terrena e una vita oltremondana.

Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 38 [14] – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885. Nell'unica vita, quella terrena, che è apparenza e divenire, tutte le cose, divenendo, non sono mai "une", ma

sfumature, dettagli, e non si lascia ricondurre ad unità. Ed anche l'uomo non è mai “se stesso”, non è mai “uno”: il “sé” Nietzsche lo poteva concedere, ma non il “se stesso”.¹⁶⁹ L'uomo è sempre “se diverso”. Per Nietzsche, che aveva abitato “il mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso”,¹⁷⁰ ogni “sé” è diverso dal “sé” di prima e da quello di dopo, pur ritornando in ogni prima e in ogni dopo come il medesimo “sé”. Un'altra era della vita ha portato Nietzsche a ripensare ancora una volta l'elenco delle *sue* virtù cardinali. Infatti, le virtù non possono rimanere identiche nel corso di una vita, né possono valere per tutti – le virtù sono individuali, perché tratte dall'esperienza personale e dalle riflessioni di un individuo.

Nel primo frammento la cortesia è tuttora presente, l'unica superstite della lista dell'*Aurora*, sebbene qui figuri come il vizio con cui ogni altra virtù si deve alleare per non perire della propria “virtuosità” – cortesia come vizio virtuoso. Suscita stupore la presenza della compassione, passione da sempre combattuta e nella *Genealogia della morale* definita come “il *grande* pericolo dell'umanità, [...] l'ultima malattia che dolcemente e malinconicamente si annuncia”.¹⁷¹ Eppure, una compassione alleggerita da una cortesia serena e birichina bene si accorda con la vita e la filosofia di Nietzsche, che era conscio dell'ineliminabilità della “croce cui viene inchiodato chi ama gli uomini”, come l'ha definita in *Così parlò Zarathustra*.¹⁷² L'aver inserito la compassione fra le virtù proprie dimostra che la filosofia di Nietzsche è veramente stata un pensiero in divenire, pensiero mai pago dei risultati raggiunti, sempre proteso al superamento di sé. La presenza della compassione nell'elenco delle virtù dimostra che Nietzsche ha sempre pensato “contro se stesso”, contro le verità a cui era giunto.¹⁷³

Nel frammento successivo ad essere nobili non sono più le virtù, bensì alcuni tratti del tipo aristocratico. È il carattere nobile (allegro, laborioso, gerarchico, signorile) a

multiformi, dionisiache. È il fatto che vi sia una sola vita in perpetuo divenire a renderne i fenomeni mai riducibili ad unità: le cose che divengono, infatti, sono continuamente diverse da se stesse.

169 Cfr. A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., pp. 26-35.

170 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 38 [12] – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885.

171 F. NIETZSCHE, *GM*, «Prefazione», § 5. Cfr. anche F. NIETZSCHE, *Za*, IV, «*Il grido d'aiuto*».

172 F. NIETZSCHE, *Za*, «*Prologo*», § 3.

173 Cfr. CH. DU BOS, *Le dialogue avec André Gide*, Paris, ed. Au sans pareil, 1929, p. 338.

nobilitare ogni vizio e virtù, mentre perfino il possesso di tutte le virtù non rende nobili, contrariamente a quanto aveva teorizzato la filosofia socratica. In definitiva, il pensiero di Nietzsche ruota attorno al seguente asse: l'uomo può esigere da sé più del possesso delle virtù, più della "felicità del riposo" che ne deriva.

Una vita in divenire non può fissare una volta per tutte le proprie virtù cardinali, ma non può nemmeno esimersi dal pensare, ritornandovi eternamente, la stessa cosa. Dopo tutto, ad essere importante non è alcun canone delle virtù. In fondo, non lo sono neppure le virtù stesse: esse sono "virtuose" a patto di essere *proprie* e a patto di accrescere la gioia e la vitalità (e quindi anche la sofferenza) di chi le esercita. Le virtù non sono indispensabili affinché la vita risulti più ricca e seducente; appaiono un lusso che la vita innocente e immorale si può concedere. Che nelle diverse ère della vita i "sé" diversi pensino diversamente la stessa cosa, significa che l'uomo sta dicendo 'sì' al divenire e che è *sulla strada propria*.

7

Seguire le variazioni nietzscheane sul tema "virtù" è una "contemplazione delle esitazioni".¹⁷⁴ Tanto nella distruzione delle virtù tradizionali, quanto nella creazione di nuove tavole della virtù, Nietzsche rivela il proprio carattere scettico. Egli non ritiene di essere il primo pensatore a scoprire l'immoralità della virtù. Il suo "filosofare storico", infatti, non coincide con il tentativo di ritrovare nella storia concreta degli uomini e dei gruppi umani le radici della metafisica e delle sue conseguenze (nichilismo, decadenza...);¹⁷⁵ il "filosofare storico" comporta anche il rinvenimento nella storia di *exempla* delle concezioni che Nietzsche medesimo sostiene.

Dal punto di vista della storia della filosofia, l'aver scoperto che la virtù sia una forma di potenza, di *nuda vis*, è un merito che Nietzsche condivide con Hobbes.

174 Si deve l'espressione "contemplazione delle esitazioni" a uno degli innumerevoli eteronimi di Fernando Pessoa, António Mora. Cfr. F. PESSOA, *Il ritorno degli dèi*, Firenze, Passigli Editori, 2011, p. 99.

175 Sul nesso metafisica-nichilismo si veda M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 563-640.

Tuttavia, altri già avevano svelato nel loro agire la derivazione della virtù dalla potenza, senza sentirsi per questo immorali, senza avere rimorsi di coscienza per contraccolpo. Secondo Nietzsche l'uomo fu grande quando fu immorale: quando il grande uomo si riteneva virtuoso senza identificare la propria virtù con la virtù morale e sociale dominante. E gli uomini furono grandi nell'Antichità (Alcibiade, Cesare) e nel Rinascimento, sebbene tracce di autentica grandezza possano essere rinvenute nell'azione politica di Napoleone o nell'azione criminale di Prado.¹⁷⁶

Nietzsche ricava la propria concezione del Rinascimento, epoca di raffinatezza spirituale e di vitalità degli istinti, da Burckhardt.¹⁷⁷ I tiranni rinascimentali rappresentano un esempio di spregiudicatezza morale: essi agivano al di là del bene e del male, guidati dalla sola brama di dominio e conquista. Nello stesso tempo, non davano alcun peso alle prediche morali con le quali gli spiriti ascetici cercavano di suscitare in loro i sensi di colpa. La coscienza dei tiranni rinascimentali era impermeabile ai sensi di colpa. Si sentivano condottieri e governanti, e miravano unicamente a svolgere con nobiltà il proprio compito. Tuttavia, non solo i tiranni rispecchiavano questa etica "immorale":

Un bravo artigiano, o dotto, fa buona figura se ripone il suo orgoglio nella sua arte e guarda alla vita con semplicità e contentezza; e niente invece è più miserabile a vedersi di un calzolaio e di un maestro di scuola che vuol far credere, con faccia sofferente, di essere nato in realtà per qualcosa di meglio. Non c'è niente di meglio di ciò che è buono! E il buono è: saper fare qualcosa e lavorare in base a questa capacità, *virtù* nel senso italiano del Rinascimento.¹⁷⁸

La parola tedesca *Tugend* è, secondo Nietzsche, ormai troppo compromessa con la morale cristiana e kantiana, con la morale della compassione dei "buoni", perché la si possa adoperare per esprimere un pensiero nuovo. Per questa ragione Nietzsche

176 Su Napoleone, si veda: F. NIETZSCHE: KSA 13, 14 [97] – *Frammenti postumi* VIII, 3, primavera 1888; KSA 12, 10 [159] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887; KSA 12,10 [5] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887; KSA 11, 37 [13] – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885. Su Prado si veda F. NIETZSCHE, *Brief an August Strindber*, 8 dicembre 1888, KSB 8, 508, n. 1176.

177 Cfr. J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Roma, Newton Compton, 2011.

178 F. NIETZSCHE, KSA 11, 34 [161] – *Frammenti Postumi* VII, 3, aprile-giugno 1885.

ricorre alla parola italiana *virtù*, specificando però di limitarne il significato alla sola epoca rinascimentale. *Virtù* è, infatti *Tugend* liberata dalla morale (*moralinfreie Tugend*).¹⁷⁹

I compassionevoli, coloro che si credono buoni e virtuosi perché sempre pronti a soccorrere il sofferente, sono in realtà degli ipocriti. Infatti, la “bontà” e la “moralità” sono pure invenzioni. L'ipocrisia della compassione sta nel fatto che, in verità, l'agire compassionevole non è affatto soccorrevole e disinteressato. Anzi, l'azione compassionevole è prodotta da diversi fattori, tutto però egoistici, “immorali”. Quando il compassionevole vede qualcuno soffrire, egli gli presta aiuto perché si sente superiore – per il solo fatto che egli non sta soffrendo. Secondo Nietzsche, invece, il fatto di non soffrire non implica superiorità. Anzi, tanto grande è la capacità di reggere la sofferenza, tanto è forte un uomo. Ma il compassionevole priva il sofferente della possibilità di cavarsela da sé, con le sue forze. Quindi, impedisce al sofferente di conoscere se stesso attraverso la misurazione della capacità di reggere il dolore. Inoltre, tutti proviamo piacere “all'idea di poter dare aiuto, solo che lo si voglia, al pensiero della lode e della riconoscenza nel caso che questo aiuto venga dato”.¹⁸⁰ Per di più, quasi tutti proviamo paura dinanzi al pensiero che nessuno ci soccorrerà quando a soffrire saremo noi. Pertanto, l'altruismo dei compassionevoli non è affatto “buono”: è solo un'altra specie di egoismo. Questo altro tipo di egoismo è, secondo Nietzsche, proprio dei deboli:¹⁸¹ chi è forte, chi si sente forte, non presterà aiuto al sofferente poiché ama “che ognuno sia di aiuto a se stesso e giochi le proprie carte”.¹⁸²

Quel che i compassionevoli (i buoni, i morali, i virtuosi) non accettano è il carattere crudele della vita. Essi vorrebbero eliminare la crudeltà dalle loro esistenze: per raggiungere questo scopo devono, com'è evidente, eliminare la crudeltà dall'esistenza di tutti. Di conseguenza, essi lavorano alla costruzione di un mondo nel quale tutti gli uomini sarebbero innocui, privi degli istinti aggressivi e violenti. L'uomo, però, non è una macchina da cui si possono staccare dei pezzi. “Separato da queste

179 Cfr. F. NIETZSCHE, *AC*, § 2; *EH*, «Perché sono così accorto», § 1; KSA 12, 10 [45] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887.

180 F. NIETZSCHE, *M*, § 133.

181 Cfr. *IVI*, § 134.

182 *IVI*, § 133.

crudeltà, l'uomo è un essere che si indebolisce, che va in declino".¹⁸³ La morale della compassione, istituita per proteggere i deboli dai forti, sfocia nella decadenza della salute di molti istinti, senza la cui vivacità la vita si appiattisce.

Nietzsche spezza l'equivalenza fra buono e felice, al centro dell'etica socratica, cristiana e moderna. "Noi abbiamo scoperto la felicità, noi sappiamo la strada, noi troviamo la via fuori da interi millenni di labirinto".¹⁸⁴ Per i cristiani e i moderni, il felice è tollerante e compassionevole: egli fa di tutto per non recare sofferenza agli altri. Nietzsche invece scorge la crudeltà innata in ogni aspirazione alla felicità. In primo luogo, egli intende la felicità come "il più vivo sentimento della potenza".¹⁸⁵ Felice è colui che sente di crescere, di diventare più grande e più forte. Ora, tutto ciò che cresce non può che urtare contro ciò che ne ostacola la crescita. L'uomo felice, certamente involontariamente, reca dolore agli altri. Spesso, infatti, siamo costretti a procurare dei dispiaceri anche alle persone più care, perché ne va della nostra felicità. Nietzsche, per esempio, dovette procurare molti dolori alla sua pia madre con le proprie posizioni anticristiane: ma era in gioco la sua felicità, la sua integrità, la sua *strada propria*. Inoltre, chi vuole crescere oltre se stesso, non si può fermare per prestare soccorso ai sofferenti, perché l'interruzione della crescita è già principio della decadenza. Chi è onesto, sincero e libero ferirà coloro che gli stanno accanto, per quanto si sforzi di essere "cortese sempre". Il felice è "cattivo", ma non per cattiveria.

Che cosa è felicità? – La sensazione del fatto che la potenza cresce, che una resistenza viene vinta.

Non appagamento, ma più potenza; non pace in assoluto, ma guerra; non virtù, ma valentia (*virtù* nello stile del Rinascimento, virtù scevra da ipocrisie morali).¹⁸⁶

183 D. HALÉVY, *Vita eroica di Nietzsche*, cit., p. 424.

184 F. NIETZSCHE, *AC*, § 1.

185 F. NIETZSCHE, *M*, § 113.

186 F. NIETZSCHE, *AC*, § 2.

Questa critica distruttiva della virtù morale sembra togliere alla virtù ogni ragione di esistenza. A che cosa potrebbe infatti servire una virtù che sappiamo ipocrita, falsa, immorale, essenzialmente identica al vizio? Come possiamo desiderare di diventare virtuosi sapendo che il virtuoso è solo un dominatore ipocrita e non un uomo giusto e buono? E invece, secondo Nietzsche, è solo ora, dopo aver detto tutta la verità sulla virtù, che torna il suo tempo.

Le virtù tradizionali sono state smascherate. Esse erano universali, impersonali. Ora è, di contro, di nuovo possibile che ciascuno si crei da sé le proprie virtù, “quale condizione della nostra esistenza e della nostra crescita, che noi conosciamo e riconosciamo indifferentemente dal fatto che altri crescano entro le nostre medesimo condizioni o sotto condizioni diverse”.¹⁸⁷ Solo una virtù personale non è pericolosa per l'individuo. Tuttavia, intendere la virtù in modo personale significa, nell'epoca moderna, vestire la virtù con il fascino del proibito. All'istinto gregario dominante, tutto quel che sa di individuale, solitario, diverso – sa anche di vietato. Inoltre, dato che Nietzsche ha svelato l'immoralità della virtù, ma anche del vizio (l'esistenza intera è immorale, è al di là del bene e del male), la virtù è “di nuovo giustificata” in quanto “partecipa alla fondamentale immoralità di tutto ciò che esiste”. Ora la virtù non può essere altro che un lusso, “la forma di vizio più chic, più cara e più rara”.¹⁸⁸ La virtù torna ad essere ad appannaggio dei pochi, come nell'età presocratica. Torna ad essere apparenza, biglietto da visita del filosofo. E il filosofo è precisamente colui che sa che la sua virtù è solo apparenza, un abbigliamento di lusso. Egli si veste di virtù non perché virtuoso, non perché crede che essere virtuosi sia un bene, ma per meglio affascinare gli altri – per così esercitare sugli altri la propria volontà di potenza.

Giunto a questa consapevolezza e diventato il commediante delle proprie virtù, il filosofo può, qualora lo volesse, intraprendere una “politica della virtù”. Nietzsche parte dal seguente quesito: perché mai tutti i grandi moralisti – Platone, San Paolo,

187 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 326.

188 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 10 [110] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887.

Kant – non sono riusciti a mettere la virtù sul trono del mondo umano? Perché mai le prediche dei moralisti, tutto sommato, non hanno sortito grandi effetti, e gli uomini hanno continuato a comportarsi in modo immorale? Nietzsche, a differenza dei grandi moralisti, ha compreso la natura immorale della virtù. Quando si predica la virtù vi è sempre il rischio di crederci e di credersi virtuosi. Ma l'autentico grande moralista rimarrà sempre un commediante. E se vorrà rendere più morale il suo popolo, se vorrà far trionfare la virtù – adopererà mezzi immorali. Questo modo di fare politica, ossia predicare e imporre qualcosa in cui non si crede, è secondo Nietzsche “il tipo di perfezione in politica” – il machiavellismo.¹⁸⁹ Solo colui che è virtuoso e libero dalla morale (*virtuoso* nel senso rinascimentale) potrà usare tutti i mezzi a sua disposizione per raggiungere lo scopo, senza sentirsene in colpa.

Nietzsche voleva rendere più morale e più virtuoso l'uomo europeo? Il grande immoralismo, quale egli presenta nei suoi scritti, non era che una maschera del moralismo, perfino della moralizzazione? E, infine, dato che la morale e la virtù sono effetti della debolezza, Nietzsche voleva che l'uomo, o almeno la maggioranza degli uomini, diventasse più debole? Oppure, una virtù morale trasvalutata e, quindi, non più diretta al bene ma alla potenza, avrebbe risanato il virtuoso?

189 F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 11 [54], novembre 1887-marzo 1888. Si veda anche E. A. REES, *Political Thought from Macchiavelli to Stalin*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 28-48.

III

IL MACHIAVELLISMO NIETZSCHEANO COME PHYSIO-POLITICA.

LA METAFORA DELLA PIANTA

Duro come la quercia, duro come
l'acero, [...] un uomo assolutamente
fastidioso...

*Giuliano Imperatore*¹

1

L'uomo, al pari della pianta e dell'animale, è un vivente immorale. L'uomo appartiene interamente alla *phýsis*. Gli uomini buoni non sono buoni (altruisti, compassionevoli, miti), né quelli malvagi sono malvagi (egoisti, crudeli, immorali). La natura umana è puramente egoistica, avida, vanitosa, senza che i termini “egoismo”, “avidità” e “vanità” vengano intesi in senso morale. Egoismo, avidità, vanità sono passioni naturali, costitutive del vivente. L'uomo, in ciò identico agli altri esseri, è naturalmente neutro rispetto alla morale. Ogni connotazione morale della natura umana mette sul volto dell'uomo “animale da preda” una maschera che ne deforma il

1 GIULIANO IMPERATORE, *Misopogon*, 350d, in *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 2006, p. 207.

volto naturalmente “demoniaco”.² Quando qualcuno ci dice: “è bene per te fare questo”, egli in realtà pensa: “è bene per me che tu faccia questo, io voglio...”. Dietro l'apparenza di moralità, ogni “consigliere” o governante cela l'ineluttabile volontà di accrescere la propria sfera di dominio, nonché il desiderio di migliorare le condizioni in cui il suo sé prospera. L'uomo è per natura “cattivo”, ma la parola “cattiveria” non comporta un giudizio morale.

Chi svelare la naturale immoralità dell'uomo pensa onestamente. Secondo Nietzsche è giunto il tempo di dire apertamente la verità sull'uomo, senza più nasconderla per compassione per l'uomo. La verità ferirà il nostro orgoglio: noi, infatti, ci crediamo morali e, in virtù della moralità, diversi dalle piante e dagli animali.

Tuttavia, il problema di fondo non concerne la falsità della morale. La morale non è pericolosa perché falsa teoreticamente, ma perché falsifica praticamente la natura umana. Dato che la natura umana è egoistica, laddove invece la morale afferma l'immoralità dell'egoismo e ne promuove l'assoggettamento a norme morali, il dominio della morale produce un progressivo indebolimento dell'egoismo, ossia della natura umana *in toto*. Meno siamo egoisti, meno siamo vitali, vivi. In questo senso l'esistenza della morale è sintomo di decadenza fisiologica. Quanto più diventiamo morali, tanto più ci separiamo dalla nostra *phýsis*, dalla vita stessa. Il fatto di orientare il nostro agire sulla stella polare della morale, implica la mancanza di fede nei nostri istinti, nella nostra fisicità: abbiamo bisogno di giudicare (secondo le categorie di bene e male, giusto e ingiusto) prima di agire.

Nietzsche è pervenuto alla scoperta della fondamentale immoralità della vita e della natura umana non unicamente attraverso lo studio. Ha letto Tucidede, i sofisti greci, Montaigne, Spinoza e Schopenhauer, i moralisti francesi, ma ha innestato le letture sulle proprie esperienze quotidiane. Fanno parte della sua concezione del mondo gli incontri e gli scontri con Wagner³ e Burckhardt, Overbeck e Rohde, Rée e Lou, così come la sua malattia, la solitudine, l'esperienza accademica e la pratica filologica, i rapporti con la madre e la sorella, la prematura morte del padre... Tutte le esperienze sono strumenti della conoscenza e motivi per indagare a fondo, senza

2 Cfr. F. NIETZSCHE, *GM*, I, § 11.

3 Come è noto, Nietzsche ha ripensato al proprio incontro-scontro con Wagner in ben tre scritti: *Richard Wagner a Bayreuth* (1876), *Il caso Wagner* (1888) e *Nietzsche contra Wagner* (1888).

risparmiarsi e risparmiare alcunché.

Il pensiero nietzscheano muove dalla vita esperita. Per caratterizzare il tipo di pensatore che non dissocia il ragionamento logico dalle proprie esperienze, il filosofo tedesco Eugen Rosenstock-Huessy, uno dei grandi pensatori dimenticati del XX secolo, ha coniato la categoria di *pensatore impuro*.⁴ Dato che il concetto di *pensatore impuro* è esso stesso “impuro”, ovvero elaborato razionalmente a partire dalle sue esperienze e inglobandole, per spiegarlo sarà necessario illustrare tanto la vita quanto il pensiero di Rosenstock.

Rosenstock nasce a Berlino nel 1888. A soli 23 anni ottiene il titolo di dottore in Legge e Filosofia presso l'Università di Heidelberg, mentre già l'anno seguente insegna Legge presso l'Università di Leipzig. A questo periodo risale un suo importante contributo nel campo della storia medievale, *Könighaus und Stämme*.⁵

Nel 1914 scoppia la Grande Guerra e Rosenstock viene mandato al fronte occidentale in quanto ufficiale dell'esercito tedesco. Vi trascorre quattro anni e partecipa alla carneficina di Verdun. Sono le terribili esperienze della guerra e della morte di milioni di giovani europei a spingerlo ad elaborare una “autobiografia dell'uomo occidentale”, che sarà compiuta solo più di vent'anni dopo, nel 1938, quando apparirà il suo capolavoro *Out of Revolution. Autobiography of Western Man*.⁶

Anche per Rosenstock, come per Platone e Nietzsche, la filosofia è conoscenza di sé. La conoscenza di sé è inseparabile dalla conoscenza del mondo storico dal quale proveniamo e del mondo sociale nel quale viviamo. Noi, infatti, non siamo puri ego universali, separati dal nostro vissuto quotidiano. Ciò che abbiamo vissuto ci costituisce. Per tale motivo la conoscenza di sé è tutt'uno con la conoscenza della

4 Cfr. E. ROSENSTOCK-HUESSY, *I am an Impure Thinker*, Norwich (Vermont), Argo Books, 1970. Il libro più importante su Rosenstock è di D. M. BRYANT, H. R. HUESSY (a cura di), *Eugen Rosenstock-Huessy: Studies in His Life and Thought*, Lewiston, NY/Queenston (Ontario), Edwin Mellen Press, 1986.

5 Cfr. E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Könighaus und Stämme in Deutschland zwischen 911 und 1250*, Leipzig, Felix Meiner, 1914. Per una biografia di Rosenstock, si veda M. E. MARTY, *By Way of Response*, Nashville, Abingdon Press, 1981.

6 Cfr. E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Out of Revolution. Autobiography of Western Man*, Providence-Oxford, Berg Publishers, 1993.

storia e dei processi socio-politici attuali, comprensibili questi ultimi solo se osservati alla luce del loro sviluppo storico. Conoscersi è impossibile senza indagare la storia di quei concetti che usiamo nel ragionare del mondo e di noi stessi. Anche i concetti che adoperiamo nel processo conoscitivo possiedono una loro storia, la cui ignoranza conduce all'ignoranza di sé. Pertanto, la conoscenza di sé coincide con la conoscenza della storia dei nostri concetti e del mondo che li vide sorgere o trasformarsi. Secondo Rosenstock, conoscersi e conoscere la storia dell'Occidente sono un identico atto conoscitivo: l'oggetto d'indagine storica è la nostra anima, il soggetto dell'anima è la nostra storia. Di conseguenza, la storia non è un oggetto di studio separato dalla nostra vita concreta: "la storia mondiale è la nostra stessa storia. Se non fosse altro che storia mondiale, i suoi fatti sarebbero infiniti e la selezione dei milioni dei suoi dati sarebbe un'impresa vana; non sarebbe altro che una disperata biblioteca di polvere".⁷ In ultima analisi, ciò che ha spinto Rosenstock a interpretare la storia dell'Occidente è stata la dolorosa meraviglia esperita dinanzi ai corpi distesi sulla piana di Verdun: per quale ragione è successo tutto ciò? Da dove trae forza il processo che ci ha portati a questa battaglia, a questo massacro?

La storia è forse oscura e confusa, ma solo se la osserviamo dal di fuori, senza solidarietà, senza aver prima vissuto e simpatizzato.⁸

Dopo la guerra, Rosenstock, da tutti considerato una delle grandi promesse intellettuali della Germania, viene lusingato dalle grandi istituzioni che avevano contribuito in modo decisivo alla formazione del mondo moderno. Lo Stato lo sollecita, in quanto giurista, a collaborare alla stesura della nuova costituzione tedesca. Dato che Rosenstock non è solo un intellettuale lucido, ma anche un uomo di fede, una importante rivista religiosa lo trova all'altezza del ruolo di redattore. Infine, gli viene prospettata la cattedra in una delle più prestigiose Università tedesche. Al giovane studioso vengono offerti prestigio sociale e denari. Tuttavia, sul campo di Verdun egli si è convinto che le tre istituzioni che avevano formato l'Europa moderna – Stato, Chiesa, Accademia – avevano esaurito il loro compito. Tale era il

7 Ivi, p. 7.

8 Ivi, p. 8.

verdetto di Dio.

Allora mi divenne chiaro che accettando una di queste offerte sarei diventato il parassita della sconfitta tedesca. Il paese era diretto verso sconvolgimenti, sconfitta, povertà e io sarei salito in cima a questo cadavere. Avrei brillato o come sottosegretario o come editore religioso o come professore universitario. E avrei dovuto sventolare una bandiera che aveva dimostrato di non essere ispirata, profetica e avrei fatto credere agli altri di credere nel suo messaggio, quando invece non era così.⁹

Rosenstock rifiuta: l'Europa moderna volge a termine, e questo lo si può ricavare tanto da un'analisi storica quanto da ragioni della fede. Il giovane filosofo decide di verificare se anche la quarta grande istituzione europea, l'industria, abbia esaurito il proprio compito. Diventa un impiegato della Daimler Benz, una importante industria automobilistica. In seguito collabora alla fondazione di una casa editrice e alla creazione dell'Accademia del Lavoro a Francoforte, istituzione pioniera nel settore dell'educazione degli adulti. Rosenstock comprende che la scienza si è del tutto separata, anche fisicamente, dalle vite degli uomini. La scienza moderna, fondata dalla ragione pura, non può che sfornare della verità scientifiche del tutto astratte e autoreferenziali. Era giunto il momento di tentare di riunire "la casa dei dotti" con le case degli uomini, facendo dialogare gli uomini di scienza con i lavoratori, i mariti e le mogli.

Dal 1923 al 1933 Rosenstock insegna all'Università di Breslavia. In questo periodo scrive importanti libri sul linguaggio e si impegna nell'organizzazione dei campi di lavoro.¹⁰ A questi campi partecipano, su base volontaria, studenti, giovani contadini e operai: abitano tutti assieme per alcune settimane dedicandosi ai lavori manuali. Lo

9 E. ROSENSTOCK-HUESSY, *I am an Impure Thinker*, cit., p. 186.

10 Cfr. E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, Lambert Schneider, 1963-1964 (due volumi). Una versione più breve di questo studio è fornita dal libro in inglese E. ROSENSTOCK-HUESSY, *The Origin of Speech*, Norwich (Vermont), Argo Books, 1981. Sul tema del linguaggio, si veda un altro importante contributo: E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Speech and Reality*, Norwich (Vermont), Argo Books, 1970. Sull'importanza della riflessione rosenstockiana sul linguaggio, si vedano P. SLOTERDIJK, H.J. HEINRICH, *Kantilenen der Zeit: Zur Entidiotisierung des Ich und zur Entgreisung Europas*, «Lettre international», 36, 1997, pp. 71-77.

scopo dei campi è di far uscire gli studenti dall'Accademia, per affacciarli ai problemi reali della società. Se non viene affiancata dalla conoscenza derivata dall'esperienza diretta, la scienza non può risolvere i problemi sociali e politici. Perciò bisogna diventare pensatori impuri capaci di combinare l'esercizio del pensiero con le esperienze guadagnate nei settori i cui problemi il pensiero intende affrontare e risolvere.

Nel 1933, in seguito alla presa del potere da parte del partito nazionalsocialista, Rosenstock emigra negli Stati Uniti. È, per un breve periodo, professore a Harvard. Un giorno il capo del suo dipartimento lo convoca per riferirgli sulle dicerie informali che lo riguardano. Secondo queste voci Rosenstock, durante le sue lezioni, troppo di frequente parla di Dio. Il capo del dipartimento gli rinfaccia la mancanza di scientificità: Rosenstock non è abbastanza “puro”, scientifico. Il filosofo dice al suo capo di non preoccuparsi; egli stesso avrebbe risolto la faccenda. Il giorno seguente il capo del dipartimento si ritrova sulla scrivania le dimissioni del pensatore impuro. Rosenstock ha proseguito la sua avventura accademica nell'oscuro College di Dartmouth, nei cui pressi morì nel 1973.

Il *pensatore impuro* si oppone a e cerca il superamento del *pensiero puro*, inaugurato dalla formula cartesiana *cogito, ergo sum*. Questa formula significa che l'io è il principio del pensiero. Io penso, io svelo la verità. Rosenstock propone invece una rivoluzione copernicana del linguaggio.¹¹ Quando veniamo al mondo, noi non pensiamo né siamo autonomi, ma siamo chiamati ed educati dai genitori, dalla società, dalle istituzioni. Noi siamo chiamati al pensiero e nel pensiero. Il principio del pensiero è pertanto il Tu, e non l'io:

Ambiente, destino, Dio è “l'io” che sempre precede la nostra esistenza e l'esistenza dei nostri simili. Essi ci chiamano [...]. Noi diventiamo persone in quanto chiamati, in quanto “tu”. Noi siamo figli del tempo e l'emergenza del giorno sta dinanzi a noi prima che noi riusciamo ad alzarci per risolverla.¹²

11 Cfr. H. M. STAHLER, *Introduction*, in E. ROSENSTOCK-HUESSY, *The Origin of Speech*, cit. p. xiv. Si veda anche D. M. BRYANT, *A Grammar of the Spirit: Making Humanity in Persons, Society, and History*, in *Woven on the Loom of Time: Many Faiths and One Divine Purpose*, New Delhi, Suryoday/Decent Books, 1999, pp. 93-123.

12 E. ROSENSTOCK-HUESSY, *I am an Impure Thinker*, cit., p. 11.

Anche secondo Nietzsche "l'io" è una favola metafisica: a pensare non è alcun "io". "Si pensa: di conseguenza c'è qualcosa che pensa. Così conclude l'argomentazione di Cartesio".¹³ E tale argomentazione è falsa perché fondata sull'antica credenza metafisica nell'autore, nella volontà, nel soggetto, nella sostanza. Il pensiero, invece, risulta dalla lotta dei nostri istinti, è un prodotto fisiologico. Il pensiero è un equilibrio sempre precario nel quale questa lotta si ferma in un determinato momento del divenire. Il concetto dell' "io" deriva dalla mancanza di conoscenza fisiologica: "sono i nostri bisogni che *interpretano il mondo*: i nostri istinti, i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di avidità di potenza, ognuno ha la sua prospettiva che vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri".¹⁴ Quindi, per pensare meglio e più a fondo, i nostri istinti devono crescere, combattersi, essere sani e aggressivi. Il pensiero è sempre "impuro" in quanto deriva dal conflitto degli istinti, e la ragione è solo uno di essi. Quando il pensiero diventa "puro", quando la ragione assurge all'unica norma del pensiero, ciò significa che l'istinto-ragione domina incontrastato su tutti gli altri istinti, imponendo loro la propria prospettiva e le condizioni più favorevoli allo sviluppo di un mondo razionale. In questa maniera la ragione indebolisce gli altri istinti, senza il cui supporto essa stessa non può mantenersi. Il pensiero puro porta all'affievolimento dell'uomo, è essenzialmente nichilistico. Ecco perché l'uomo è l'animale impazzito. "«Uomo» significa «pensatore»: lì sta la follia".¹⁵ In quest'accezione la domanda guida del pensiero di Nietzsche: *come nobilitare l'uomo?*, fa tutt'uno con le domande: come rendere l'uomo un pensatore impuro? come rafforzare l'uomo? in quali circostanze "la pianta-uomo"¹⁶ cresce e in quali anzi si atrofizza?

2

Giunti a queste domande, ritengo opportuno compiere una deviazione del

13 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 10 [158] – *Frammenti postumi*, VIII, 2, autunno 1887.

14 *Ivi*, 7, [60], fine 1886-primavera 1887.

15 F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 5 [37] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, settembre 1870-gennaio 1871.

16 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 37 8 – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885.

pensiero prima di affrontare il senso della metafora nietzscheana “pianta-uomo”. Tale deviazione – che passerà per altri, ben più famosi concetti elaborati dal filosofo (l'ultimo uomo, il sovra-uomo, l'eterno ritorno dell'uguale) – dovrebbe avvicinarci al “fisiologismo” e “biologismo” di Nietzsche, dei quali il concetto di “pianta-uomo” è uno delle metafore più rappresentative.¹⁷

I celebri concetti nietzscheani di *ultimo uomo*, *sovra-uomo* e *eterno ritorno dell'eguale*, in verità, non compaiono di frequente nella sua opera. Il concetto simbolico dell'ultimo uomo, per esempio, appare solo in *Così parlò Zarathustra* e nei frammenti postumi coevi.¹⁸ Il concetto di sovra-uomo fa anch'esso la sua prima apparizione nella medesima opera, benché sia presente anche nelle annotazioni degli ultimi anni della vita lucida di Nietzsche.¹⁹ Tuttavia, la comprensione del primo concetto è inseparabile dalla comprensione del secondo in quanto, come lo stesso Nietzsche appunta, “l'opposto del sovra-uomo è l'ultimo uomo: l'ho creato assieme a quello”.²⁰

L'uomo cristiano aveva un ideale di vita ultraterrena al quale cercava di adeguare l'esistenza terrena.²¹ Dio, in quanto creatore, era il garante di sensatezza e veridicità dell'ideale cristiano. Secondo Nietzsche la tensione fra il pacifico ideale cristiano e la

17 Cfr. G. MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphore*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 31-36; J. A. SNYDER, *Nietzsche's physiology*, «International studies in philosophy», XXVI, 1, 1994, pp. 83-91; M. RICCARDI, *Nietzsche und die Physiologie der Sinne*, in B. HIMMELMANN (hrsg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft. Naumburg an der Saale. 26-29 August 2004*, Berlin-New York, 2005, pp. 312-323.

18 Nei frammenti postumi il concetto di “ultimo uomo” compare solo dal novembre 1882 al febbraio 1883. Cfr. F. NIETZSCHE, KSA 10, 4 [162]; KSA 10, 4 [171]; KSA 10, 4 [204]; KSA 10, 5 [32] – *Frammenti postumi VII*, 1, parte I. Su “ultimo uomo” si vedano: M. K. METCALF, *The Last Man in the Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Raleigh, North Carolina State University, 1976; M. DE LA VEGA VISBAL, *Ética e política. Genealogia e alcances do “último homem” in filosofia de Nietzsche*, «Cadernos Nietzsche», 17, 2004.

19 Cfr. F. NIETZSCHE, KSA 13, 11 [413] – *Frammenti postumi VIII*, 2, novembre 1887-marzo 1888.

20 F. NIETZSCHE, KSA 10, 4 [171] – *Frammenti postumi VII*, 1, parte I, novembre 1882-febbraio 1883. Sul legame fra i due concetti si veda G. BÖHME, *Der letzte Mensch als Übermensch*, in A. DIETRICH, J. DRAGANOVIC, J. H. ULBRICHT (hrsg.), *Katalog über Menschen. Zur Zukunft des Humanen. Bd. 1*, Kolleg Friedrich Nietzsche, Weimer, 2003.

21 Cfr. O. BRUNNER, *Vita nobiliare e cultura europea*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 59-133.

violenta realtà quotidiana, spingeva gli uomini a diventare ipocriti e risentiti, perché l'ideale non era realizzabile, ma si era costretti a fingerlo.

Mentre i cristiani perseguivano questo ideale morale e metafisico, gli istinti vitali come crudeltà, egoismo, vanità e aggressività si sono via via atrofizzati. Essi erano banditi dal comportamento cristiano ideale, benché fossero evidentemente ineliminabili e indispensabili nella vita quotidiana. Gli uomini cercavano di adattarsi all'ideale, senza riuscirvi mai pienamente, e di questi fallimenti si sentivano in colpa e di rimando incolpavano gli istinti che trascinavano nel peccato.

In seguito alla rivoluzione scientifica e alla nascita dello scetticismo moderno, ispirati per altro dalla volontà di verità propagandata dal cristianesimo (per il quale la volontà di verità s'identifica con l'aspirazione all'unione con Dio, essendo Dio la verità stessa), l'uomo cessa di credere in Dio e si proclama orgogliosamente ateo. La liberazione è però apparente. Liberandosi dalla menzogna metafisica dell'esistenza di Dio, l'uomo moderno si libera da tutti i grandi ideali che le umanità occidentali hanno costruito nei secoli. Privo di Dio, il moderno non riesce a liberarsi dal nichilismo e dall'insensatezza della vita atea. Il dubbio imprigiona più della fede.

La liberazione dalla metafisica cristiana non ha accresciuto la felicità di vivere sulla terra. Caduto nell'assenza di Dio, l'uomo si è ritrovato ancora più vicino al *nihil*, alla nullità di senso. Per uscire dal vicolo cieco nel quale lo hanno condotto la volontà di verità e il corrispettivo precetto di dubitare di tutto, l'uomo moderno, avendo già definitivamente smarrito la fede negli ideali, si è aggrappato alle ideologie. E tutte le ideologie hanno promosso il contro-naturale ideale terreno del progresso, del benessere, della sicurezza sociale, della vita comoda e lunga. Esse erano ancora cristiane in quanto teleologicamente orientate alla vita futura, sebbene la situassero sulla terra. A questa immaginaria vita futura di pace e benessere, di felicità generale, gli uomini moderni hanno sacrificato il loro presente. L'ultimo uomo è salito sulla scena.

Gli uomini hanno ormai solo una cosa di cui andare fieri: l'istruzione, la scienza. La conoscenza scientifica li ha liberati dagli antichi ideali; attraverso la scienza cercano di razionalizzare il mondo naturale e sociale al fine di aumentare il benessere sociale. L'istruzione li protegge dall'insensatezza di una vita priva di ideali. I moderni credono nel progresso indefinito della scienza. In realtà, avendo perso la fede negli

ideali, gli uomini hanno perduto anche la forza della fede necessaria alla creazione degli ideali nuovi. I moderni si sono ritrovati nell'impossibilità di annunciare le "speranze più alte", di costruire qualcosa che, trascendendoli, sia senso e scopo al loro agire. Le speranze promosse dalle ideologie e dalla scienza sono dannose, poiché non mirano alla nobilitazione dell'uomo. Il progresso sociale e scientifico non nobilita l'uomo, lasciandolo invariato interiormente, nello spirito e negli istinti. Il progresso trasforma soltanto l'ambiente sociale. I moderni, gli ultimi uomini, atei e scientifici, non vogliono creare al di sopra di sé, ma solo per sé. Non vogliono ripiassmare se stessi, rafforzarsi fisiologicamente (e di conseguenza anche spiritualmente), bensì trasformare quello che li circonda in modo da ottenere la sopravvivenza nonostante la debolezza dell'organismo. Oramai si vive solo per allontanare la morte, la miseria, la sofferenza, e una vita pacificata, benestante e piacevole viene detta "felice". In questo consiste l'ottimismo moderno. E in primo luogo si tenta di allontanare l'infelicità di essere comandati da altri: "nessun pastore e un sol gregge. Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali".²²

Quando gli uomini vivono in una società del benessere, i loro istinti si indeboliscono ulteriormente, poiché l'esistenza sempre più si ammorbidisce: non vi sono occasioni di lotta, la vita non è crudele, la natura è solo di rado matrigna. Tutto ciò che è duro e difficile viene dichiarato irrazionale, bestiale, vecchio. La vita morbida e comoda è sinonimo di felicità, anzi solo ora si può autenticamente essere felici. Infatti, gli ultimi uomini affermano di aver inventato la felicità. Sostengono che nei tempi penultimi gli uomini *credevano* di essere felici: identificavano la felicità con la *unio mystica* o con il rendersi virtuosi come lo è il dio, ma gli ultimi ben sanno che *unio* e somiglianza sono impossibili, poiché Dio è una superstizione, la sua esistenza è scientificamente infondata. Solo ora l'uomo può accedere alla felicità autentica. Secondo Nietzsche questa felicità è antitetica alla nobiltà d'animo, a ogni esigere da sé e creare al di sopra di sé.

Tuttavia, la storia dell'Occidente, che dall'invenzione del mondo ideale e dalla creazione di valori morali porta al nichilismo, può concludersi anche provvidenzialmente. Giunti all'epoca del nichilismo compiuto, alla prima epoca post-cristiana, non abbiamo altra scelta che creare al di sopra di sé. Questo nuovo creare

22 F. NIETZSCHE, *Za*, «Prologo», § 5.

non significa ricreare un mondo ideale che ci attragga e ci faccia dimenticare la terra, bensì creare al di sopra di sé rimanendo fedeli alla terra. Ciò per Nietzsche significa “essere artisti”. Siamo pervenuti ad un *aut-aut*: o iniziamo a creare qui, sulla terra, oppure saremo inghiottiti dal nichilismo regnante.²³

Il concetto nietzscheano che simbolizza questo creare fedele alla terra, all'immanenza, è appunto l'*übermensch*, il sovra-uomo. L'uomo che avrà superato il nichilismo, nel quale è contenuta la verità sull'inesistenza del mondo ideale e sulla falsità della morale, starà necessariamente sopra l'uomo attuale. Il sovra-uomo si approprierà degli esisti veraci del nichilismo europeo, e su questi innesterà la forza creatrice degli istinti ancora rimasti sani. Egli, l'artista, sovrasterà gli uomini moderni e gli uomini religiosi.

Il nostro compito consiste nel dare un nuovo senso alla terra. Il sovra-uomo è il solo ideale verso cui gli uomini che non credono nel mondo ideale possano tendere. Il sovra-uomo funge da primo ideale terreno non nichilistico, mentre le ideologie hanno rappresentato l'ultimo ideale terreno nichilistico. L'ideale del sovra-uomo conferisce il senso a tutta la storia dell'Occidente e alla vita degli uomini atei. Dio era il senso del cielo, ma il cielo non è più creduto. L'ultimo uomo non trova il senso né nel cielo né sulla terra, ma nel progresso, nell'utopico domani terreno. “Il sovra-uomo è il senso della terra”,²⁴ afferma perentoriamente Nietzsche. Il sovra-uomo è il senso della terra perché possiamo lottare per la sua realizzazione *adesso*.

Il sovra-uomo non è un ideale di facile realizzazione. Rappresenta una meta remota cui l'umanità deve tendere all'unisono se desidera sottrarsi al destino nichilistico. Solo uno sforzo collettivo di molte generazioni potrà avvicinarci alla sua realizzazione. Per questa ragione il sovra-uomo funge sia da meta individuale sia da “programma” politico generale. Risulta evidente che il sistema democratico non lo potrà mai realizzare. La democrazia consente a tutti di fare quello che preferiscono, purché non nuocciano agli altri. Nel Rinascimento si era più vicini alle condizioni politiche e culturali nelle quali l'allevamento del tipo umano più alto è attuabile.²⁵ Per creare il sovra-uomo vi è bisogno di un governo aristocratico, esercitato dai “signori

23 Su questo si veda J. TAMINIAUX, *Art and Truth in Schopenhauer and Nietzsche*, «Man and World», 20, 1987, pp. 85-102.

24 F. NIETZSCHE, *Za*, «Prologo», § 3.

25 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 11 [413] – *Frammenti postumi* VIII, 2, novembre 1887-marzo 1888.

della terra”, dai filosofi-re che, liberatisi dagli ideali metafisici e morali, sono in grado di attuare il machiavellismo politico²⁶ con lo scopo di condurre l'Europa verso il sovrano. Ma come riconoscere i “signori della terra”?

Nell'agosto 1881, mentre passeggiava attorno al lago di Silva Plana, a Sils-Maria in Egandina, venne a Nietzsche il suo pensiero più abissale: “questa vita, come tu la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte”.²⁷ Con queste parole Nietzsche espose ne *La gaia scienza*, nell'aforisma *Il peso più grande*, il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale.²⁸ Tale pensiero sarà al centro di *Così parlò Zarathustra*.

Tutto ritorna. Se, infatti, il cosmo è volontà di potenza, e se la potenza non è infinita, allora l'attuale equilibrio delle potenze che dà il volto al cosmo, ritornerà, nel tempo infinito, innumerevoli volte. (Se la potenza fosse infinita, il cosmo si sarebbe già disgregato). Se teniamo un numero finito di dadi nella mano e li lanciamo per un tempo infinito, tutte le possibili combinazioni ritorneranno infinite volte. La nostra vita e la nostra anima sono una di queste combinazioni, e tale combinazione ritornerà innumerevoli volte. Questo è il cosmo: un fanciullo divino – Dioniso, il dio del perpetuo crearsi e sbranarsi – che lancia in eterno i medesimi dadi.²⁹

Il principio dell'accadere cosmico e dell'agire umano è lo stesso: la volontà di potenza. Tuttavia, Nietzsche non propone una riedizione del “monoteismo

26 Cfr. D. A. VON VACANO, *Machiavelli, Nietzsche, and the Making of aesthetic political Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007.

27 F. NIETZSCHE, *FW*, § 341.

28 Sull'eterno ritorno si vedano: K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza, 1996; K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 2000; G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Torino, Einaudi, 2002; P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, Adelphi, 1981; M. DJURIĆ, *Nihilismus als ewige Wiederkehr des Gleichen*, in M. DJURIĆ, J. SIMON (hrsg.), *Zur Aktualität Friedrich Nietzsches*. Bd. 2, Würzburg, 1984, pp. 61-86; M. DJURIĆ, *Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre*, «Nietzsche-Studien», Bd. 8, Berlin-New York, 1979, pp. 1-16; E. SEVERINO, *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, in F. TESTO (a cura di), *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Roma, 2007, pp. 97-107; R. SMALL, *Nietzsche and cosmology*, in K. ANSELL PEARSON (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 189-207; M. DJURIĆ, *Niče i metafizika*, Beograd, 1984.

29 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 10, 12 [7] – *Frammenti postumi VII*, 1, parte I, estate 1883. Si veda anche G. WOHLFART, «Also sprach Herakleitos». *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg-München, Alber, 1991.

metafisico”.³⁰ Il filosofo ha ricavato il principio della volontà di potenza per via empirica. Volontà di potenza è un principio fisico, naturale. Osservando la vita e la storia, ha concluso che ogni azione ed evento sono mossi da un desiderio di accrescimento, da un'avidità di dominio.

La conseguenza ultima della dottrina del ritorno è terribile. Se la vita che conduciamo non ci piace, rivivremo una vita spiacevole infinite volte e ne saremo altrettante volte risentiti. Molti sono e saranno coloro che non vorranno che la loro vita, ed essi stessi assieme ad essa, ritorni infinite volte. Si tratta di coloro che non hanno mai vissuto un attimo divino, nel quale poter dire: “ne è valsa la pena, il mondo e la vita e io stesso – tutto è bello”. Ma se nonostante tutte le sofferenze e dispiaceri riuscissimo a *dire di sì* a questa vita, lo avremmo detto all'eternità. E con questo *sì* avremo giustificato l'eternità, perché il cosmo non è stato né sarà invano – almeno qualcuno gli ha detto *sì*, almeno qualcuno ha amato la vita per tutte le eternità ritornanti. Se in questo attimo puoi dire che la vita è piena e degna di essere vissuta a fondo, la gioia si espanderà dal pensiero a tutto il corpo, fin giù alle dita dei piedi – e vorrai danzare. Ai suoi amici Zarathustra ha intimato: “E perduto sia per noi quel giorno, in cui non si sia danzato almeno una volta”.³¹ Quando dici un *sì*, affermi che tutte le sofferenze subite hanno avuto un senso, e il senso è dato dalla gioia attuale che muove alla danza: senza quel soffrire non avresti potuto sperimentare questo attimo. E ciò vale anche per tutto il passato umano, da Adamo sino ad oggi. Quando danzi, tutta l'umanità con te danza perché vi ha contribuito con le proprie pene, opere e speranze.

Il maggiore fustigatore cattolico della modernità, il colombiano Gómez Dávila, ha commentato così la proposta con la quale Nietzsche tentò di conferire un senso alla vita dopo aver annunciato la falsità del mondo ideale e morale e, con ciò, la morte di Dio:

Nietzsche sarà l'unico abitante nobile di un mondo derelitto.

30 Cfr. O. BRUNNER, *Vita nobiliare e cultura europea*, cit., p. 63. Si veda anche E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik im Menschwerdung*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», XXV, 2, 1934-1935, pp. 46-7.

31 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Di antiche tavole e nuove*», § 23.

Solo la sua opzione potrà esporsi senza vergogna alla resurrezione di Dio.³²

Oltre a implicazioni cosmologiche ed etiche, il pensiero dell'eterno ritorno possiede anche una valenza politica. L'accettazione del ritorno può rappresentare il banco di prova nella selezione della classe dirigente dell'Occidente, che avrà il compito di condurre gli europei oltre il nichilismo e la decadenza fisiologica. Solo colui che ama la vita e la accetta nonostante la sua immoralità, crudeltà e dolorosità, possiederà la gioia e la "malvagità" naturale necessarie alla realizzazione della meta che redime non soltanto gli uomini di oggi, ma anche tutti coloro che ci precedettero.

Il sovra-uomo e l'eterno ritorno appellano a una redenzione nell'immanenza. La redenzione non proviene dalla grazia di Dio né avviene nella vita ultraterrena. Non si tratta di redimersi dai peccati, bensì di liberarsi dall'idea stessa di peccato e dagli altri concetti morali. La vita, immorale, è incolpevole della sua immoralità: il divenire è innocente. Non esistono peccati, non vi sono peccatori. La morale è contro-naturale, ostile alla immorale naturalezza fisiologica del vivente. La redenzione proviene dalla vita, ossia dalla volontà di potenza, e può avverarsi unicamente in terra. Ci redimiamo attraverso l'immoralità della potenza. Ci liberiamo dall'insensatezza in cui è caduta la vita dopo la morte di Dio. Ci svestiamo della morale che conferiva alla vita un senso falso e avverso. A Nietzsche sta a cuore la giustificazione di tutto l'accadere, *del* circolo che eternamente ritorna. Nel contempo, egli desidera che l'uomo si redima *dal* circolo, dall'insensatezza di ogni accadere che eternamente ritorna. La circolarità della vita implica che il cosmo e l'uomo non hanno un fine. Il circolo è l'immagine del mondo privo di Dio. Possiamo redimere tutto l'accadere e redimerci dall'insensatezza dell'accadere solo facendo in modo che l'accadere porti ad un tipo umano più alto, al sovra-uomo capace di gioire e ridere nonostante la sofferenza. "Potrei credere solo a un dio che sapesse danzare", aveva detto Zarathustra.³³ "Zarathustra è un danzatore".³⁴

Se non dovessimo creare il sovra-uomo rivivremo infinite volte il cammino del nichilismo. Solo altrimenti ripercorreremo innumerevoli volte il cammino che

32 N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, cit., p. 172.

33 Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, I, «*Del leggere e scrivere*».

34 F. NIETZSCHE, *EH*, «*Così parlò Zarathustra*», § 6.

dall'insensatezza circolarmente ritornante della sofferenza conduce al Sensato della terra. Il sovra-uomo dà un senso a tutto il soffrire dell'uomo e perfino alla sofferenza che Dio ha provato quando lo abbiamo ucciso.³⁵ Se oggi tutti possiamo affermare che era sensata la sofferenza degli operai che perdettero la vita o un braccio o un occhio costruendo la basilica di San Pietro, quanto più sensata ci apparirà la sofferenza di noi tutti se dovesse (se noi stessi dovessimo) sfociare nella costruzione di un San Pietro dell'uomo, di un sovra-uomo! Rapiti da questo compito, ci liberiamo dal circolo accettandolo e diventiamo autenticamente liberi poiché non dobbiamo più provare vergogna dinanzi a noi stessi.³⁶ siamo, infatti, gli avi del sovra-uomo, e in quanto suoi remoti creatori siamo artisti, produttori di sensatezza.

Vi è, infine, un altro criterio in base al quale operare la selezione della classe dirigente del dopodomani. Si tratta della capacità di disprezzare se stessi.³⁷ Nietzsche trasvaluta il disprezzo di sé cristiano, inteso come disprezzo del secolo, del corpo, dei piaceri terreni. Gli ultimi uomini non sono più in grado di disprezzare il mondo, cosa di cui invece erano capaci i cristiani che avevano un ideale al di sopra di sé. Gli ultimi uomini si compiacciono della loro scienza e del loro benessere, mentre il loro vivere anela alla nullità di senso. Essi vogliono conservarsi, non comprendendo che in tal modo vogliono conservare il quasi nulla. Chi, di contro, brama il remoto sovra-uomo non vuole che l'umanità attuale e prossima si conservi. Egli ne auspica il tramonto ed è, in quanto membro dell'umanità attuale, capace di provare un grande disprezzo di sé. Chi ama la terra non può che osservare con sprezzo il modo in cui gli uomini ora la abitano, e scruterà con disprezzo anche diverse fra le proprie caratteristiche. Il paradosso consiste nel fatto che volere il tramonto dell'uomo si identifica con il più profondo amore per l'uomo, in quanto la realizzazione dell'ideale terreno del sovra-uomo coincide con l'elevazione e la nobilitazione dell'uomo: il sovra-uomo è un tipo umano migliore e più sano. La sua costituzione fisiologica è più possente, egli regge sofferenze più acute. L'uomo si redime e giustifica la propria avventura sulla terra se il suo tramonto sfocia nella creazione di un nuovo tipo umano. Per superare la storia del nichilismo bisogna

35 Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 125.

36 Cfr. *IV*, § 275.

37 Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, I, «*Prologo*», § 5.

pertanto *dire di sì* al nichilismo, all'insensatezza del vivere, alla morte di Dio: tutto ciò era necessario affinché tu, ora, possa gioire, danzare e soffrire.

3

Giunto a questo punto delle sue riflessioni, e dopo averle espresse in *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche era “maturo per il silenzio misterico”.³⁸ Aveva annunciato il suo pensiero più abissale, aveva indicato in quale modo l'uomo possa diventare grande.

Diverse sono le ragioni per cui Nietzsche non tacque. Da un lato, il grande solitario, del resto sempre più incompreso dai contemporanei, non poteva rinunciare alla consolazione della parola. Nietzsche stesso non riusciva a reggere continuamente il suo “peso più grande”. Nei libri che ha dato alle stampe negli ultimi tre anni della vita lucida, non si trova quasi alcun pensiero nuovo: si tratta di variazioni sui vecchi temi, tentativi di ridire quanto aveva già detto. “Essi [i libri scritti] mi fanno stare bene, mi fanno un po' dimenticare”, spiegò in una lettera a Overbeck.³⁹ In quegli anni Nietzsche era costantemente malinconico, benché a volte lo pervadesse un grande entusiasmo. I suoi grandi propositi per la nobilitazione dell'uomo rimanevano mere parole.

Overbeck, tracciando una silhouette della personalità di Nietzsche, ha scritto che la passione dominante del filosofo è sempre stata l'ambizione, la volontà di superare se stesso e gli altri.⁴⁰ I suoi più stimati avversari sono stati gli uomini che avevano deciso il corso della storia occidentale, Socrate, Platone, San Paolo – i grandi maestri dell'umanità. E fra i contemporanei Schopenhauer, Wagner, i socialisti e i nazionalisti. Nietzsche ha mostrato i pericoli insiti nelle loro visioni del mondo.

Si trattava, in primo luogo, di superare sul piano del pensiero i valori platonico-cristiani e moderni, e Nietzsche credette di averlo compiuto. Ma non ci si poteva

38 G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 155.

39 F. NIETZSCHE, *Brief an Franz Overbeck*, 20. Juli 1888, *KSB* 8, 363, n. 1067.

40 Cfr. F. OVERBECK, *Nietzsche. Zapiski przyjacielu*, Gdańsk, Słowo/obraz terytoria, 2008, p. 7.

fermare lì. Sempre più gli sembrò necessario agire sulla realtà per suscitare la trasvalutazione di tutti i valori in seguito alla quale l'uomo sarebbe potuto diventare grande. Certo, erano finiti i tempi nei quali i filosofi potevano svolgere la funzione di consiglieri dei principi. A Nietzsche non restava che la possibilità di influenzare gli uomini attraverso i suoi scritti, che di fatto divennero più aggressivi, risentiti, nel contempo più amari e più entusiastici. Ad ogni modo, sempre coinvolgenti. A questi anni risale il progetto per il libro che avrebbe cambiato il computo del tempo, *La volontà di potenza*. Nietzsche desiderò inaugurare una nuova epoca dell'umanità, ma il libro annunciato non venne scritto. E noi contiamo ancora gli anni secondo il calendario cristiano messo a punto, nel VI secolo, da Dionigi il piccolo.⁴¹

Per cambiare il computo del tempo è necessario concepire e realizzare un “programma politico” che, invece di tenere conto degli attuali bisogni dell'uomo europeo, miri di contro ai bisogni inattuali del filosofo inteso come “legislatore dell'avvenire”. Si tratta di un “programma” di lentissima realizzazione: “Guardiamoci dall'insegnare una simile teoria come un'improvvisa religione. [...] Che cos'è il paio di millenni nei quali il cristianesimo si è conservato! Per il pensiero più potente, occorrono molti millenni – per *lungo, lungo* tempo deve essere piccolo e impotente!”⁴²

Il “programma” dovrebbe avviare il mutamento, poiché “in tutti i tempi le condizioni per educare uno spirito potente, scaltro, temerario e inesorabile, furono più favorevoli di oggi”.⁴³ I filosofi dell'avvenire dovranno essere spiriti potenti, in grado di reggere il peso del ritorno. Dovranno essere scaltri, capaci di districarsi con dimestichezza nella vita sociale, applicare senza scrupoli tutte le astuzie per orientare gli uomini verso l'ideale sovra-umano. Inoltre, dovranno essere temerari, osare ciò che a tutti sembra assurdo, disumano, folle – il tramonto dell'uomo. Infine, nel mirare al loro ideale dovranno essere inesorabili, non vacillare, resistere alla tentazione di compatire l'uomo attuale. In quali condizioni – e sta qui il problema squisitamente politico⁴⁴ – cresce una tale pianta? In quali condizioni la pianta-uomo cresce più

41 Cfr. G. GERACI, A. MARCONE, *Storia romana*, Firenze, ed. Le Monnier Università, 2004, p. 1.

42 F. NIETZSCHE, KSA 9, 11 [158] – *Frammenti postumi di Aurora V*, 2, primavera-autunno 1881.

43 F. NIETZSCHE, KSA 11, 34 [68] – *Frammenti postumi VII*, 3, aprile-giugno 1885.

44 Sul problema della politica nel pensiero di Nietzsche, si veda l'ampia opera collettiva a cura di H. W. SIEMENS, V. ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for*

potente, sana, impietosa?

4

Il 30 settembre del 1885 Nietzsche si è incontrato con un giovane wagneriano, Heinrich von Stein. Nel suo diario il giovane ha riportato il dialogo che si è svolto fra i due. Ad un certo punto della discussione, Nietzsche ha raccontato una parabola:

Nei tropici cresce un fico su cui germoglia una corona troppo grande perché il suo debole tronco la possa reggere. Così esso, man mano che cresce, fa germogliare forti prolungamenti con i quali abbraccia una quercia che su questi si arrampica. Per questo motivo la quercia è ridotta a scheletro. Si traduca questo in morale. – Io: Schopenhauer mi insegna che l'uomo riesce a staccarsi da questa essenza da polipo della natura che risucchia tutto, andando oltre se stesso. Nietzsche: l'uomo va oltre se stesso, oltre la propria essenza riflessiva, se agisce come il fico.⁴⁵

Per crescere in grandezza e cingersi di una bella corona, la pianta-uomo deve appoggiarsi su altri uomini, pur sapendo che questo abbraccio indebolirà coloro che la sostengono. Il sacrificio dei molti è necessario affinché l'uomo cresca oltre se stesso. Per questa ragione l'uomo, come un albero, deve essere impietoso: non si tratta di essere intenzionalmente cattivi, di utilizzare gli altri con perfidia e strumentalmente, ma di agire naturalmente, spontaneamente, mossi dal sincero e pre-morale istinto fisiologico di crescita. Per crescere non bisogna riflettere troppo, domandarsi se ciò sia giusto o meno. Colui che si vuole elevare, deve stare al di là della giustizia e dell'ingiustizia. La crescita, in quanto pura espressione della naturalezza, è per sua essenza posta oltre le domande sulla giustizia, oltre l'essenza riflessiva dell'uomo morale. Crescere non è né giusto né ingiusto: o si cresce o si declina. L'uomo, come una pianta, deve essere “duro di cuore” e utilizzare tutto ciò che gli è immediatamente disponibile per migliorare le condizioni della propria

Political Thought, Berlin-New York, de Gruyter, 2008.

45 F. NIETZSCHE, *KSA* 15, p. 153.

prosperità. Altrimenti il fico resterà privo di corona, sterile, e la quercia sarà in ogni caso ridotta a uno scheletro.

L'albero più forte, dal quale soltanto può germogliare una corona bella e possente, non brama l'eliminazione del proprio sostegno. Nietzsche sa che nella solitudine assoluta si diventa filosofi, ma l'azione solitaria è insufficiente per rinnovare l'umanità. La palingenesi della specie richiede la partecipazione di tutti: è una questione culturale, educativa, politica, per risolvere la quale Nietzsche ancora volge lo sguardo al mondo greco, ai suoi uomini liberi e ai suoi schiavi. A ciascuno, quindi, viene assegnato un compito. Ai forti, quello di crescere. Ai deboli, quello di sostenere la crescita dei forti. L'albero debole diventerà sempre più scheletrico e, soprattutto, sarà reso inoffensivo in modo da non poter più danneggiare l'albero forte. La morale è qui intesa, ancora una volta, come la subdola forma di aggressività dei deboli. Essi protestano contro i forti: "perché mi abbracci? perché non mi lasci libero? perché non mi permetti di crescere?". L'albero forte, mosso dalla compassione per il suo simile (ma simile è più simile al diverso che all'uguale),⁴⁶ lascia andare l'albero più debole, e crolla egli stesso. Per proteggere i forti dai deboli vi è bisogno di allevare i deboli in modo che si sacrificino volontariamente per la crescita dei forti. Nel linguaggio morale cristiano il sacrificio volontario è detto "virtù". Ecco perché Nietzsche auspica che la maggioranza degli uomini diventi sempre più virtuosa. Diventando virtuosi, i deboli, gli schiavi dell'avvenire, saranno anche felici del proprio sacrificio: infatti, verrà loro insegnato di identificare la virtù con la felicità. Nietzsche promuove un uso immorale della morale: "«migliorare» il proprio simile, per esempio con una lode, in modo che questi cominci a trasudare la gioia che sente per se stesso; oppure, afferrare un lembo delle sue buone o «interessanti» qualità e tirarlo finché non si sia tratto fuori tutta la sua virtù".⁴⁷

Qui si combattono le diverse prospettive. Dalla prospettiva dell'albero più forte, inglobare un altro albero è semplicemente naturale: funziona in tal modo il processo biologico della vita che sempre vuole crescere oltre se stessa. Dalla prospettiva dell'albero più debole, si tratta di prevaricazione, mancanza di rispetto dei pari diritti, violazione del principio di uguaglianza naturale di tutti gli alberi. Queste sono le due

46 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 9, 11 [166] – *Frammenti postumi di Aurora V*, 2, primavera-autunno 1881.

47 F. NIETZSCHE, *FW*, § 364.

prospettive naturali, istintive, “sacre”: ciascuno osserva gli eventi dallo scorcio del proprio egoismo prospettico.

Il problema sorge quando si indaga la prospettiva di colui che osserva questa lotta. Secondo Nietzsche gli “osservatori imparziali” non si danno. In un mondo morale l'osservatore, plasmato dai valori di libertà ed eguaglianza, simpatizzerà con l'albero più debole. In un mondo oltre-morale il medesimo osservatore avrà una prospettiva diversa. Siccome saprà che l'albero più forte non si serve del più debole per cattiveria, bensì perché così esplica la propria naturale volontà di potenza, egli simpatizzerà con l'albero più forte. I felici, coloro che crescono, sono crudeli – se li contempliamo da una prospettiva morale. Si diventa felici, si cresce, solo spezzando qualcosa: un matrimonio infelice, un'amicizia infelice, un rapporto di lavoro infelice.

Queste idee di Nietzsche non vengono comprese nemmeno dagli amici più stretti. Rohde, da poco nominato professore all'Università di Lipsia, nomina con cui ha coronato la sua carriera accademica, descrive così il suo ultimo incontro con Nietzsche:

Vidi Nietzsche. Tutta la sua persona era piena di un'indescrivibile stranezza, e mi rendeva inquieto. C'era in lui qualcosa che non avevo mai conosciuto, e del Nietzsche che avevo conosciuto, molti tratti si erano cancellati. Sembrava che uscisse da contrade dove non abita nessuno.⁴⁸

Secondo Rohde Nietzsche non è più in grado di comprendere i problemi reali del mondo, le fatiche della gente che lavora e ha una responsabilità familiare e sociale. Un uomo sempre malato, con quattordici diottrie, malinconico, si è messo a istruire i futuri signori della terra! Secondo Nietzsche, invece, anche Rohde è stato “mangiato” dalla scienza. Egli non è più uno spirito libero perché nella scienza ha trovato una padrona. Perfino Rohde è diventato un dotto, uno scrittore di libri eruditi.

Eccolo simile ad una pianta che si è fatta crescere in un angolo; eccolo incatenato, irriconoscibile tanto è deformato, infranto, smagrito, tutto angoloso; in un solo posto meravigliosamente grassoccio.

48 F. OVERBECK, E. ROHDE, *Briefwechsel*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, p. 135

Se per descrivere il dotto che non è riuscito a superare la propria erudizione Nietzsche si serve della metafora dell'albero, bisogna notare come egli descriva anche se stesso adoperando la medesima metafora:

Noi cresciamo come alberi – questo è difficile da capire, come ogni vita! – non in un luogo, ma ovunque, non in una direzione, ma sia in alto che in fuori, sia in dentro che in basso; la nostra forza spinge ad un tempo del tronco, nei rami e nelle radici ...Così è il nostro destino: noi cresciamo in *altezza*...⁴⁹

Crescere in altezza è senz'altro pericoloso: si abita più vicino ai fulmini, si è esposti a tutte le intemperie e si è soli. Crescere in altezza è appunto un destino. Nietzsche non afferma che bisogna proteggere coloro che crescono in altezza da coloro che prosperano in pianura per rendere la vita più comoda ai primi. Anzi! Proprio perché il destino li espone ad una vita molto più dura di quella vissuta dagli alberi bassi, le piante alte necessitano di un sostegno. Le piante basse sono, in realtà, molto più felici e menano una vita alquanto più comoda. Le piante alte soffrono: conoscono il nichilismo come una realtà interiore, sono continuamente tormentati dalla compassione, sono fraintesi e derisi come Talete dalla servetta di Tracia. Un albero alto e maestoso è, in realtà, molto più fragile di un albero piccolo e ben piantato: venti più forti lo scuotono, la sua corona è più pesante, tutti i fulmini lo mirano. Ma solo in un'aria così gelida sorge lo spirito potente:

Esaminate la vita degli uomini e dei popoli migliori e più fecondi e domandatevi se un albero che deve crescere superbo in altezza, possa rinunciare al maltempo e alle burrasche: se sfavore e resistenze dall'esterno, se una qualche forma di odio, di gelosia, di ostinatezza, di diffidenza, di durezza, di avidità e di violenza non facciano parte delle circostanze *agevolanti*, senza di cui è difficilmente possibile una grande crescita persino nella virtù? Il veleno, del quale la natura più debole perisce, per il vigoroso costituisce un corroborante – ed egli non lo chiama neppure veleno.⁵⁰

I felici, coloro che crescono al di sopra di sé, sono anche coloro che soffrono più di

49 *Ivi*, § 371.

50 *Ivi*, § 19.

tutti. La sofferenza e la felicità della grande crescita vanno di pari passo.

Per questa ragione Nietzsche ha potuto esclamare diverse volte: “che importa di me!”. Chi ha un compito immenso dinanzi a sé – redimere la vita sulla terra – non cerca di evitare le sofferenze, non persegue la felicità personale. L'etica di Nietzsche rimanda all'etica aristocratica presocratica: la vita stessa non importa, la salute non importa, la felicità personale non importa, quando si ha dinanzi un grande compito. Nietzsche agisce come un eroe omerico in battaglia: pensa solo alla vittoria, alla meta finale – costi quel che costi. Al compito tutto va sacrificato. Non desidera che le condizioni della sua vita migliorino. Non augura ai filosofi di stare meglio, di essere onorati. Anzi, vivere una vita sofferta, malata, oscura, e resistere: ciò rappresenterà per il filosofo il segno di possedere la forza necessaria alla realizzazione del compito.

*Agli uomini dei quali mi importa qualcosa io auguro sofferenze, abbandono, malattie, maltrattamenti, disprezzo – io auguro che non restino loro sconosciuti il profondo disprezzo di sé, il martirio della diffidenza di sé, la miseria del vinto; non ho compassione di loro, perché auguro loro la sola cosa che possa oggi dimostrare se un uomo abbia o non abbia *valore* – gli auguro di *resistere*...*⁵¹

Per nobilitare l'uomo non è sufficiente nobilitare i singoli individui, cosa che tentò, al parer di Nietzsche, di fare Platone. Tutta la specie va elevata. L'altezza dell'uomo non va misurata sull'altezza media della specie: la misura va trovata nell'esemplare più alto. Per creare l'esemplare più alto vi è bisogno di una disciplina non solo individuale, ma politica: si apre l'epoca in cui sarà necessaria una politica mondiale della virtù. Si tratta di istituire una società per ranghi, nella quale le masse dei deboli siano poste al servizio della crescita degli esemplari più alti, le masse dei virtuosi al servizio dei pochi spiriti oltre-morali. Ma le circostanze favorevoli alla crescita di questi ultimi non hanno niente a che vedere con il modo di vivere delle piante più deboli.

Grande problema: dove finora la pianta «uomo» sia cresciuta nel modo più magnifico.⁵²

51 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 910 (KSA 12, 10 [103] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887).

52 F. NIETZSCHE, KSA 11, 34 [77] – *Frammenti postumi* VII, 3, aprile-giugno 1885.

Secondo Nietzsche non di certo in condizioni di benessere, non al caldo. “Il gran freddo rende svelti!”. Nietzsche preferisce “vivere libero con un misero vitto, piuttosto che non libero e ben impinguato”.⁵³ Certo, non la sofferenza presa di per sé, ma la potenza di superare anche la sofferenza più pungente – da ciò, secondo Nietzsche, si riconosce il filosofo-danzatore, deriso da tutti i dotti che, invece, amano stare seduti.

La pianta-uomo deve crescere in altezza, rimanendo saldamente aggrappata con le proprie radici alla terra. Non vi è altezza autentica che non sia fondata sulla fedeltà alla terra.

5

Anche Nietzsche affronta quel problema antico quanto l'uomo: chi deve governare e quale è il compito di coloro che governano? Lo scopo è risaputo: rendere l'uomo grande, nobilitarlo, accrescere la gioia di vivere sulla terra. Quando gli uomini credevano nel Bene, la politica aveva il compito di renderli buoni e virtuosi. Quando credevano nel regno dei cieli, la politica aveva il compito di creare le condizioni che agevolassero l'ottenimento della salvezza personale. Ora gli uomini non credono in niente, ovvero hanno da credere in se stessi, nella propria crescita, elevazione, grandezza. Anche gli uomini, come tutti gli altri viventi, sono volontà di potenza e devono iniziare ad esserlo pienamente, ad esplicitare compiutamente la loro natura – diventando sempre più potenti e volendolo diventare ancora di più.

Il machiavellismo nietzscheano prende le mosse dalla situazione concreta dell'Europa nel XIX secolo. La modernità ha dotato tutti gli uomini di eguali diritti e la democrazia rappresenta il sistema di governo fondato sul principio dell'uguaglianza. Tale principio è profondamente sbagliato in quanto contro-naturale, ma la situazione politica che ne deriva può essere sfruttata per nobilitare la natura umana. La modernità promuove il benessere e la vita comoda: così la pianta-uomo si indebolisce, venendole a mancare le occasioni di lotta. L'indebolimento generale

53 F. NIETZSCHE, *FW*, § 381.

della grande maggioranza, considerato in prospettiva sovra-umana, può tornare a vantaggio dei futuri “signori della terra”:

L'autoinganno della massa su questo punto, per esempio in ogni democrazia, è estremamente pregevole: si insegue come «progresso» il rimpicciolimento e la governabilità degli uomini!⁵⁴

Il rimpicciolimento della pianta-uomo può essere salutato con letizia. Il rabbonimento e l'indebolimento permettono una più facile instaurazione dell'ordine gerarchico della società. Gli uomini, disabituati alla lotta, si arrenderanno più docilmente ai nuovi signori della terra. Tuttavia, è importante che gli istinti guerrieri non scompaiano del tutto. Al fine di preservare gli istinti aggressivi dinanzi alla minaccia di una scomparsa totale, a Nietzsche torna utile il socialismo. Sebbene esso sia una “tirannia pensata fino in fondo dei più piccoli e stupidi, ossia dei superficiali, degli invidiosi e di coloro che sono per tre quarti istrioni”, il socialismo potrà (dovrà?) essere usato ai fini della nobilitazione. Dato che il socialismo scatena contro di sé una grande quantità di forze, ed essendo in certa misura esso stesso promotore di lotte, questa opzione politica ritarda l'avvento della pace in terra e “il completo rabbonimento del democratico uomo di branco”. La minaccia socialista costringe gli uomini a conservare le virtù guerriere.⁵⁵

Il medesimo atteggiamento machiavellico auspicato nella lotta contro il socialismo, va promosso nei confronti delle religioni e di altri sistemi morali creati dall'istinto gregario. Del resto, il socialismo è solo un prolungamento volgarizzato della morale cristiana. Quindi, anche il cristianesimo va sostenuto. In primo luogo, perché anch'esso rimpicciolisce e rabbonisce l'uomo promuovendo “le virtù che rendono meschini”. Infatti, “virtù è per loro ciò che rende modesti e mansueti: a questo modo trasformano il lupo in cane, e l'uomo stesso nel migliore animale domestico dell'uomo”.⁵⁶ Questa mediocrità prepara una specie d'uomo addomesticata, ben disposta nei confronti del sacrificio, destinata a cadere nelle mani dei signori della terra, i quali la modelleranno in funzione non di se stessi (che importa di me!), ma in

54 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 36 [48] – *Frammenti postumi* VII, 3, giugno-luglio 1885.

55 Cfr. *IV*, 37 [11], giugno-luglio 1885.

56 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*Della virtù che rende meschini*».

funzione della creazione del sovra-uomo. “Il filosofo come legislatore [...] *si serve della religione*”.⁵⁷

La religione organizzata istituzionalmente come Chiesa prepara la futura gerarchia fra gli uomini anche sotto un altro riguardo. I preti infatti, assieme all'intera struttura ecclesiastica, tengono in vita, quantomeno sul piano simbolico, “la credenza in una diversità dei valori umani, insomma nella gerarchia”.⁵⁸ Inoltre, la Chiesa pianta le virtù nella massa e la abitua all'obbedienza. Essa promuove i valori inversi (obbedienza alla volontà altrui come atteggiamento santificato) rispetto a quelli che dovranno possedere e praticare i filosofi-re (obbedienza alla propria volontà di potenza). Se, però, tali valori vengono imposti alla massa e non ai filosofi, essi tornano utili perché abitua l'uomo a crescere ordinatamente, ad essere “allevato”. Quindi, i valori ecclesiali sono funzionali ad una meta sbagliata e nichilista, ma la forma con cui la fanno perseguire al gregge, ossia inculcando i valori, è la più machiavellica. Infine, la Chiesa abitua l'uomo ad aver fede e gli uomini dovranno avere fede nel sovra-uomo. Nietzsche ha elaborato una filosofia dell'errore secondo cui la verità e la falsità sono la medesima cosa, cioè la verità è fede che qualcosa sia vero, mentre la falsità è fede che la medesima cosa sia falsa. In verità tutto è illusione e credenza, e la verità ha da essere quella specie di illusione che arricchisce e promuove la vita. La verità deve essere l'illusione più sana.

A questo punto è comprensibile la felicità di Zarathustra:

L'odio per il sistema di livellamento democratico è solo *una facciata*: in realtà è lietissimo che ESSO *sia giunto a tanto*. Può ora adempire la sua missione.

I suoi insegnamenti erano finora rivolta solo alla casta dominante dell'avvenire. Questi signori della terra dovranno ora SOSTITUIRE Dio e procurarsi la fiducia profonda e assoluta dei dominati. Anzitutto: *la loro nuova santità*, la loro *rinuncia alla felicità e al benessere*. L'aspettativa della felicità la danno agli *infimi*, non a *se stessi*. Redimono gli individui falliti con l'insegnamento della «morte rapida», offrono religioni e sistemi a seconda della gerarchia.⁵⁹

57 F. NIETZSCHE, KSA 11, 35 [45] – *Frammenti postumi* VII, 3, maggio-luglio 1885.

58 *Ivi*, 35 [76], maggio-luglio 1885.

59 *Ivi*, 39 [3], agosto-settembre 1885.

La conclusione cui giunge Nietzsche è autenticamente tragica: i redentori dell'uomo, i grandi uomini "malvagi", soffrono perché inchiodati alla loro missione che consiste nel rendere gli uomini "infimi" felici. Per essere creduti dai più, i redentori rinunciano alla felicità e alle comodità personali. In più, la loro sofferenza deriva dalla consapevolezza che la verità da essi predicata è solo una menzogna fortemente creduta. Essi, infatti, sanno che ogni verità è solo una menzogna a lungo creduta, un'illusione prodotta dall'efficacia narrativa del suo ideatore. Il filosofo non è colui che sa di non sapere, ma colui che mente sapendo di mentire. A governare devono essere gli infelici, gli immorali: solo essi sapranno disinteressarsi al proprio piccolo ego e agire senza scrupoli, in modo da perseguire il principio meta-antropico del sovra-uomo in luogo dei precedenti principi metafisici. Il filosofo-re mente in quanto dice agli altri che la vita ha un senso, e che pertanto bisogna essere virtuosi e morali. Invece la vita non ha un senso prima che il filosofo glielo conferisca attraverso la nobile menzogna del sovra-uomo.

"Zarathustra può rendere felici, solo quando abbia stabilito *l'ordine gerarchico*".⁶⁰ Questo ordine comprende almeno tre livelli: il sovra-uomo come aspirazione e compito, come principio meta-antropico; i signori della terra come coloro che governano in vista del compito e trasvalutano i valori, imponendo quelli che favoriscono la crescita degli esemplari più alti; gli uomini "inferiori", uguali fra loro, come sostegno, come schiavi felici la cui vita ha un senso, uno scopo e un valore e sui quali si appoggia la casta dominante e infelice:

è necessaria la *scuola più severa*, l'infelicità, la malattia; altrimenti non ci sarebbe spirito sulla terra, e neanche estasi o giubilo.⁶¹

6

Il machiavellismo in politica è strutturalmente legato alla filosofia dell'errore e della

60 Ivi, 35 [71], maggio-luglio 1885.

61 Ivi, 35 [70], maggio-luglio 1885.

menzogna. Una verità oggettiva, assoluta non si dà. Dato che la verità è la prospettiva che l'istinto più forte impone come vera agli altri, ogni verità sarà sempre non vera dal (inesistente) punto di vista oggettivo. Tutte le verità dei filosofi erano degli errori, delle espressioni della loro volontà di potenza, anzi della volontà di potenza del loro istinto dominante. La verità ha un valore fisiologico, essa aiuta un tipo umano a conservarsi e crescere. Per mezzo di questi errori prospettici, ossia per mezzo di queste verità prospettiche e parziali, i filosofi hanno voluto plasmare l'umanità a propria immagine e somiglianza, a immagine e somiglianza del loro istinto più forte. Hanno posto un fine e lo hanno identificato con la loro verità, cioè con le condizioni adatte alla crescita della loro costituzione. I filosofi hanno creduto in queste verità, non considerandole per quello che erano: illusioni, errori potentemente creduti, fedi, menzogne, strumenti. Per questo non hanno compreso che l'umanità è plasmabile solo da colui che non crede in ciò che predica. L'umanità non va plasmata a propria immagine e somiglianza, ma a immagine e somiglianza della meta suprema. Non si deve voler trasformare l'umanità e se stessi. Non si deve volere che gli altri diventino morali e, nel contempo, esserlo. Chi vuole che gli altri gli assomiglino, già con ciò mostra d'essere d'animo non nobile, in quanto il nobile vuole essere unico.

Diffidando nella propria narrazione, il legislatore-filosofo non si trova le mani legate dalla necessità di agire coerentemente con le proprie prediche. Egli è svincolato dalle "verità" che insegna. Questa libertà scettica gli consente di essere spregiudicato e di sacrificare tutto alla meta cui aspira, a partire dalla felicità personale. Solo colui che è conscio della mendacità delle proprie parole potrà realizzare in concreto la propria "verità" non più intesa come fine vero, ma come strumento migliore per giungere alla meta che coincide con la sempre crescente salute fisiologica e spirituale della pianta-uomo.

Il modello gerarchico proposto da Nietzsche non è dissimile dal modello della città virtuosa e felice a cui perviene Socrate nella *Repubblica*.⁶² Ora siamo certamente fuori dalle dimensioni ridotte della polis e il problema che Nietzsche affronta concerne il governo della terra. Tuttavia, anche secondo Platone a governare dovrebbero

62 Sul rapporto Nietzsche-platonismo si veda S. NATOLI, *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 105-115.

essere i filosofi-re, i virtuosi, coloro che portano a eccellenza la natura umana rendendosi simili agli dèi. Il filosofo-re è felice perché assomiglia agli dèi, immortali e felici – e pertanto non bisognosi di filosofare, di tendere verso la saggezza. Secondo Nietzsche i filosofi-re devono essere virtuosi per apparenza e non perché identificano la pratica della virtù con la felicità: fingono la virtù perché i comportamenti virtuosi convincono i governati ad obbedire e ad imitarli. I filosofi sono quindi virtuosi per apparenza ed astuzia, i loro comportamenti sono maschere di virtù. Inoltre, dopo la morte di Dio, i filosofi-re non hanno nessuno da imitare, benché assomiglino essi stessi ad un dio. Tale dio è però Dioniso, il dio che soffre, il dio che filosofa.⁶³ Quindi, il filosofo-re è anch'egli sofferente. Infelice – avrebbe detto Platone.

Tanto secondo Platone quanto secondo Nietzsche, a governare dovrebbero essere gli *aristoi*, i migliori. L'aristocratico è per Platone colui che esercita tutte le virtù, mentre Nietzsche lo intende in senso pre-morale, come colui che dispiega al massimo grado la propria volontà di potenza. Gli *aristoi* sono i più potenti, i più sani. L'aristocratico è l'uomo dagli istinti vitali e spirituali più forti. Per questo può sopportare la menzogna della virtù ed accollarsi il pericoloso peso contro-naturale del comportamento virtuoso.

Secondo Nietzsche il machiavellismo è la sola forma onesta di fare politica perché include tutti gli attributi della vita intesa come potenza: menzogna, dominio, astuzia, inganno, sofferenza, gioia.

Il problema di Nietzsche suona: come nobilitare l'uomo in un mondo in cui gli uomini sono già schiavi, ma si credono e si vogliono liberi ed eguali?⁶⁴ Ad aver prodotto l'abbassamento e l'inaridimento della pianta-uomo è stata la morale che ha ostacolato gli *aristoi* nell'esercizio della potenza. La morale è il prodotto di una costituzione fisiologica malata, che per sopravvivere ha avuto bisogno di plasmarsi in un ambiente adatto alle piante deboli: tale ambiente è stato detto razionale. Infatti, l'ipertrofia dell'istinto razionale è frutto della debolezza degli altri istinti. Nietzsche ha però restituito all'uomo la sua autentica umanità, la sua naturalezza: ora siamo ridiventati pienamente umani, terreni, "cattivi".

Nietzsche auspica che gli uomini convivano inseriti in una struttura gerarchica

63 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 41 [9] – *Frammenti postumi* VII, 3, agosto-settembre 1885.

64 Cfr. A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 24.

dominata dagli spiriti aristocratici: la redenzione della pianta-uomo non può prescindere dalla sola forma di governo che è in armonia con l'essenza del mondo – l'aristocrazia, il dominio dei forti sui deboli, dei liberi sugli schiavi. Tuttavia, a differenza dell'etica aristocratica tradizionale, fondata sul concetto di virtù, la nuova etica aristocratica nietzschiana è fondata sul concetto di potenza, avendo Nietzsche identificato la virtù con la potenza fisiologica. Se l'aristocratico tradizionale si distingueva dagli schiavi per la capacità di governare le passioni secondo la ragione e il bene, e quindi per la sua temperanza, giustizia, moderazione e coraggio, l'aristocratico di Nietzsche è caratterizzato da altro. Egli è rivolto all'esteriorità, all'apparenza, all'illusione: “la cura di quanto è più esteriore, anche l'apparenza frivola ...nel parlare, nel vestire, nell'atteggiarsi, in quanto questa cura delimita, tiene lontano, protegge dall'essere scambiato per altri”. La potenza è rivolta sempre verso esterno, la virtù invece rimanda a una distinzione interiore. Per questo la potenza si traduce in cura delle forme. Inoltre, l'aristocratico tradizionale era anche un signore, mentre quello di Nietzsche sopporta la povertà e il bisogno. Egli è inoltre solo, non fa parte di una *societas* aristocratica. Rifugge dagli onori perché solo lui li può dispensare. Gira travestito, mascherato, e sa tacere.⁶⁵ Alle caratteristiche indicate si accompagna l'eroismo, vale a dire lo spirito di sacrificio peculiare al redentore degli uomini. Detto in maniera più semplice: l'aristocratico tradizionale è l'immagine della perfetta felicità umana, mentre l'aristocratico di Nietzsche soffre, è l'immagine della più nobile infelicità.

Soltanto qualora il mondo fosse falso e immorale, ogni mezzo potrebbe venire impiegato per raggiungere una meta. Questo, dopo tutto, è la sintesi del machiavellismo fisiologico nietzschiano. Solo in un mondo senza senso, senza verità, senza distinzioni morali di bene e male, la sincerità consiste nell'esplicazione della nuda brama di potenza e nella creazione dei valori da imporre. Solo in un mondo senza Dio, la sola realtà è quella fisiologica, di cui una parte è lo spirito. Tuttavia, Nietzsche non auspica l'abolizione della morale, ma solo la trasvalutazione: infatti, per molte costituzioni fisiologicamente deboli, la morale è il solo sostegno adatto. Trasvalutare i valori dunque significa reindirizzare la morale verso scopi terreni e circoscriverla a coloro ai quali è necessaria: la morale non può che essere

65 Cfr. F. NIETZSCHE, KSA 11, 35, [76] – *Frammenti postumi* VII, 3, maggio-luglio 1885.

individuale, in quanto gli uomini differiscono fra loro.

Se osservato, invece, dalla prospettiva aristocratica tradizionale, illustrata fra gli altri da Otto Brunner, al machiavellismo difettano la sincerità, l'onestà, la cortesia. Del resto, anche Leo Strauss ha identificato nella dottrina politica di Machiavelli il punto d'avvio della moderna scienza politica.⁶⁶ È vero che il pensiero di Machiavelli diventa autenticamente moderno solo nel momento in cui viene trasferito dall'ambiente per il quale era stato elaborato – la signoria, la città-stato – allo Stato moderno burocratico, al *Machtstaat*. Tuttavia, è innegabile che la dottrina dell'azione politica esposta ne *Il principe* presenti alcuni importanti tratti della moderna politica di potenza. Secondo Nietzsche tutto ciò che è moderno ricade nella volgarità. Tuttavia, egli non identifica la volgarità con l'assenza della virtù, ma con la sua presenza, ossia con l'ipocrisia morale, essendo il virtuoso uno che nasconde la propria sete di dominio rivestendola con le virtù morali (compassione, giustizia, bene). Inoltre, a parer di Nietzsche, Machiavelli svolse il ruolo del grande anti-ipocrita del Rinascimento. Il cancelliere fiorentino ebbe il coraggio di affermare la necessaria immoralità dell'azione politica. La politica ha da essere naturale, ha da essere una *physio-politica*. L'etica della potenza di Machiavelli è presocratica, pre-moderna.⁶⁷

Torniamo ora alle ragioni per le quali il pensiero aristocratico tradizionale incentrato sulla virtù considera volgare ogni machiavellismo. L'interpretazione nietzscheana, e più in generale moderna, del pensiero di Machiavelli suppone che il fine della politica non consista in un inserimento armonico e virtuoso nella società (dei ceti), ma nel dominio esplicito della società. Quindi, l'intelligenza politica non ricerca una comunanza con le strutture di governo esistenti, ma persegue l'acquisizione del “dominio su di essa mediante una lotta che si avvale di tutte le astuzie”.⁶⁸ Il machiavellismo è, nell'ottica Nietzsche, la forma più alta di una *Realpolitik*⁶⁹ mossa dalla “nuda eccellenza della causa”.⁷⁰ All'opposto, l'ethos aristocratico vede nel ricorso alle astuzie e inganni il modo di fare politica del *vulgus*: gli strati inferiori dominati si avvalgono di tali mezzucci nell'intento di contrastare gli

66 Cfr. L. STRAUSS, *Thoughts on Macchiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

67 Cfr. F. NIETZSCHE, *GD*, «*Che cosa devo agli antichi*», § 2.

68 O. BRUNNER, *Vita nobiliare e cultura europea*, cit., p. 124.

69 Si veda F. NIETZSCHE, *FW*, § 357.

70 N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Bogotá, Villegas Editores, 2005, p. 14.

abusi e l'oppressione dei signori. L'aristocratico, che detiene il potere e conosce il diritto, non ha bisogno di ricorrere alla nuda potenza dell'intelligenza. Solo chi è privo della virtù si appella alla potenza, per supplire in tal modo alla propria meschinità naturale. Il *Machtpathos* di cui aveva parlato Burckhardt è estraneo alla visione aristocratico-nobiliare.⁷¹

È inutile sottolineare come la concezione nietzschiana della politica possa facilmente tradursi in tirannide brutta. A tal fine è sufficiente fraintendere la meta dell'azione politica. Se il sovra-uomo viene interpretato come potente guerriero e conquistatore, come “la bestia bionda” che fa capolino ne *La genealogia della morale*, e non già come l'artista e creatore di forme dal corpo vigoroso – ad un regime senza scrupoli è lecito appropriarsi di parti del pensiero nietzschiano. Eppure, sarebbe ingiusto giudicare un filosofo per il modo in cui altri lo hanno inteso. Si tratta casomai di domandare se il nesso fra la potenza e la redenzione nell'immanenza posto da Nietzsche redima davvero gli uomini e la loro vita sulla terra.

Nella visione politica di Nietzsche coabitano le due anime del filosofo: quella scettica, solitaria e contemplativa, e quella ambiziosa e bramosa d'azione. Nietzsche ammirava nel contempo Pascal e Napoleone. Avendo deciso di non consegnarsi al “silenzio misterico”, non poteva che cercare di pianificare il suo viaggio a Siracusa. A differenza dei viaggi di Platone, il viaggio siracusano di Nietzsche è stato del tutto teoretico, puro. Solo il suo pensiero è salpato verso il governo degli uomini. I viaggi di Platone furono fallimentari, ma ritornando dalla Sicilia egli riprendeva il governo della sua piccola associazione dedita alla sapienza – l'Accademia. Il viaggio immaginario di Nietzsche finisce, invece, nel mondo folle della fantasia – Jena, Kreuzlingen, Weimar.

Nietzsche ha criticato gli esiti della politica moderna (uguaglianza, libertà, pari diritti, democrazia), ma ne ha accettato la grande premessa hobbesiana: la brama di potenza. Al pari degli altri pensatori politici moderni, egli si aspettava che le sue concezioni venissero tradotte nella realtà da altri, dai filosofi dell'avvenire. Le sue teorie erano fondate su esperienze concrete e per tale ragione sfuggono ad una

71 Cfr. W. KAEGI, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie. Bd. 6: Weltgeschichte - Mittelalter - Kunstgeschichte - Die letzten Jahre 1886-1897*, Basel und Stuttgart, 1977, p. 707.

comprensione basata sui procedimenti logici della ragione pura. Fondandosi sull'esperienza, sull'evidenza, Nietzsche ha concluso che gli uomini sono naturalmente diseguali. È stata la traduzione nella realtà di una falsa teoria filosofica a renderli eguali. In ultima analisi, a venire tradotta nella realtà è stata la morale del gregge. Anche questa traduzione nella realtà, che Nietzsche ha combattuto, è stata però machiavellica ed era fondata sulla *physio-politica* delle piante più deboli, le quali, per supplire alla mancanza di potenza, hanno sviluppato a dismisura la razionalità e l'hanno razionalmente dimostrata buona e giusta. A condurre la politica è sempre la nostra natura.

Quando togliamo il bene e il male e ci consegniamo alla potenza, dobbiamo accettarne gli esiti, che siano o meno di nostro gradimento. La potenza è capace di compiere tanto ciò che noi consideriamo buono quanto ciò che giudichiamo cattivo. Essa anzi non fa distinzioni fra il bene e il male, dato che aspira alla sola crescita, all'incremento di se stessa. Anche il mondo gregario che Nietzsche disprezza è nato dalla volontà di potenza, anzi da una volontà di potenza più perseverante di quella mostrata dagli spiriti aristocratici, sebbene malata. Non avrebbe allora Nietzsche dovuto fare da sostegno alla pianta-uomo vittoriosa? No. L'eroe combatte anche quando la sconfitta è, di fatto, accertata.

Infine, vi è un altro problema interno alla stessa dottrina nietzscheana. La pianta-uomo può crescere sino a germogliare il sovra-uomo solo attraverso la collaborazione degli strati che costituiscono la società gerarchica operante in vista della creazione del sovra-uomo. Se questa collaborazione esclude la lotta fra dominatori e dominati, allora Nietzsche si trova costretto a rinnegare la premessa fondamentale della sua filosofia: il conflitto è padre della vita. La sua società gerarchica porterebbe, essa pure, all'indebolimento della pianta-uomo. Infatti, una società pacifica e pacificata elimina le tensioni e lotte che temprano l'uomo e, in ultima analisi, lo rendono sano e forte. Altrimenti, se la società per ranghi include la lotta fra gli strati, essa si conserva attraverso la tirannide dei forti sui deboli. Questa tirannide si servirebbe non solo e non tanto del puro dominio fisico; cercherebbe piuttosto di imperare imponendo i valori che la giustificano e sostengono. Nietzsche ha avuto in mente questa seconda opzione, la machiavellica. Come i deboli hanno dominato sui forti grazie ad una astuzia dello spirito, così – compiuta la

trasvalutazione dei valori – i forti avrebbero dominato sui deboli fondando il loro governo sul medesimo principio, senza però credere nelle verità morali che predicano. Nietzsche non vuole rivoluzionare la struttura del dominio modificandola sin nelle fondamenta – solo ribaltarla. Questo ribaltamento è in sintonia con la natura: coloro che sono nati per governare – governino, coloro che sono nati per obbedire – obbediscano.

Secondo Platone e il tradizionale ethos aristocratico il tiranno è l'uomo più infelice, e l'aristocratico ha il dovere di opporgli resistenza. Nell'ottica di Nietzsche, invece, il tiranno e l'aristocratico coincidono. Il tiranno nietzscheano è più infelice dei suoi deboli sudditi. Tuttavia, a differenza del tiranno classico, che acquisendo la virtù si trasforma nel giusto monarca e ottiene la vita felice, il tiranno di Nietzsche è condannato all'infelicità, alla sofferenza dei grandi uomini solitari. Infatti, il tiranno non ha altra scelta: egli è solo lo strumento consapevole della meta che la natura stessa, in quanto volontà di potenza che si supera, ha stabilito. Quando il bene e il male vengono tolti e dichiarati dannosi per la salute della specie, l'uomo non ha più scelta. Non rimane che accettare il fato e amarlo. Ciascuno deve agire secondo il destino assegnatogli in sorte dalla potenza. Il destino del tiranno nietzscheano è di “ingannare e abbellire l'umanità”.⁷² E Nietzsche scrisse: “qualcuno vuole forse percorrere con me queste vie? Io non lo *consiglio* a nessuno. – Ma voi lo volete? Andiamo dunque!”.⁷³

Nietzsche era ben consapevole della propria fragilità, così come sapeva che il suo progetto politico fosse velleitario. L'ordine gerarchico della società non si sarebbe realizzato presto. Eppure, tale progetto non cessava di entusiasmarlo, di apparirgli come il solo capace di condurre oltre il nichilismo. Nei medesimi mesi in cui andava elaborando in modo a-sistematico i suoi pensieri sulla nobilitazione della pianta-uomo, tornava il vecchio pensiero del “convento laico”. Fra gli abbozzi di un altro libro mai scritto, troviamo queste parole: “il convento ideale; per la conservazione delle piante delicate”.⁷⁴ Noi sappiamo che non l'ha trovato. La meta di Nietzsche era un pensiero nobile, stimolante e irrealizzabile, e da tale pensiero Nietzsche non si è

72 F. NIETZSCHE, *KSA* 11, 43 [1] – *Frammenti postumi* VII, 3, autunno 1885.

73 *Ivi*, 36 [37], giugno-luglio 1885.

74 *Ivi*, 35 [84], maggio-luglio 1885.

voluto distaccare per gratitudine: esso gli aveva permesso di vivere meglio e di pensare altamente – per qualche anno.

7

Ogni organismo è governato dal suo istinto più forte. Esso dà il tono e la direzione alla costituzione fisiologica dell'individuo determinandone la prospettiva dalla quale giudicherà gli eventi. In ogni organismo politico impone la prospettiva valoriale e, quindi, decide che cosa debba essere valutato come buono e cattivo, giusto e ingiusto, l'istinto dominante del gruppo politico dominante. In questo senso la fisiologia, la morale e la politica sono strettamente connesse. Il filosofo, in quanto legislatore dei concetti, imprime la direzione all'intera società, che discuterà e deciderà le norme e gli orientamenti culturali e spirituali di fondo sulla base dei concetti elaborati dal pensatore. E il compito della politica, secondo Nietzsche, è di far crescere la pianta-uomo, renderla solida, più gioiosa di essere. Di conseguenza, una società sarà dominata dalla volontà di potenza dell'istinto dominante del suo legislatore dei valori. Nella storia europea i legislatori sono spesso stati uomini stanchi della crudeltà e immoralità della vita naturale: il prete, lo scienziato, il filosofo teoretico. Storicamente parlando: Socrate, Paolo, gli illuministi e i positivisti. Per essi il compito della politica fu di creare una cultura della moralità, della salvezza personale, della pace. Il compito che Nietzsche ha sentito come proprio era di riportare al governo i filosofi dall'organismo forte, che della vita, per insensata e crudele che possa essere, non si stancano mai, anzi ne chiedono di più. Poiché vi è solo *questa* vita terrena, naturale, immorale.

Anche gli istinti degli organismi deboli sono naturali. Tuttavia, dato che i deboli non riescono ad imporre la loro prospettiva grazie alla mera forza naturale, essi si oppongono alla naturalezza perché impotenti proprio per “colpa” della natura. Nella natura risiede la possibile rivolta contro-naturale, la quale cerca di neutralizzare “l'ingiustizia” della natura (è ingiusto che per natura qualcuno sia più forte degli altri) attraverso la moralizzazione degli istinti e la razionalizzazione pacificatrice del mondo

umano. Dunque, gli istinti dei deboli condurranno una *physio-politica* contro-naturale. I deboli si pongono, come Socrate durante le rappresentazioni tragiche, al di fuori dalla natura e la contemplanò dalla prospettiva di un solo istinto, quello della ragione. La ragione ha certificato l'ingiustizia della natura. L'autonomia della ragione è contro-naturale. Chi, di contro, accetta "l'ingiusta" distribuzione naturale di forza e debolezza, salute e malattia, non osserva l'esistenza dal di fuori, ma la accetta e vi partecipa pienamente.

Lo spirito è solo un mezzo e uno strumento al servizio della vita superiore, dell'elevazione della vita: e, quanto alla bontà come la intendeva Platone (e dopo di lui il cristianesimo), questa mi sembra un principio addirittura pericoloso per la vita, calunniatore della vita, negatore della vita.⁷⁵

Pertanto, la *physio-politica* che la costituzione fisiologica debole metterà in pratica, aspirando al bene e alla pace, negherà la vita fisica immorale. Questa *physio-politica* sarà certamente machiavellica in quanto userà tutti gli strumenti a sua disposizione, anche quelli che la morale condanna. In questo senso la politica morale cristiana ha potuto adoperare la violenza in buona coscienza: i cristiani agivano per il Bene e per la pace, e siccome il loro fine era santificato da Dio, ogni mezzo è spesso apparso loro lecito nel tentativo di raggiungerlo. Si metteva al rogo il peccatore per salvargli l'anima, impedendogli di peccare ulteriormente e di contagiare la comunità con il suo agire immorale.

Quanto più il dominio degli organismi deboli si avvicina a soggiogare completamente gli istinti che vi si oppongono, tanto più si rende pericoloso per la vita dei singoli organismi e dell'organismo politico. Aspirando alla pace, la società cristiana ha calunniato gli istinti guerreschi, instillando in loro la cattiva coscienza: in questo modo gli istinti guerreschi hanno iniziato a non aver più fede in se stessi, sono stati "contaminati" dalla morale dominante. Hanno incominciato a "sentirsi" moralmente cattivi e con ciò stesso hanno perduto forza.

La salute è data dalla tensione, dallo scontro fra diverse prospettive. Quando un istinto si atrofizza sino a non opporre più resistenza perché non "crede" in se stesso,

75 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 644 (KSA 12, 7 [9] – *Frammenti postumi* VIII, 1, fine 1886-primavera 1887).

la lotta sta per terminare con la piena vittoria dell'altro istinto. Nel caso del cristianesimo e della modernità, a riportare la vittoria sono stati gli istinti dei più deboli. Dopo la vittoria dei deboli, nemmeno questi istinti hanno più avuto bisogno di crescere per dominare, e così si sono indeboliti. Il dominio della morale non può evitare la lotta *escludente* contro tutti gli istinti sani, e pertanto naturalmente più forti e capaci di dire di 'sì' all'immoralità dell'esistenza. L'esito della vittoria dei deboli sui forti è il nichilismo.

Nel momento in cui il nichilismo si compie, non è più possibile ritornare ad un mondo pre-morale. Ora il filosofo dovrà usare la morale, ma a servirsene non potrà più essere l'organismo più debole (che pone la morale al servizio della contro-natura), bensì quello forte, che adopererà la morale per rafforzare la vita e per accrescere il piacere di viverla quale è, ossia crudele, ingiusta, immorale. Pertanto, il prossimo legislatore dei valori non crederà nei valori morali che andrà predicando: proprio questa capacità di agire dogmaticamente nonostante lo scetticismo morale radicale è ciò che caratterizza un organismo filosofico sano. Esso regge la tragicità della non-verità dell'esistenza. Il filosofo non deve eliminare da sé i molti frutti dello spirito e della ragione che lo spirito e la ragione ipertrofizzati dei deboli hanno donato all'umanità, pur avendone così messo a repentaglio il piacere di abitare la terra. La sua *physio-politica* combatterà la morale in modo *includente*: la osteggerà servendosene. La morale sarà subordinata all'immoralità della vita, ed essa stessa, benché in via di principio pur sempre avversa alla vita, diventerà uno strumento dell'affermazione della vita proprio in quanto genererà tensione e scontro. Se l'obiettivo politico consiste nel rafforzamento della pianta-uomo, allora nulla deve perire inutilizzato: anche la morale è frutto della natura, benché di una natura contro-naturale, stanca di se stessa e perciò protesa all'innaturale mondo metafisico:

Ogni rifiuto e negazione è indice di scarsa fertilità: in fondo, se fossimo solo un buon terreno, non potremmo lasciar perire nulla inutilizzato, e in ogni cosa, ogni fatto e ogni uomo dovremmo vedere gradito concime, pioggia o sole.⁷⁶

76 F. NIETZSCHE, *VM*, § 332.

IV

GOTTFRIED BENN COME DISCEPOLO DI NIETZSCHE:

IL NICHILISMO E IL REGNO DELLA FORMA

Grande è la poesia, la bontà e le danze...
ma le cose migliori son l'infanzia,
fiori, musica, chiardiluna, e il sole, che pecca
solo se invece di nutrire secca...

*Fernando Pessoa*¹

1

D'accordo con l'oscuro sapiente di Efeso, secondo cui “da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose”,² Nietzsche ritiene che l'uno che predispone all'agire ogni elemento e lo mantiene in vita sia la volontà di potenza. Infatti, essendo la volontà di potenza per sua essenza portata a superarsi, a volere sempre più potenza, nel cuore dell'uno abita il dissidio, la lotta, dai quali si genera il divenire. Nietzsche, quindi, non appartiene alla schiera dei dualisti metafisici. Anzi, dato che la volontà di potenza funge da essenza tanto del mondo fisico quanto del mondo spirituale, Nietzsche

1 F. PESSOA, *Libertà*, in *Una sola moltitudine. Volume primo*, Milano, Adelphi, 2007, p. 171.

2 ERACLITO, Diels-Kranz 22 B, fr. 10, in H. DIELS, W. KRANZ (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti. Tomo primo*, cit., p. 198.

pone fine alla metafisica. Esiste solo questo mondo. Appartiene alle favole tutto quel che sta oltre o dopo (*meta*) il mondo naturale (*phýsis*). Nietzsche fa cessare ogni distinzione fra cosmo fisico corruttibile e cosmo metafisico immortale. Tuttavia, il dualismo metafisico non può essere sconfitto grazie a una nuova interpretazione del mondo. Benché il dualismo metafisico sia infondato, la confutazione di un errore non ne genera il superamento. La stessa storia europea è la storia di questo lungo errore. Il dualismo metafisico, infatti, deriva dalla valutazione morale della vita. Tale valutazione è stata imposta da coloro che non erano riusciti a realizzarsi nella vita terrena, ed avevano svalutato, per vendetta e risentimento, la vita sulla terra, imponendo la credenza secondo cui la vera vita è quella dello spirito, la oltre-terrena. Dalla valutazione morale della vita è nata la separazione fra i due regni della vita e dello spirito.

La storia di questa separazione, il cui punto d'origine è la dottrina morale socratica, è la storia del nichilismo europeo. Il dualismo metafisico è, pertanto, nichilistico. Per molto tempo lo spirito ha calunniato gli istinti vitali ed ha convinto l'uomo che gli istinti non erano altro che materia corporea destinata a morire. Si faceva dipendere la salvezza personale unicamente dallo spirito; siccome gli istinti e il corpo rivendicavano qui, sulla terra, uno spazio per la propria soddisfazione, sono stati percepiti come un ostacolo sulla via che conduce nel regno dei cieli. L'esito del nichilismo è noto: calunniando gli istinti, lo spirito mina progressivamente la base della propria esistenza.

A questo punto diventa necessario curare la pianta-uomo. L'uomo è un albero inclinato, sempre più prossimo a rovinare. Raddrizzarlo non è più sufficiente, giacché il processo nichilistico della separazione fra vita e spirito è sempre in atto. È necessario fuoriuscire dalla metafisica e dalla valutazione morale della vita. Ciò non significa cancellare i frutti dello spirito, pazientemente e talvolta eroicamente coltivati per secoli. Invece di risanare l'uomo, l'eliminazione dello spirito e della sua volontà di potenza lo indebolirebbe ancora di più. Lo spirito ha reso l'uomo l'animale più interessante, certamente il più sofferente, ma anche il solo capace di riso e di arte. Ora si può avere come compito il tramonto della pianta-uomo, la quale dovrà, per uscire dal nichilismo, germogliare da sé (creandone dapprima il seme) una nuova pianta nominata "sovra-uomo". Questa sovra-pianta sovrasterà la pianta-uomo: il

sovra-uomo avrà recuperato la salute degli istinti dell'uomo pre-morale, ma avrà anche conservato la profondità che allo spirito hanno conferito il platonismo, l'ascetismo cristiano e la metafisica moderna.³

Il medico e poeta tedesco Gottfried Benn concorda con Nietzsche sulla diagnosi della malattia che pervade l'Europa. Tuttavia, Benn ritiene che ogni speranza di rinascenza appartenga all'illusione ottimistica, è “una fantasmagoria educativa”.⁴ Nietzsche ha creduto possibile la redenzione dell'uomo. Alla redenzione si sarebbe pervenuto attraverso la potenza che accresce se stessa. La redenzione si compie quando la pianta-uomo crea il frutto di una specie più elevata, che riunisce in sé la vita più potente e lo spirito più profondo. Si redime il vivente che continua a creare al di sopra di sé. Benn obietta sostenendo che l'uomo non può creare al di sopra di sé altro che non sia mera forma. L'uomo non può creare un'altra “sostanza”, un altro vivente. Nessun sovra-uomo è, pertanto, realizzabile. Nessuna sintesi finale fra la vita e lo spirito è a disposizione della razza bianca, la cui storia volge a termine. Il sovra-uomo è stato la sua ultima speranza. Ormai, non ci è dato che “fiorire, ancora una volta, prima del dissolvimento”.⁵ La pianta-uomo può fiorire, ma i suoi fiori non conterranno semenza nuova, per cristallizzarsi invece in pura forma, in arido frutto dello spirito:

Accontentatevi, si è pensato abbastanza, niente più record! Date un'occhiata agli annunci matrimoniali, anche lì tutto è fine ed elegante. Gli animali, quel che hanno dentro lo manifestano senza limiti, ma l'uomo è la creatura chiusa, in genere c'è poco di suo in quel che dice. [...] Guardate dall'ombra gli alberi e i fiori splendenti – il principio dei giardini giapponesi – ecco quel che vi offre la finestra. Tenerli nell'ombra, con-tenerli – così ci si tiene al mondo!⁶

3 Su Nietzsche come primo pensatore post-moderno, si veda J. HABERMAS, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, Zagreb, Globus, 1988, pp. 83-103. Sulla visione nietzscheana dell'ascetismo si veda P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010, pp. 37-50.

4 G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1932-1945*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977, 5. III. 1937, trad. it., *Lettere a Oelze. 1932-1945*, Milano, Adelphi, 2006, p. 127.

5 “Noch einmal vorm Vergängnis blühn”. G. BENN, *O Nacht*, in *Gedichte*, cit., p. 85, trad. it., *Oh notte*, v. 5, in *Morgue*, cit., p. 83.

6 G. BENN, *Der Radardenker* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., pp. 244-245, trad. it., *Il*

Le palingenesi sono finite: non vi sono motivi di sperare nel progresso della vita, quali che siano il senso e la direzione del progresso. “La razza bianca è alla fine. Magia tecnica, mille modi per dire profitto, testo standardizzato, partiture di cifre, questo è stato il suo ultimo sogno”.⁷ L'uomo deve limitarsi a svolgere i suoi piccoli e insensati compiti giornalieri. Parallelamente a queste attività, se ne ha il talento e la pazienza artigianale, può creare la forma, senza che la forma artistico-spirituale illumini o migliori la vita. Vita e spirito sono due regni che non comunicano fra loro.

In Nietzsche Benn ha scorto il gigante che aveva intravisto la via d'uscita dal nichilismo nell'arte che crea, plasma e trasforma la vita. Ma la vita e lo spirito lottano l'uno contro l'altro e sono governati da principi diversi: “la metamorfosi è la legge della vita; il fissarsi, il darsi forma, la legge dello spirito”.⁸ Ciò che muta, osteggia ciò che aspira alla solidificazione, e viceversa. Percorrere la strada della vita in ricerca della totalità, della sintesi, dell'unità artistico-biologica – questo è stato l'errore di Nietzsche.⁹ Cadendo in questo errore, ha dimostrato di appartenere alla lunga tradizione pedagoga dell'Occidente, la quale ha sempre considerato l'uomo *l'animale migliorabile*. Ora, invece, sappiamo che l'uomo non migliora né peggiora. Siamo i primi a non fare più parte della lunga tradizione pedagoga. Finora si è sempre combattuto con lo scopo di migliorare l'uomo, ma a noi tale lotta è preclusa – non ci possiamo più credere. Ci è dato di combattere solo per conferire forma e stile alle tensioni interiori della nostra anima e della nostra epoca. Siamo oramai pervenuti a “l'ultimo round, e poi poker face, e sul tavolo niente più chips”.¹⁰ Si tratta di condurre il gioco insensato della vita, il gioco dei sintomi che non rimandano ad alcun

pensatore radar, in *Romanzo del fenotipo*, cit., p. 159.

7 G. BENN, *Fazit der Perspektiven* (1930), in *Essays und Reden*, cit., p. 129.

8 G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1932-1945*, cit., 28. VII. 1936, trad. it., *Lettere a Oelze. 1932-1945*, cit., pp. 101-102.

9 “La sua bestia bionda, i suoi capitoli sulla selezione restano pur sempre sogni dell'unificazione di spirito e potenza. Tutto questo è passato. Esistono *due* regni. Fintanto che ci si può ingannare in proposito si riesce a tirare avanti. Ma quando non si può più, è la fine”. G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 99.

10 G. BENN, *Brief an Johannes Weyl*, 10. VI. 1946, cit. in H. HOF, *Gottfried Benn. Der Mann ohne Gedächtnis. Eine Biographie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2011, p. 40, trad. it. G. BENN, *Pietra, verso, flauto*, cit., p. 134.

contenuto,¹¹ il gioco della pura forma, perché non vi è altro da fare.

poi si tratta di tacere e agire,
sapendo che il mondo andrà in frantumi,
e tuttavia tener pronte le spade
di fronte alla sua ultima ora.¹²

Benn ha intimato all'uomo: "raccogliti e sii grande".¹³ Non a caso la poetessa italiana Cristina Campo ha definito la proposta benniana "imperdonabile".¹⁴ Il poeta tedesco decreta la fine della metafisica, come Nietzsche, come Heidegger. Ma egli fa di più: per lui anche l'etica, la politica, le dottrine sociali e le scienze naturali non hanno più ragione d'essere. Tutto ciò che ha avuto valore, non lo possiede più. E anche la trasvalutazione dei valori fa parte della nutrita schiera dei sogni superati. I valori, semplicemente, non vi sono, se non come ricordo dei valori presenti in quei mondi spirituali effettivamente fondati sull'energia che i valori vivi sprigionano. Non vi è più nulla da trasvalutare. Il medioevo rappresenta, nell'ottica di Benn, l'ultima epoca in cui i valori erano creduti e lo spirito comunicava sì alla vita. Dopodiché è iniziata una nuova storia, quella della "campagna mendelizzata e della natura sintetica".¹⁵ Infine, suona imperdonabile la definizione benniana dell'uomo:

Voi conoscete la mia definizione dell'uomo: gran brava gente, ma tutti si trattengono troppo, dicono un momento, e poi fanno il nido.¹⁶

11 Cfr. G. BENN, *Nietzsche nach 50 Jahren* (1950), in *Essays und Reden*, cit., p. 503, trad. it., *Nietzsche cinquant'anni dopo*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 264.

12 "Und heißt dann: schweigen und walten,/ wissend, daß sie zerfällt,/ dennoch die Schwerter halten/ vor die Stunde der Welt". G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 479, trad. it., *Doppia vita*, cit., 152. I versi sono tratti dalla poesia *Dennoch die Schwerter halten*, in *Gedichte*, cit., p. 245, trad. it., *E tuttavia tener pronte le spade*, vv. 21-24, in *Flutto ebbro*, Parma, Guanda, 2006, p. 181.

13 "Sammele dich und sei groß". G. BENN, *Mann* -, in *Gedichte*, cit., p. 246, trad. it., *Uomo*, v. 12, in *Flutto ebbro*, cit., pp. 178-179.

14 Cfr. C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, Milano, Adelphi, 1987.

15 G. BENN, *Fazit der Perspektiven* (1930), in *Essays und Reden*, cit., p. 126.

16 G. BENN, *Drei alte Männer* (1948), in *Szenen und Schriften. Gesammelte Werke in der Fassung der*

Gottfried Benn si è auto-compreso come il fenotipo dell'epoca post-nietzschiana. Benn trae la nozione di fenotipo dalla biologia moderna, definendolo come "l'individuo che di una determinata epoca esprime con evidenza i tratti caratteristici, con quest'epoca s'identifica e la rappresenta".¹⁷ Il fenotipo-Benn manifesta l'impossibilità della nobilitazione dell'uomo europeo, la cui lunga lotta per diventare virtuoso e nobile può dirsi conclusa. Il principio biologico declinato da Nietzsche nella formula "vita è volontà di potenza" si è dimostrato fallimentare perché "ciò che vive è qualcosa di diverso da ciò che pensa". Il regno della vita esclude ogni forma di nobilitazione, mentre la nobilitazione dello spirito non serve alla vita: tanto la vita, quanto lo spirito sono autoreferenziali. Le loro vicende corrono parallele senza potersi più intersecare. Nietzsche ha visto in questa differenza fra il pensante e il vivente l'esito del dualismo metafisico, una ferita che ha creduto sanabile. Tuttavia, "in ogni ora, in ogni parola, continua a sanguinare la ferita della creazione".¹⁸ La ferita della scissione fra vita e spirito non è il risultato specifico della storia europea, bensì l'ultima tappa del necessario viaggio della specie umana. L'opinione del profeta del sovra-uomo, per cui l'uomo inserito nel divenire storico avrebbe potuto elevarsi oltre se stesso redimendo la storia dell'umanità, sono delegittimate dalla storia stessa. La redenzione non è avvenuta né sarebbe potuta avvenire: la storia appartiene al regno biologico della vita, regno fondato sulla violenza, la potenza, il mutamento.¹⁹ Data questa premessa, appare evidente che solo una tirannide spirituale avrebbe potuto avviare il processo di nobilitazione dell'uomo. Tale ipotesi può solo essere smentita dalla storia: le tirannidi hanno in odio lo spirito, il ricettacolo della nobiltà autentica.

La conclusione a cui giunge Benn è disarmante, imperdonabile appunto: i buoni

Erstdrucke. Vier Bände, Frankfurt am Main, Fischer, 2006.

17 G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 455, trad. it., *Doppia vita*, cit., p. 124.

18 "Durch jede Stunde,/ durch jedes Wort/ blutet die Wunde/ der Schöpfung fort". G. BENN, *Durch jede Stunde*, in *Gedichte*, cit., p. 242, trad. it., *In ogni ora*, vv. 1-4, in *Flutto ebbro*, cit., p. 173.

19 Cfr. F. MASINI, *Astrazione e violenza. Gottfried Benn e l'espressionismo*, Palermo, Vittorietti Editore, 1978, pp. 28-57.

europei si dimenano in un vicolo cieco. La razza bianca non ha altro da dare all'umanità, tutte le ipotesi sono esaurite, tutte le carte sono state giocate. Le opinioni profetiche dello spirito non incidono sulla vita. Di conseguenza: non sperare, non aver fede, non amare, non essere virtuoso. "Raccogliti e sii grande". Richiamando a mente le esperienze della guerra, Benn scrive: "che le opinioni profetiche non cambiano, non migliorano, non servano ad orientarsi, l'ha dimostrato l'insuccesso dell'ultimo Dioniso, la bestia bionda che si è scatenata".²⁰

Questa presa di posizione nei confronti di Nietzsche non implica un allontanamento di Benn dal suo maestro. Al contrario, il poeta-medico ha sempre avuto in Nietzsche il suo demone intimo, il referente di ogni dialogo, e ha visto nel solitario di Sils-Maria l'ultimo gigante dell'Occidente. Nella sua autobiografia frammentaria Benn ha espresso nella seguente maniera il suo debito, il debito del fenotipo, nei confronti del padre di Zarathustra:

In pratica, tutto ciò che la mia generazione ha discusso, ha intimamente dibattuto, si può dire soffrendoci – ma si può dire anche facendola ben lunga – tutto ciò era già stato espresso in modo esaustivo da Nietzsche, aveva da lui ottenuto formulazione definitiva, mentre il resto non era che esegesi. Il suo stile insidioso, tempestoso e lampeggiante, il suo dettato inquieto, la rinuncia a qualsiasi tipo di idillio e a qualsiasi spiegazione generica, la costruzione di una psicologia degli istinti, dell'elemento costituzionale assunto a motivo, della psicologia intesa come dialettica – la coscienza come affetto, l'intera psicoanalisi, l'intero esistenzialismo sono opera sua. Come risulta sempre più chiaro, è l'imponente gigante dell'epoca post-goethiana.²¹

Quel che ha tormentato Benn è stato il rapporto fra l'arte e la potenza, la forma e la vita, lo spirito e il principio biologico. Nietzsche aveva visto nell'arte l'ultima attività metafisica che l'uomo potesse praticare per rendere sopportabile l'esistenza

20 G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., pp. 441-442, trad. it., *Doppia vita*, cit., p. 110.

21 Ivi, p. 464, trad. it., p. 135. Sul rapporto fra Benn e Nietzsche si vedano: B. HILLEBRAND, *Artistik und Auftrag. Zur Kunsttheorie von Benn und Nietzsche*, München, 1966; B. HILLEBRAND, *Gottfried Benn und Friedrich Nietzsche*, in *Gottfried Benn*, Darmstadt, 1979, pp. 409-434; F. MASINI, *Gottfried Benn e il mito del nichilismo*, Padova, 1968.

trasmutandola in fenomeno estetico.²² Nei suoi saggi, Benn si è richiamato diverse volte alle seguenti parole di Nietzsche:

L'arte e nient'altro che arte! Essa rende possibile la vita, è la grande seduttrice alla vita, il grande stimolante della vita. [...] L'arte come il compito proprio della vita, l'arte come la sua attività metafisica.²³

Tuttavia, per Benn la relazione fra l'arte e la vita (potenza, realtà, storia, biologia) non sussiste. La sintesi fra l'arte e la vita è stata la grande speranza della sua generazione, ma tutti le attese si sono disciolte e la prossima generazione è ormai consegnata al solo mondo della vita, ossia della potenza. L'arte, la pura forma poetica, non rende l'esistenza un fenomeno tollerabile. L'arte è un destino che rapisce il poeta, un demone che lo soggioga, ma il demone poetico non è di questo mondo. L'arte è sovra-storica, il divenire non la sfiora né la riguarda. Essa non agisce sulla vita biologica, perché la vita non è un fenomeno estetico e spirituale, ma prettamente biologico. Infatti, il medico Benn si è potuto convincere che il nostro corpo, principio della vita, è brutto, per nulla spirituale, solo ossa, sangue, nervi.

Si tratta di comprendere per quale via la riflessione di Benn sia pervenuta alla scissione assoluta dell'uomo: perché Benn vede l'uomo scomposto in elemento biologico e elemento spirituale? Vedremo come le esperienze personali vissute dal poeta siano intimamente connesse al suo rifiuto di perseguire la via della totalità, dell'unificazione, dell'armonia – in cui, sin da tempi immemori, gli uomini avevano riposto la felicità.

22 Cfr. M. MELI, *Olimpo dell'apparenza. La ricezione del pensiero di Nietzsche nell'opera di Gottfried Benn*, Pisa, Edizioni ETS, 2006, pp. 129-206. Si veda anche P. CAPRIOLO, *L'assoluto artificiale. Nichilismo e mondo dell'espressione nell'opera saggistica di Gottfried Benn*, Milano, Bompiani, 1996, pp. 13-32.

23 F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 17 [3] – *Frammenti postumi* VIII, 3, maggio-giugno 1888.

Gottfried Benn, nato nel 1886, appartiene alla folta schiera degli intellettuali tedeschi nati e cresciuti nella casa del pastore evangelico.²⁴ Questa discendenza ha una grande rilevanza in quanto, dopo Nietzsche, anche nel campo psichico risulta valido il principio genealogico secondo il quale "l'anima è sorta ed è costruita per strati".²⁵ In Benn sono ancora vivi i "mondi anteriori" del protestantesimo e della sua peculiare costellazione spirituale, ovvero i fondamenti culturali sui quali venne eretta una parte notevole dell'Europa moderna. Il poeta sente di appartenere all'ultima generazione che incarna le doti spirituali trasmesse dalle famiglie dei pastori.

In esse [nelle vecchie famiglie di dotti e di pastori] la selezione degli individui dotati avvenne, per secoli, esclusivamente secondo un criterio umanistico, come coltivazione delle capacità linguistiche e logico-astrattive. Questa specializzazione dei talenti si è dimostrata così rigidamente determinata in un senso unilaterale che si può parlare di un patrimonio genetico di tipo unitario, quasi in sé conchiuso, che ha formato il fondamento ereditario principale per il tipo specificatamente tedesco, la combinazione di poeta e dotto o pensatore. A tale gruppo appartengono Schelling e Nietzsche, Lessing, Herder, Schiller e Hölderlin.²⁶

Nel 1911 Benn conclude gli studi di Medicina a Berlino, durante i quali si era incontrato con il positivismo scientifico e con la dura pratica medica. Quest'ultima viene cantata nel ciclo poetico *Morgue* del 1912, ciclo crudo e crudele che fa di Benn uno dei punti di riferimento del nascente espressionismo letterario tedesco.²⁷

24 Su questo aspetto si concentra la breve e discutibile analisi dell'opera di Benn abbozzata da C. SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947 - 1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 317.

25 G. BENN, *Der Aufbau der Persönlichkeit* (1930), in *Essays und Reden*, cit., p. 118, trad. it., *La costruzione della personalità*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 54

26 G. BENN, *Das Genieproblem* (1930), in *Essays und Reden*, cit., p. 133, trad. it., *Il problema del genio*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 65.

27 Sull'espressionismo tedesco si veda N. H. DONAHUE (ed.), *A Companion to the Literature of the German Expressionism*, New York, Camden House, 2005. Sull'espressionismo benniano si veda

Trascorre gran parte della prima guerra mondiale a Bruxelles, in qualità di medico. In questa stagione della sua vita, che possiamo dire conclusa solo nel 1933-1934, Benn è colpito da diversi lutti familiari: i genitori, un fratello caduto sul fronte, la madre della sua sola figlia, diversi amici, tutti costoro muoiono nel giro di pochi anni.

Dopo la guerra Benn pratica l'attività medica (è dermatologo), scrivendo anche occasionali articoli scientifici dedicati allo studio statistico delle malattie veneree. Del resto, non cesserà mai di svolgere con dedizione e professionalità quest'attività. D'altra parte però, dopo essersi fugacemente entusiasmato per il positivismo,²⁸ Benn lo abbandona, sulla scia di Nietzsche, per un radicale scetticismo gnoseologico secondo cui la realtà è inconoscibile. Benn è un nostalgico delle età in cui gli uomini ancora conoscevano "la partecipazione mistica", e non solo era possibile conoscere l'Altro, ma parteciparne. Tuttavia, ritiene ineludibile l'irresistibile progressione del razionalismo moderno, al quale cerca di contrapporre il mondo dell'arte e il principio artistico. Nell'arte trovano voce i ricordi ancestrali, gli stati di sogno e di ebbrezza, il dionisiaco, l'Altro.²⁹ Il razionalismo tecnico, in quanto manifestazione della volontà di potenza biologica, cerca di incidere sulla storia modificandone il corso. Il poeta, invece, sta fuori dalla sua epoca, non può né vuole modificarne il corso, rappresenta un lusso sociale, un capriccio economico. Il poeta vive una vita interiore autonoma. Egli non cerca di risolvere "i problemi che tosto si dissolvono: sempre e in tutti i tempi egli ritornerà, colui per il quale tutta la vita non è altro che un chiamare dal profondo, da una profondità antica e primitiva, e tutto ciò che è caduco è solo un simbolo di una sconosciuta, primordiale esperienza di vita (*eines unbekanntes Urerlebnisses*) che in lui va in cerca di ricordi".³⁰ Il compito del poeta consiste nel dare espressione al

anche S. LISIECKA, *Uwagi o Mózgach Gottfrieda Benn*, in G. BENN, *Mózgi i inne nowele*, Warszawa, 2011, pp. 121-131. Sullo scandalo che la raccolta *Morgue* ha provocato nei circoli letterari dell'epoca, si veda Z. JASKUŁA, *Słowo od autora wyboru*, in G. BENN, *Nigdy samotniej i inne wiersze*, Wrocław, 2011, p. 6.

28 Si vedano a questo proposito i suoi primi saggi: G. BENN, *Beitrag zur geschichte der Psychiatrie* (1910), *Zur Geschichte der Naturwissenschaften* (1911) e *Medizinische Psychologie* (1911), in *Essays und Reden*, cit.

29 Cfr. M. GRACCEVA, *La trance gelida. Genealogia dell'io e nichilismo in Benn*, Milano, Mimesis, 2004, pp. 93-162.

30 G. BENN, *Zur Problematik des Dichterischen* (1930), in *Essays und Reden*, cit., p. 96, trad. it., *Problematica della poesia*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 44.

primordiale mondo energetico che ancora si agita negli strati più profondi dell'anima. Questo mondo primordiale è certamente destinato a scomparire sotto l'avanzata del razionalismo tecnico al quale tali energie non servono più, e perciò vengono neutralizzate. Il processo di eliminazione degli elementi primordiali, "mediterranei" della psiche europea, benché inevitabile, non è del tutto concluso: il canto risulta ancora possibile, e il poeta è tutt'ora in grado di cogliere "gli ultimi dissolvimenti del primero".³¹ In un'altra poesia Benn scriverà: "i campi sbiancano, il pastore chiama, questo è il segno, bevine profondamente".³² Nell'anima sopravvivono le emozioni sperimentate dal pastore primitivo e noi le possiamo riportare sulla superficie della coscienza conferendo loro forma poetica.

E poi sopravvenne la tempesta nazista.

L'adesione di Benn al nuovo potere fu di breve durata, dal maggio 1933 sino ai primi mesi del 1934. Ciononostante, l'illusione che il regime hitleriano potesse instaurare uno "Stato espressionista" ricreando l'unità fra l'arte e la potenza propria del "mondo dorico",³³ assunse una grande importanza per la riflessione benniana. Nei mesi dell'illusione Benn fece anche un appello radiofonico agli intellettuali che avevano abbandonato la Germania e li richiamò in patria.³⁴ A causa di questo proclama entrò in polemica con uno degli scrittori che maggiormente apprezzava, Klaus Mann, e si compromise agli occhi di tutta l'intelligenza tedesca che aveva invece deciso di emigrare.

Il suo messaggio poetico non poteva essere in sintonia con l'ideologia nazista. Infatti, già durante il 1933 iniziano i primi attacchi diretti contro l'arte degenerata espressionista e contro il capofila tedesco di questo movimento, Benn appunto. Nel saggio *Espressionismo* del 1933 Benn si difende dalle accuse. Spiega per quale ragione l'arte espressionista non avesse "assunto una missione popolare" e fosse priva di ogni istinto sociale e politico. Nell'epoca della nascita dell'espressionismo – e

31 "letzte Lösungen der Ursubstanz". G. BENN, *Träume, Träume*, in *Gedichte*, cit., p. 260, trad. it., *Sogni, sogni*, v. 6, in *Flutto ebbro*, cit., p. 171.

32 "Die Äcker bleichen,/ der Hirte rief,/ das ist das Zeichen:/ tränke dich tief". G. BENN, *Durch jede Stunde*, in *Gedichte*, cit., p. 242, trad. it., *In ogni ora*, vv. 21-24, in *Flutto ebbro*, cit., p. 153.

33 Cfr. G. BENN, *Dorische Welt* (1934), in *Essays und Reden*, cit., pp. 283-310, trad. it., *Mondo dorico*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., pp. 177-208.

34 G. BENN, *Die neue Staat und die Intellektuellen* (1933), in *Essays und Reden*, cit., pp. 457-464.

in questa brama di esprimere il proprio mondo interiore Benn include tutte le correnti dell'avanguardia –, quindi fra il 1910 e il 1925, si assistette alla dissoluzione della realtà. Detto altrimenti: la realtà, inconoscibile con i mezzi scientifici moderni, si ridusse a prodotti industriali, prezzi, guerre, fame. La realtà si ridusse alla realtà borghese nella quale lo spirito non aveva alcuna realtà. La scienza aveva frantumato la natura e la storia in mille elementi sconnessi. Il capitalismo borghese aveva frantumato la realtà della comunità politica in individui atomizzati i cui soli mezzi di comunicazione erano i bisogni, le offerte: la relazione economica. Lo spirito scoprì allora la nuova “realtà” dentro di sé e cercò di esprimerla, di conferirle forma:

l'espressionismo era il perfetto corrispondente, nel campo estetico, della fisica moderna e della sua interpretazione astratta dei mondi, era il parallelo espressivo della matematica non euclidea che ha abbandonato il mondo classico dello spazio degli ultimi duemila anni a favore di spazi irreali.³⁵

Secondo Benn soltanto l'arte è immortale perché mai toccata dall'idea del progresso: l'arte non può essere superata, non le riesce di diventare vecchia e obsoleta. Il prezzo dell'immortalità artistica è pagato con la moneta dell'estraniamento del messaggio poetico e del poeta stesso dalla cultura e dalla storia. Affinché l'arte sia libera, l'artista deve essere un isolato.

Nel 1936 le autorità nazista vietano a Benn di pubblicare i suoi scritti e di tenere conferenze. Egli si rifugia nell'esercito, nella “forma aristocratica dell'esilio”, dove opererà come medico sino alla fine della guerra. Benn perde i contatti con gli altri letterati: gli scrittori nazisti vedono in lui un traditore, e la medesima opinione nutrono gli scrittori emigrati. Egli rimane del tutto solo:

Solo: probabilmente non esistono parole per esprimere questo fatto: guardare in solitudine e senza amarezza alle ore del crepuscolo; chi riesca a fare tanto merita che io gli offra la corona della vita.³⁶

35 G. BENN, *Expressionismus* (1933), in *Essays und Reden*, cit., p. 269, trad. it., *Espressionismo*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 157.

36 G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 340, trad. it., *Doppia vita*, cit., p. 49.

È interessante osservare le ragioni per le quali un poeta, che sul piano ideale non aveva quasi nulla da spartire con l'ideologia nazista, ha aderito al nuovo potere.³⁷ Un motivo è già stato evidenziato: la speranza che il potere nazista potesse conferire forma artistica ad un intero popolo. Benn si richiama qui alle parole di Burckhardt e Nietzsche. In secondo luogo, Benn si richiama alla dottrina dell'autodeterminazione dei popoli, e per un poeta “popolo vuol dire molto” perché esso è il portatore biologico della lingua.³⁸ La poesia è sempre accasata in una lingua, “la poesia è l'intraducibile per eccellenza”.³⁹ Questo è ciò che di positivo Benn vede nell'avvento del nazionalsocialismo: il suo popolo ha autonomamente scelto di darsi una forma. Tuttavia, è ancora più interessante osservare quel che egli non riuscì a scorgere. In primo luogo, Hitler era giunto al potere in modo legale e pochi allora videro il pericolo di un pervertimento rivoluzionario della istituzioni democratiche.⁴⁰ Coloro che decisero di lasciare il paese, emigrarono per sottrarsi ai pericoli personali, dice Benn, e solo in seguito diedero a tale scelta una coloritura politica e polemica. Nel frattempo molti altri intellettuali di provata fede anti-nazista rimasero in Germania. In secondo luogo, quasi nessuno aveva letto il programma del partito, e quando questi divenne di dominio pubblico quasi nessuno credette alla sua concreta realizzazione. La democrazia aveva abituato i cittadini a non prendere sul serio i programmi dei partiti. Infine, sul piano storico, Benn afferma che “ogni ordine è violenza”.⁴¹ Solo in seguito alla notte dei lunghi coltelli e dopo che il nuovo ordine violento iniziò a

37 Su questo argomento si veda anche R. WOLIN, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism. From Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 54-62.

38 Cfr. G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 403, trad. it., *Doppia vita*, cit., p. 65.

39 G. BENN, *Probleme der Lyrik* (1951), in *Essays und Reden*, cit., p. 518, trad. it., *Problemi della lirica*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 281.

40 Interessanti a questo riguardo le osservazioni di un altro grande intellettuale tedesco che rimase affascinato da Hitler e che, peraltro, credette possibile vincolare il nuovo potere dentro una gabbia istituzionale nuova, ossia Carl Schmitt. Cfr. C. SCHMITT, *Risposte a Norimberga*, a cura di H. Quaritsch, Roma-Bari, Laterza, 2006.

41 G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., pp. 395-406, trad. it., *Doppia vita*, cit., pp. 57-68.

interessarsi di lui personalmente, Benn si rese conto dell'abbaglio.⁴²

Ma era già troppo tardi.

Il divieto di pubblicare e di tenere conferenze pubbliche colpì Benn anche dopo la liberazione della Germania, quando il nuovo potere democratico censurò tutti coloro che si erano compromessi con il nazionalsocialismo.⁴³ Benn andava fiero di questo ostracismo raddoppiato: ciò confermava la sua idea per cui l'arte non ha nulla da spartire con la politica e la storia, appartenendo all'altro regno. Al regno della forma, non a quello della violenza, della potenza. Nel regno dello spirito si risolve la tensione biologica, ma il frutto di questa risoluzione – l'opera d'arte – non retroagisce sulla vita. L'arte rimane separata dal mondo della cultura, della storia, della politica, e si comunica solo agli altri artisti. Il poeta non scrive per un pubblico, ma per i pochi invitati al simposio della forma.

La tensione biologica si risolve nell'arte. L'arte non ha però capacità di disposizione storica, va oltre il tempo e la storia, il suo effetto si proietta sui geni [...]. La componente d'intrattenimento e quella politica di alcuni generi particolari, ad esempio il romanzo, ingannano: l'essenza dell'arte è reticenza infinita.⁴⁴

4

Nietzsche ritiene che il sovra-uomo possa sorgere all'interno del divenire storico. Benn avrebbe tradotto: è possibile riunire in una sintesi superiore il principio biologico e lo spirito. Affinché ciò si compia, è necessaria una sintesi oltre-umana fra gli istinti vitali e il pensiero. La premessa storico-politica di questa sintesi è il governo della terra da parte dei legislatori-filosofi.

42 Cfr. G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1932-1945*, cit., 24. VII. 1934, trad. it., *Lettere a Oelze. 1932-1945*, cit., p. 19.

43 Cfr. G. BENN, *Brief an Alfred Vagts*, 18. VI. 1947, in *Ausgewählte Briefe*, Frankfurt am Main, Fischer, 1986, p. 93.

44 G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 443, trad. it., *Doppia vita*, cit., p. 111.

Benn ha vissuto sulla propria pelle i pericoli che comporta la sintesi fra la potenza e lo spirito. Lo spirito non può avere potenza, esso è biologicamente impotente. La potenza, in quanto principio che regola la vita storicamente condizionata, non promuove lo spirito. Infatti, lo spirito è “bio-negativo” e sovra-storico. Benn cerca di dimostrare questo assunto occupandosi delle condizioni nei quali sorge il genio, il grande uomo – una tematica già cara a Nietzsche. Benn ha cantato la sua idea di fondo in forma poetica:

Il denominatore sociologico
che ha dormito dietro millenni
significa: pochi grandi uomini
e questi hanno molto sofferto.

Significa: poche ore di silenzio
nel vento di Sils-Maria,
il compimento è tutto una ferita,
se complimenti mai sono.⁴⁵

Sils-Maria funge qui da evento esemplare nel quale l'intuizione mistica colpisce il grande uomo (nel caso specifico: il pensiero dell'eterno ritorno si svela a Nietzsche nei primi giorni di agosto del 1881). Tale evento non ha alcuna influenza sulla storia. Esso parlerà agli altri grandi uomini proprio perché appartiene al separato regno del pensiero e della forma, dal quale la vita rifugge. E così Benn può dire a Nietzsche e a se stesso: “non sarà tuo il raccolto, quando quei semi crescano in quelli che verranno, il tuo ricordo è spento”.⁴⁶

Se vita e storia sono essenzialmente violenza, quale è mai la funzione dell'arte? Perché sorge il genio artistico e in quali condizioni ciò accade? Contrariamente a

45 “Die soziologischer Nenner,/ der hinter Jahrtausenden schlief,/ heißt: ein paar große Männer/ und die litten tief// Heißt: ein paar schweigenden Stunden/ ins Sils-Maria-Wind,/ Erfüllung ist schwer von Wunden,/ wenn es Erüllungen sind”. G. BENN, *Dennoch die Schwerter halten*, in *Gedichte*, cit., p. 245, trad. it., *E tuttavia tener pronte le spade*, vv. 1-8, in *Flutto ebbro*, cit., p. 181.

46 “Du wirst nicht ernten,/ wenn jene Saat erstet/ in den Entfernten,/ dein Bild ist längst verweht”. G. BENN, *Die Form*, in *Gedichte*, cit., p. 333, trad. it., *La forma*, vv. 5-8, in *Poesie statiche*, Torino, Einaudi, 1972, p. 119.

quanto ipotizzato da Nietzsche, secondo cui il genio sorge per abbondanza di forze, Benn vede nel genio un prodotto della decadenza, del nichilismo, della debolezza. Il genio non è salute, ma malattia; è frutto di una deviazione dalle norme che rendono salda e sana la vita. Il genio è figlio di “tutto ciò che tende a incompatibilità, squilibrio, imbastardimento, tensione irrisolta”.⁴⁷ Quando una famiglia o uno strato sociale iniziano a degenerare, allora nasce il genio. Il genio è, pertanto, colui che non riesce a vivere un'esistenza “conforme alla maggioranza della specie”.⁴⁸ L'arte e il pensiero sono frutto della degenerazione biologica, della diminuzione della potenza. Infatti, l'arte non serve alla vita: il lavoro artistico è la necessità interiore di colui che non riesce a vivere secondo le regole della vita. L'arte svolge una funzione utile solo agli altri degenerati: in questo senso l'arte e lo spirito sono bio-negativi. Essi non vogliono promuovere e migliorare la vita. Vogliono unicamente se stessi, l'espressione di se stessi. Ciò inoltre significa che l'arte non dice mai nulla sulla vita. L'arte è il modo in cui lo spirito si esprime cercando di conferire forma perfetta alle proprie tensioni interiori.⁴⁹

5

Il messaggio di Benn rasenta costantemente il nichilismo.⁵⁰ Egli stesso afferma che tutti i grandi uomini della modernità, da Michelangelo a Goethe, altro non hanno fatto che combattere il proprio nichilismo interiore.⁵¹ Tale lotta è sintetizzabile con la seguente formulazione poetica benniana: “durare, aspettare, concedersi, oscurarsi,

47 G. BENN, *Das Genieproblem* (1930), in *Essays und Reden*, cit., p. 133, trad. it., *Il problema del genio*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 65.

48 Ivi, p. 135, trad. it., p. 67.

49 Cfr. G. BENN, *Pallas* (1943), in *Essays und Reden*, cit., p. 384, trad. it., *Pallade*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 252.

50 Sul nichilismo benniano si vedano le osservazioni puntuali di H. ORŁOWSKI, *Gottfried Benn albo potrzeba sensu*, in G. BENN, *Po nihilizmie. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań, 1988, pp. 26-27.

51 Cfr. G. BENN, *Weinhaus Wolf* (1936), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 145, trad. it., *Osteria Wolf*, in *Romanzo del fenotipo*, cit., pp. 32-33. Si veda anche G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1932-1945*, cit., 5. III. 1937, trad. it., *Lettere a Oelze. 1932-1945*, cit., p. 127.

invecchiare, aprèslude”.⁵² Eppure, Benn non è un nichilista. Crede che la vita abbia perduto senso e che la potenza non glielo possa riconferire, ma pure crede che, quantomeno a tratti, la vita possa degenerare, ammalarsi e produrre le condizioni in cui lo spirito e la forma prosperano. E, come detto, la creazione artistica della forma è la meta della vita. La vita può fare a meno dello spirito, ma lo spirito non può prescindere dalla vita degenerata. In questo senso essi sono contrapposti: la vita attenta allo spirito perché questi la vuole indebolire. Comporre questa tensione sul piano della forma artistica è, secondo Benn, il compito supremo dell'artista. In questo consiste “la salute del nichilista”.⁵³ E gli altri, coloro che poeti non sono? Gli altri non si elevano al di sopra della storia, sopra la sequenza dei crimini e delle ruberie: “sopporta – sia senso, mania o saga – il da lungi disposto: tu devi”.⁵⁴ Imperdonabile Benn.

Lo spirito non incide sulla realtà (vita, storia, potenza) anche per altre ragioni. Mentre la realtà e la vita sono orientati al progresso, “l'anima ha altre tendenze, ha una tendenza alla stratificazione e al ritorno a quelle pozioni fatte del suo antico sangue”.⁵⁵ Inoltre, la realtà si è disintegrata. Il processo di disgregazione della realtà ha preso avvio con la nascita della scienza moderna: la fisica ha scomposto la realtà della natura in elementi astratti, impercettibili. Quando osserviamo un oggetto, non lo vediamo come è, poiché l'oggetto è un insieme di atomi disposti secondo leggi fisiche. La struttura reale dell'oggetto sfugge alla vista, di modo che non distinguiamo più fra realtà invisibile ed apparenza visibile.

Sul piano socio-politico la modernità rappresenta la disgregazione delle comunità. Oggi viviamo come individui scissi uni dagli altri. Anche le realtà spirituali come il cristianesimo si sono lentamente sfaldate. Dio non viene può assorbito nelle nostre

52 “Halten, Harren, sich gewähren/ Dunkeln, Altern, Aprèslude”. G. BENN, *Aprèslude*, in *Gedichte*, cit., p. 469, trad. it., *Aprèslude*, vv. 15-16, in *Aprèslude*, Torino, Einaudi, 1966, p. 85.

53 Cfr. G. BENN, E. JÜNGER, *Briefwechsel 1949-1956*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2006, p. 20.

54 “ertrage/ – ob Sinn, ob Sucht, ob Sage/ dein fernbestimmtes: Du mußt”. G. BENN, *Nur zwei Dinge*, in *Gedichte*, cit., p. 427, trad. it., *Due sole cose*, vv. 7-9, in *Frammenti e distillazioni*, Torino, Einaudi, 2004, p. 81. Su questa poesia si veda V. SCUDERI, *Il palinsesto invisibile. La poesia di Gottfried Benn in Italia*, Roma, Bonanno Editore, 2006, pp. 129-138.

55 G. BENN, *Totenrede für Klabund* (1928), in *Essays und Reden*, cit., p. 430.

esistenze, non se ne ha bisogno per il proprio modo di vivere.⁵⁶ Quindi lo spirito non ha ora nessuna realtà dinanzi a sé su cui agire: la realtà della natura è irreali, la realtà sociale è atomizzata, la realtà divina è morta.

Questa situazione ci getta nella *doppia vita*. Da un lato dobbiamo continuare a vivere fra frammenti di realtà, sopportare “il da lungi disposto: tu devi”. Benn non ha solo teorizzato la necessità di scindere il nostro vivere in due sfere non comunicanti. Al contrario, egli ha dapprima vissuto la sua doppia vita e solo in seguito ha esposto la sua teoria. La doppia vita è l'unica possibilità di sopravvivenza in un mondo astratto ed insensato ed è, pertanto, auspicata teoricamente e realizzata praticamente.⁵⁷ Benn è un medico ligio al dovere che di tanto in tanto pubblica su riviste specializzate i frutti delle sue indagini nel campo delle malattie veneree. In questi studi non vi sono alcune concessioni poetiche: se confrontati con la saggistica altamente evocativa del Benn poeta, paiono scritti da un altro uomo, in un'altra vita.

La pratica della doppia vita è il solo modo di vivere in un mondo che frattura la nostra persona, impedendo la comunicazione fra la vita e lo spirito. Il nostro agire e il nostro pensare sono due cose completamente separate: nell'una e nell'altra sfera abbiamo occasioni di fare il nostro dovere. Il poeta si ritira dal mondo della pratica: lo accetta, finanche lo sostiene, ma non in quanto poeta, bensì solo in quanto uomo, in quanto mero vivente. Egli, da portatore dello spirito, rinuncia all'azione. Nella sfera dell'azione si esplica solo il principio biologico. Lo spirito non agisce. Il medico agisce. Pertanto, ciò che agisce nel mondo non è la totalità della nostra persona, bensì il nostro elemento biologico inserito nel mondo sociale del lavoro. Quando partecipiamo agli eventi del mondo siamo maschere pure, lo richiede la nostra situazione:

dài pure corda a tutte le convinzioni, a tutte le concezioni del mondo, a tutte le sintesi, in tutte le direzioni della rosa dei venti, se istituti e uffici lo richiedono; solo un accorgimento: tenere la testa sgombra, perché deve esserci sempre uno spazio

56 Cfr. G. BENN, *Erwiderung an Alexander Lernet-Holenia* (1952), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 485.

57 Cfr. G. BENN, *Doppelleben* (1949), in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 451, trad. it., *Doppia vita*, cit., p. 119.

disponibile per le immagini. Qui si concentra il reale, si modella, e nascono le forme.⁵⁸

La scissione della personalità non è un mero dato di fatto in un mondo privato di ogni "partecipazione mistica". Nei tempi in cui l'uomo ancora viveva in comunità, suggerisce Benn, una sintesi fra la realtà e lo spirito risultava effettuabile. Ma allora gli uomini non avevano ancora scoperto la conoscenza.⁵⁹ Quando sorse la conoscenza, gli uomini iniziarono a identificare le reciproche differenze e ben presto scoprirono la verità dell'adagio hobbesiano: *homo homini lupus*. Poiché gli uomini scorsero nell'altro uomo il nemico potenziale o attuale, l'unità del noi si dissolse a favore della rilevanza dell'io. Platone ha cercato di restaurare l'unità della comunità fondandola sulla conoscenza, l'unità che proprio la nascita della conoscenza aveva iniziato a dissolvere. Questa restaurazione della comunità non poteva che includere la violenza, il dominio, l'imposizione – perché, in realtà, il tempo delle comunità spontanee era finito.

La scissione della personalità è oggi anche una necessità: senz'essa l'artista non è in grado di ricavare lo spazio nel quale dedicarsi all'elaborazione della forma. Si tratta di passare attraverso la vita senza venirne toccati, in modo da conservare lo spazio del pensiero nel quale la forma fiorisce.

Questa rassegnazione pratica è intimamente connessa alla lettura che Benn fa della definizione greca dell'uomo inteso come *zôon politikón*:

Zôon politikón – un abbaglio greco, un'idea balcanica! Chi perora la causa del mondo politico può farlo solo per capriccio.⁶⁰

La politica opera all'interno della storia. Ma, secondo Benn, la legge della storia è il male.⁶¹ Ogni nuovo potere, che presto sarà soppiantato da un altro potere, si fonda su un "codice di sfruttamento e su un'ideologia di denuncia".⁶² L'azione politica è

58 Ivi, p. 454, trad. it., p. 123.

59 Su simili posizioni anche H. ARENDT, *Quaderni e diari 1950-1973*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

60 G. BENN, *Il tolemaico*, in *Romanzo del fenotipo*, cit., p. 118.

61 Cfr. G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1932-1945*, cit., 27. X. 1940, trad. it., *Lettere a Oelze. 1932-1945*, cit., pp. 190-192.

62 G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1945-1949*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, 11. II. 1947, trad. it. in

identificata da Benn in modo unilaterale con l'esercizio del potere. La politica appartiene al nudo regno biologico. La sfera politica quindi include coloro che il potere riesce a sfruttare ed esclude tutti quelli che cercano di sottrarsi alle sue pretese. Solo questo tipo di politica è possibile nel momento in cui la comunità è disgregata: l'imposizione e lo sfruttamento sono le uniche tecniche politiche razionali. L'arte, la cui essenza è "reticenza infinita",⁶³ non può che venire sfruttata dal potere ai fini della sua auto-glorificazione, oppure denunciata come inutile. Gli Stati non hanno mai fatto nulla per l'arte, sin dai tempi che ne videro la nascita:

Fidia morì di veleno in carcere, l'uomo che l'aveva denunciato ottenne dal popolo l'esenzione dalle imposte. [...] Lo Stato, che protegge la selvaggina con leggi sulla caccia e l'avvenire dei boschi con recinzioni e accademie forestali, che provvede ai pazzi e agli psicopatici, sempre al primo posto i problemi del concime, gli stipendi degli impiegati e le aste dei tori.⁶⁴

La pretesa dello Stato di regolare la totalità della vita deriva, secondo Benn, proprio da colui che, per primo, teorizzò uno Stato ideale e fondò la propria utopia politica sull'erronea definizione dell'uomo inteso come *zôon politikón*, vale a dire Platone.⁶⁵ Da lui, afferma Benn, discendono le richieste totalitarie dello Stato.⁶⁶ Dato che l'arte appartiene ad un altro regno rispetto al regno biopolitico che lo Stato pretende di regolamentare, essa sarà sempre messa al bando e proscritta. La biopolitica non si occupa della potenza bio-negativa dello spirito, cerca piuttosto di marginalizzarla.

Benn, *Pietra, verso, flauto*, cit., pp. 125-126.

63 Sul pensiero, inteso sia come arte che filosofia, e la reticenza si veda, più in generale, L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-London, Chicago University Press, 1952. Per un commento al testo di Strauss si vedano C. AND M. ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2006, pp. 115-154

64 G. BENN, *Neben dem Schriftstellers (Kunst und Macht) (1927)*, in *Prosa und Autobiographie*, cit., p. 262.

65 Cfr. G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1932-1945*, cit., 15. XI. 1945, trad. it., *Lettere a Oelze. 1932-1945*, cit., pp. 134-135.

66 Su questo si vedano anche le celebri tesi di K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. I*, Roma, Armando Editore, 2002.

Platone voleva espellere i poeti dalla sua polis felice. Minacciato dal costante pericolo della messa a bando, il poeta è costretto a mimetizzarsi con l'ambiente circostante, evitando di dare nell'occhio. Il poeta abiterà travestito da medico, celando la sua essenza artistica. La rassegnazione pratica auspicata da Benn si fonda su una massima prudenziale: il poeta, come Descartes, deve avanzare nascosto.⁶⁷ Nel regno della vita – della politica, del lavoro, della storia – non vi sono precetti etici da seguire, tranne la massima “riconosci la situazione”. Bisogna semplicemente adattarsi ai costumi dominanti, trasformando la morale provvisoria cartesiana in un comportamento permanente. Nella sfera della vita domina il male, e pertanto non bisogna cercare di fare il bene, bensì evitare di subire, tenersi a distanza.

Ciò non implica la totale scomparsa dell'etica. L'etica è tolta dal regno biologico della vita e dalla sfera della cultura: “L'artista, lui non ha un ethos, non è altro che un filibustiere, un parassita, un esteta. [...] ieri un dramma sulle carmelitane e domani un pamphlet prometidico”.⁶⁸ Benn limita l'etica al solo mondo della forma, dello spirito, dell'espressione. Si tratta della grande inversione paradossale: l'etica è ora vincolata al campo dal quale le azioni, i comportamenti e le relazioni con gli altri sono assenti. L'etica della forma concerne solo quello che, secondo le dottrine etiche tradizionali, non pertiene all'etica.

Dato che l'artista, più di ogni altro, conosce la disgregazione intima, il primo principio etico che regolerà la creazione spirituale sarà la disciplina. Nella vita non si deve essere metodici, oggettivi, disciplinati, pazienti. Quando si accinge a creare una forma, l'artista sperimenta “la profonda necessità oggettiva che l'esercizio dell'arte richiede, il suo ethos artigianale, la morale della forma”. Il poeta, “il più fracassato di tutti”, colui che coabita con Dioniso – il dio che si trasforma –, si augura di uscire dalla metamorfosi biologica e di dare forma stabile all'opera artistica (e la stabilità vige nel solo regno dello spirito). Alla forma si giunge attraverso la fatica artigianale della composizione stilistica di parole e di tensioni interiori.⁶⁹

67 “Ut comoedi, montiti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator extiti, larvatus prodeo”. R. DESCARTES, *Cogitationes privatae*, 1, in *Oeuvres complètes. Vol. 10*, Paris, 1908, p. 213.

68 G. BENN, *Können Dichter die Welt ändern?* (1930), in *Essays und Reden*, cit., p. 101.

69 Cfr. G. BENN, *Einleitung zu Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts* (1955), in *Essays und Reden*,

Il poeta non lavora su se stesso, non cerca di pervenire al compimento della sua personalità. Il suo compito consiste nella produzione dell'*ergon* poetico specifico, scisso quest'ultimo dagli altri eventi della sua esistenza. Per questo motivo un altro precetto dell'etica della forma suona: "restare suscettibili di trasformazione". Il presupposto di questa incompiutezza personale consiste nel "filisteismo esteriore e nella vigilanza interiore".⁷⁰ La vigilanza interiore implica, pertanto, un auto-sbramamento continuo, che eviti la solidificazione dell'elemento spirituale. Solo l'opera deve possedere la solidità, la fissità, la staticità; il poeta che la crea non può che essere disgregato e mutevole, capace di trasformarsi. Il principio artistico benniano suona: il simile non crea il simile.

In terzo luogo, Benn individua il motto di tutti gli artisti. Questo motto già fu la parola d'ordine di un'antica casata francese, i Beaumanoire:

Bois ton sang, Beaumanoire – bevi il tuo sangue, Beaumanoire; vale a dire, per l'artista, se soffri, aiutati da te, tu sei la tua stessa redenzione e il tuo dio; se hai sete, devi bere il tuo sangue, bevi il tuo sangue, Beaumanoire!⁷¹

Dato che ciò che non viene espresso, non è – visto che l'uomo è la specie che crea forme (e ogni espressione è sempre strutturata secondo una forma) –, ogni cosa è lecita pur di creare una forma, persino lo svuotarsi di vita nutrendosi di se stessi. Così facendo, l'artista dona a se stesso l'etica della durezza, "durezza contro se stessi e contro le proprie opere".⁷²

Quale è il risultato di quest'etica dell'esercizio artistico? La creazione della forma perfetta, nella quale lo spirito trova quiete "ai piedi del limpido dio delfico".⁷³ La creazione della forma compiuta è un evento raro, proprio perché la poesia o è

cit., pp. 422-423. Sull'arte come artigianato si veda anche R. M. RILKE, *Auguste Rodin (prima parte)*, in *Tutti gli scritti sull'arte e sulla letteratura*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 633-725.

70 G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1945-1949*, cit., 27. II. 1948.

71 G. BENN, *Totenrede für Klabund* (1928), in *Essays und Reden*, cit., p. 429.

72 G. BENN, *Altern als Problem für Künstler* (1954), in *Essays und Reden*, cit., p. 586, trad. it., *Invecchiare: problema per artisti*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 333.

73 Cfr. G. BENN, *Einleitung zu Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts* (1955), in *Essays und Reden*, cit., p. 423.

eccelsa o “non deve essere affatto”. Il grande poeta lascia dietro di sé sei o otto componimenti perfetti, e quindi “per queste sei poesie quei trenta o cinquant'anni di ascesi, sofferenza e lotta”.⁷⁴

Dato che il sovra-uomo rappresenta l'ultima illusione pedagogista dell'umanesimo occidentale, il prossimo uomo non possederà nessuna caratteristica sovrumana auspicata da Nietzsche. Il prossimo uomo sarà inevitabilmente “di formato ridotto”.⁷⁵ A questo destino, secondo Benn, non possiamo opporre altro che un *poker face*, consci che la partita in corso non ha scopo né senso e che non ne potremo uscire né da vincitori né da vinti, poiché ci siamo seduti attorno al tavolo da gioco già sconfitti: “e sul tavolo niente più chips”. Fra un partita insensata e l'altra, a noi si potrà svelare il mondo dell'espressione nel quale abitano i sogni e le ebbrezze del nostro passato mediterraneo, poiché “ovunque siano uomini, lì dimoreranno anche dèi”.⁷⁶

Durante la sua esistenza poetica Benn si è misurato con i problemi il cui legislatore fu Nietzsche: nichilismo, decadenza, genio, arte, potenza. La sua (non) soluzione ultima non è argomentata secondo i principi della tradizione filosofica. Infatti, secondo Benn, anche le argomentazioni sono diventate impraticabili, ora che tutte le connessioni fra la realtà e il pensiero si sono disciolte. Per questa ragione Nietzsche scriveva per aforismi.⁷⁷ Altro non ci resta che esprimere la nostra interiorità conferendole forma, poiché la forma è “il contenuto più alto”.⁷⁸ Quanto al resto – politica, etica, scienza, istituzioni, economia –, non potendone noi vivere senza, dovremmo cercare di passarvi attraverso senza che l'anima ne venga cambiata e senza che l'anima a sua volta tenti di agire sul mondo esterno. Solo un atteggiamento improntato al nichilismo sociale e alla rassegnazione pratica ci

74 G. BENN, *Probleme der Lyrik* (1951), in *Essays und Reden*, cit., p. 514, trad. it., *Problemi della lirica*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 277.

75 G. BENN, *Das moderne Ich* (1920), in *Essays und Reden*, cit., p. 40, trad. it., *L'io moderno*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., pp. 20-21.

76 G. BENN, *Probleme der Lyrik* (1951), in *Essays und Reden*, cit., p. 531, trad. it., *Problemi della lirica*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 297.

77 Cfr. G. BENN, *Briefe an F. W. Oelze. 1945-1949*, cit., 27. XII. 1949.

78 G. BENN, *Probleme der Lyrik* (1951), in *Essays und Reden*, cit., p. 516, trad. it., *Problemi della lirica*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 279.

consente di conservare lo spazio spirituale nel quale esercitare il nostro unico compito: elaborare l'espressione formale.

V

ABY WARBURG COME DISCEPOLO DI NIETZSCHE: LA FOLLIA E LA SOPRAVVIVENZA DEI BUONI EUROPEI

ti sei salvato non per vivere
hai poco tempo bisogna dare testimonianza
sii coraggioso quando la ragione viene meno sii coraggioso
in ultima analisi è la sola cosa che conta
*Zbigniew Herbert*¹

1

L'arte non risolve le tensioni dell'anima tardo-occidentale. Anzi, per conferire forma artistica al mondo dello spirito, l'anima ha bisogno di soffrire. L'espressione a cui l'anima del poeta conferisce una forma statica e uno stile, non ne estingue le tensioni. Tuttavia, dato che la caratteristica specifica del genere umano si manifesta nella creazione di forme poetiche, le tensioni non sono da eliminare: esse fungono da presupposto della creazione artistica. Di conseguenza, d'accordo con Nietzsche, Benn sostiene che l'uomo debba andare oltre la ricerca della felicità personale. La forma si genera soffrendo. L'anima che mai trova pace riesce a produrre

1 Z. HERBERT, *Przesłanie Pana Cogito (Il messaggio del Signor Cogito)*, in *Wiersze zebrane*, Kraków, 2011, p. 439.

l'espressione pacificata, statica, in sé compiuta.

L'anima è costruita per strati. Tendendola, possiamo riportare alla coscienza le emozioni primordiali e i sogni del nostro passato primitivo. Siamo, dice Benn, l'ultima generazione ancora in grado di esperire gli stati aurorali della psiche umana. Infatti, la disgregazione dell'io e del mondo è in stato avanzato. Dato che gli strati primordiali dell'anima non rientrano nel programma utilitaristico e progressista della modernità, nel mondo tecnicamente razionalizzato essi scompaiono. Quando il poeta riesce a dar voce al passato ctonio ed astrale dell'uomo, l'eguale ritorna: "il ritorno dell'eguale (*Die Wiederkehr des Gleichen*), finché ancora qualche cosa resta eguale. E se nulla più rimane eguale a se stesso e le grandi regole si mutano – a una specie di ordine si resta pure ancorati. Ingannarsi e pur dover continuare a prestar fede alla propria interiorità, questo è l'uomo, e al di là della vittoria e della sconfitta comincia la sua gloria".²

Benn consegna la *vita activa* alla rassegnazione e alla sofferenza, e la separa nettamente dalle produzioni della vita dello spirito. Aby Warburg non ha potuto compiere la medesima operazione di rinuncia alla ricerca della pace dell'anima. Secondo Warburg la *vita activa* e la vita contemplativa sono inseparabili. L'inseparabilità del polo pratico dal polo riflessivo produce tensioni: "la tensione di questa polarità era la sua maledizione e, molto di più, la sua benedizione", ha scritto il figlio di Warburg, Max Adolf.³

In che cosa consiste la maledizione della tensione polare generata dall'unione scontrosa della vita con il pensiero? Warburg, ebreo di stirpe e tedesco di patria, si è sempre sentito italiano d'adozione. Studiano il Rinascimento fiorentino, ha scoperto la sopravvivenza delle forme patetiche antiche nell'età moderna. La figura della ninfa ne è l'esempio più famoso.⁴ Quando i pittori rinascimentali credevano di imitare la figura graziosa della ninfa, ignoravano che l'attività mimetica avrebbe resuscitato il pathos della menade danzante che sbrana gli animali vivi. Il gesto danzante della ninfa leggiadra e il gesto violento della menade appartengono alla medesima formula di pathos. Ogni gesto è costituito da due poli, e quando crediamo di attivare il solo

2 G. BENN, *Altern als Problem für Künstler* (1954), in *Essays und Reden*, cit., p. 587, trad. it., *Invecchiare: problema per artisti*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., pp. 334-335.

3 M. A. WARBURG, *Per il centenario della nascita di Aby Warburg*, «aut aut», 321-322, 2004, p. 182.

4 Cfr. G. AGAMBEN, *Nymphae*, «aut aut», 321-322, 2004, pp. 53-67.

polo sereno e pacifico, riportiamo in vita anche quello carico di violenza. Il simbolo è carico di energia polare: nel recupero del pathos apollineo, Dioniso ritorna a vivere in noi. L'arte è pericolosa perché porta in sé le potenze capaci di riattivare le antiche energie psichiche.

Warburg non ha limitato le indagini psico-storiche al Rinascimento. Negli anni della prima guerra mondiale si è dedicato allo studio della compenetrazione fra razionalismo protestante e pratiche magico-astrologiche. Ha scoperto che il razionalismo ha da sempre convissuto con l'astrologia. Gli spiriti pre-illuministi che attorniavano Lutero, hanno basato le decisioni politiche sulle pratiche divinatorie e sugli oroscopi. Warburg ha concluso il suo studio affermando che il razionalismo e la superstizione derivano dalla medesima radice:

La superstizione non fa che ricorrere a mezzi mendaci per soddisfare un bisogno vero, e non è quindi né così biasimevole come si crede, né tanto rara nei cosiddetti secoli illuminati e in persone illuminate.⁵

Al fine di migliorare la propria condizione, l'uomo cerca di orientarsi nel cosmo, comprendere la propria posizione all'interno del creato, e quindi prevedere i moti dell'universo. L'orientamento può fondarsi, alternativamente, sulla ragione o sulla magia. La volontà di orientamento è la causa prima della conoscenza, dell'arte e della vita pratica.

Riconoscere la fratellanza della razionalità e della superstizione comporta grandi pericoli. Mentre cercava di orientarsi nelle indagini scientifiche e nella vita pratica, Warburg non sapeva più se stesse obbedendo alla ragione o alla superstizione, alla ninfa benefica o alla menade che conduce alla follia. L'indecidibilità causata dalla tensione polare fra *ratio* e magia, può sfociare nella follia. L'uomo si allontana dal pericolo della follia quando riesce a distanziarsi da questa tensione. Il distanziamento consiste nella regolarizzazione della nostra *vita activa*, ossia quando la quotidianità non si mescola indistintamente con il pensiero. Quando i due poli della vita e del pensiero, benché inseparabilmente legati e sempre in tensione, non si

5 A. WARBURG, *Divinazione antica pagana in testi ed immagini dell'età di Lutero*, in *La rinascita del paganesimo antico*, cit., p. 365.

sovrappongono. Vale a dire, quando riusciamo a distinguerli e a comprendere le conseguenze della riattivazione di un polo. Importante è limitare gli effetti della polarità tensionale alla sfera del pensiero.

Purtroppo (o tale era il suo destino), la prima guerra mondiale è penetrata violentemente nel pensiero di Warburg. La guerra ha condotto le due patrie di Warburg allo scontro aperto.⁶ La guerra stessa ha dimostrato concretamente l'indissociabilità fra la razionalità e la superstizione: la razionalità tecnica sviluppa armamenti sempre più micidiali, mentre la magia si trasforma in propaganda ideologica. Quando la magia e la razionalità si mischiano, si supportano e si sovrappongono, l'uomo cade preda della follia degli istinti bellici. O di altre forme di follia.

Warburg ha trascorso diversi anni nel manicomio Bellevue a Kreuzlingen, in Svizzera. Ospite del medesimo manicomio era stato, anni addietro, Nietzsche. La diagnosi che i medici hanno dato nel caso Warburg fu la medesima data nel caso Nietzsche: paralisi progressiva. Lento e ineludibile sprofondare nella follia. Warburg, che ai momenti di lucidità alternava gli attacchi di panico, era terrorizzato dall'idea di fare la fine dell'ormai celebre filosofo. Nella sua camera, sopra il caminetto, era appeso il ritratto di Nietzsche. Per tre anni Warburg si è trascinato da una stanza all'altra portandosi appresso la valigetta con appunti, disegni, progetti. Di notte gridava assalito da visioni paniche, di giorno parlava alle farfalle e ai fiori.⁷ A differenza di Nietzsche che, dopo aver mangiato nella clinica di Jena i propri escrementi e aver bevuto l'urina da uno stivale, ha finito di scontare la sua sorte immobile e assente,⁸ Warburg è guarito prima del dissolvimento.

6 Warburg, infatti, tornerà a visitare Italia solo negli ultimi mesi della sua vita. Sull'ultimo viaggio dello storico dell'arte, si veda A. WARBURG, *Mit Bing in Rom, Neapel, Capri und Italien*, Hamburg, Corso, 2010.

7 La storia della follia di Warburg è ben documentata nel libro: L. BINSWANGER, A. WARBURG, *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, Vicenza, Neri Pozza, 2005. Si veda anche G. DIDI-HUBERMAN, *Knowledge: Movement (The Man Who Spoke to Butterflies)*, in PH.-A. MICHAUD, *Aby Warburg and the Image in Motion*, New York, Zone Books, 2004, pp. 7-20.

8 Cfr. A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, cit., pp. 275-278.

Il documento che testimonia l'avvenuta guarigione di Warburg, la sua ritrovata capacità di distanziarsi dai demoni che abitano la psiche, è la conferenza da lui tenuta a Bellevue nel 1923 e dedicata al rituale del serpente. Il rituale del serpente è una pratica magica eseguita dalla tribù indiana degli Hopi.⁹ Durante questa pratica assai complessa i danzatori indiani preposti all'esecuzione del rito invocano la pioggia danzando con un serpente vivo in bocca. Il serpente è il simbolo più vitale in tutti i culti pagani. Il serpente attorcigliato, il circolo, è il simbolo del ritmo del tempo. Il simbolo del serpente rimanda, pertanto, all'immortalità e alla salvezza, ma può figurare anche il pericolo e la morte. Il fulmine che annuncia la pioggia salvifica può essere mortale. In alcuni disegni i bambini Hopi hanno raffigurato il fulmine in forma di serpente. Non solo per questa ragione il serpente simboleggia il pericolo: esso può introdursi nella terra e aprire le porte al mondo ctonio.¹⁰

L'ubiquità geografica del simbolo del serpente è testimoniata dalla notizia riportata dal vescovo di Cesarea, Eusebio. Nella sua *Praeparatio evangelica*, il vescovo ha narrato le seguenti leggende:

Porfirio racconta dei rettili velenosi che non sono di alcuna utilità per gli uomini, ai quali si attribuiscono danno e rovina, che portino nell'uomo malattie incurabili e uno stato di prostrazione. Scrive queste cose alla lettera come se stesse parlando: Tauthòs in persona ha attribuito un carattere divino alla natura del drago e dei serpenti, e dopo di lui anche i Fenici e gli Egizi. Infatti è (il serpente) il più spirituale di tutti i rettili e la natura ignea si è trasmessa grazie a lui; perciò a causa della natura spirituale, ha un'incredibile velocità [...]; si riproduce in svariate forme [...]; è molto longevo, non solo perché ringiovanisce nel cambiare la vecchia pelle, ma anche perché riceve un aumento di forza e ne produce ancora; e quando è giunto ad un punto determinato (della sua vita) si autodistrugge [...]. Ed è per questo motivo che l'animale è stato utilizzato nei templi e durante la celebrazione dei misteri. [...]I Fenici lo chiamano

9 Cfr. A. WARBURG, *Obrazy z terytorium Indian Pueblo w Ameryce Północnej*, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011.

10 Cfr. A. WARBURG, *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, Milano, Adelphi, 1998, p. 54.

demone buono; allo stesso modo gli Egiziani lo hanno chiamato Knef [...]. Inoltre, è indubbio che gli Egiziani, seguendo la loro concezione del mondo, hanno rappresentato un cerchio che gira di aria e di fuoco e in mezzo è collocato un serpente con la forma di un corvo (tutta la figura è come la nostra theta [Θ]), il cerchio indica il mondo, e il serpente che è nel mezzo del cerchio simboleggia un demone buono. E Zoroastro il mago, nella *Scienza sacra*, dice alla lettera: "c'è un dio che ha la testa di corvo. Egli è il primo degli esseri incorruttibile, eterno, non generato, indivisibile, dissimile da tutti, amministratore di ogni bene, integerrimo, il più buono tra i buoni, il più prudente tra i prudenti; egli è anche il padre dell'equità e della giustizia, istruito, ingenerato, perfetto, saggio, l'unico scopritore della natura sacra". [...] Tutti coloro che hanno avuto l'occasione di parlare di Tauthòs, si sono espressi in questo modo. Ed essi hanno rappresentato i primi elementi all'interno dei templi dedicati ai serpenti, hanno edificato templi, hanno celebrato feste, sacrifici ed orge in loro onore considerandoli i più importanti tra gli dèi e i creatori di tutte le cose.¹¹

La consonanza fra la lunga citazione tratta da un famoso testo cristiano del IV secolo e le idee warburghiane è stupefacente. Tutte le culture primitive hanno trasformato il serpente in un simbolo bifronte: il serpente è un demone buono, ma può rappresentare anche la morte e il male. "Il serpente è dunque un simbolo universale inteso come risposta alla domanda: da dove vengono la furia degli elementi, la morte e il dolore? [...] Dove il dolore umano, attonito, è alla ricerca della redenzione, siamo in prossimità del serpente come immaginifica causa esplicativa".¹²

Con tutte le forze residue Warburg ha provato a salvarsi dal dolore della follia e dal tormento delle fobie. Nell'interpretazione psico-storica del simbolo del serpente ha cercato la via per la propria (e nostra) guarigione. La conferenza sul serpente, simbolo di distruzione e salvezza, è una riflessione sul terrore. Negli strati arcaici della psiche abitano i terrori ancestrali dell'uomo: la *ratio* moderna non li può neutralizzare completamente. La tensione fra il pensiero logico discorsivo e il pensiero magico istintivo è ineliminabile.¹³ La loro coabitazione costruisce la natura

11 EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio evangelica*, I, cap. X, 40-42, Migne Patrologia Graeca, Vol. 21, pp. 88-90, trad. it. in PORFIRIO, *Contro i cristiani*, Milano, Bompiani, 2009, pp. 423-427.

12 A. WARBURG, *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, cit., p. 62

13 Cfr. U. RAULFF, *Postfazione*, in A. WARBURG, *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, cit., pp. 99-100.

dell'uomo. Tuttavia, il terrore può essere domato, benché mai del tutto.¹⁴ Come scrisse Elias Cannetti, “nel migliore dei casi si giunge a disciplinare l'orrore”.¹⁵

Molti anni prima della conferenza sul serpente, nel 1895, Warburg è stato in America, dove ha incontrato gli indiani Pueblo.¹⁶ La sua conferenza sul rituale del serpente è quindi, in primo luogo, una relazione di viaggio. Eppure, Warburg non ha visto con i propri occhi il rituale del serpente. Durante il viaggio americano ne è venuto a conoscenza e si è informato e documentato. Warburg è andato a visitare gli indiani per comprendere la genesi del pensiero primitivo, e a partire da qui i Greci, ai quali noi moderni siamo profondamente legati. Oltre ad essere una relazione di viaggio che racconta di un rituale non esperito personalmente, nonché una parte del programma di auto-guarigione, la conferenza di Warburg propone una riflessione sull'uomo in quanto creatore di simboli.

Per gli indiani il serpente è un simbolo animale vivente. Contemplando le migrazioni e le metamorfosi del simbolo del serpente, risulta possibile comprendere l'evolversi dell'uomo verso la razionalità. Infatti, anche le Menadi dionisiache danzavano “con un serpente vivo avvolto come un diadema intorno al capo, recando in una mano dei serpenti e nell'altra animale che doveva essere dilaniato in onore del dio”.¹⁷ Nell'Antico Testamento il serpente appare come un demone maligno, ma esso simboleggia il potere ctonio distruttivo anche nel gruppo scultoreo del Laocoonte. D'altra parte, Asclepio, il dio della salute e salvatore del mondo, ha per simbolo il serpente attorcigliato al bastone.¹⁸ Nel Medioevo ritroviamo Asclepio trasmutato in una divinità astrale, più astratta. “Grazie a questa metamorfosi astrale, il dio-serpente si trasfigura in totem, diventa il padre cosmico di coloro che nascono nel mese in cui è più visibile”.¹⁹ La conclusione cui giunge lo studio warburghiano sulla migrazione dei simboli dalla terra verso il cielo, è che il progresso della razionalità spiritualizza e

14 Cfr. K. RUTKOWSKI, *Warburg i wąż*, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011, pp. 15-26.

15 E. CANNETTI, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981, p. 307.

16 Sul viaggio americano di Warburg, si veda K. MAZZUCCO, *Bilder, Reise. Nota do dokumentów i materiałów związanych z podróżą Aby'ego Warburga do Indian Pueblo*, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011, pp. 55-59.

17 A. WARBURG, *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, cit., p. 50.

18 Cfr. IV, p. 51.

19 IV, p. 56.

rende più astratta la concreta pienezza vitale del simbolo primitivo. Attraverso l'astrazione matematica dei simboli ctonii, l'uomo combatte l'idolatria e rinuncia ai rituali nei quali vengono sacrificati gli uomini o gli animali. Invece di assimilare la carne, l'uomo impara a pregare. La religione costituisce un modo più pacifico e più razionale di domare le paure. Quando trasformiamo il serpente in un simbolo e iniziamo a venerarlo, noi domiamo la paura provocata dal serpente reale. Il simbolo e la preghiera ci distanziano dalla paura primaria e dalla reazione cruenta che essa suscita. Ma con la preghiera nasce anche la magia, dovuta alla speranza di comandare sulle potenze.

Oggi non temiamo più il serpente perché lo possiamo uccidere, e in ogni caso non lo adoriamo. “Il destino del serpente è lo sterminio. Il fulmine imprigionato nel filo – l'elettricità catturata – ha prodotto una civiltà che fa piazza pulita del paganesimo”.²⁰ La razionalità tecnica ha reso superflua la capacità di orientarsi nel cosmo attraverso i simboli: le forze della natura non sono più concepite come biomorfe o antropomorfe, ma come onde, atomi o stringhe che obbediscono al nostro comando. Le onde e gli atomi, simboli moderni, non devono né possono essere venerati e pregati. L'uomo può usare immediatamente della natura ridotta a forza elettrica o magnetica. La scienza naturale ha derivato dal mito lo spazio per la preghiera e quindi per il pensiero, rendendo l'uomo creatore di simboli capace di distanziarsi dalla natura. Ora la scienza tecnicizzata distrugge questo distanziamento. Per questa ragione Warburg era solito dire che il simbolo fa bene.²¹ Tanto nella magia idolatrica quanto nella scienza tecnicizzata, la possibilità di pensare è messa a repentaglio dall'assenza del distanziamento. La magia e la tecnica costringono l'uomo ad azioni istantanee. E senza il distanziamento, non è possibile alcun orientamento. Noi abitiamo in un universo morto, aveva osservato Rosenstock, perché le forze naturali non sono più concepite come viventi, animate.²² Chi vive in un universo morto ed è circondato da oggetti inanimati, può usarli al fine di accrescere il benessere, ma non trova dinanzi a sé alcuna vita che stimoli il suo pensiero. Warburg ha concluso la sua conferenza con le seguenti parole:

20 *Ivi*, p. 66.

21 “Symbol tut wohl”. Cfr. M. A. WARBURG, *Per il centenario della nascita di Aby Warburg*, cit., p. 180.

22 Cfr. E. ROSENSTOCK-HUESSY, *I am an impure Thinker*, cit., p. 3.

Il telegrafo e il telefono distruggono il cosmo. Il pensiero mitico e il pensiero simbolico, nel loro sforzo per spiritualizzare il rapporto fra l'uomo e il mondo circostante, creano lo spazio per la preghiera e per il pensiero, che il contatto elettrico istantaneo uccide.²³

3

Il serpente è uno degli animali di Dioniso.²⁴ Il serpente è anche uno degli animali di Zarathustra. Avvinghiato al collo dell'aquila di Zarathustra e simboleggiandone la saggezza, il serpente accompagna la discesa del profeta del sovra-uomo fra gli uomini e lo segue nella risalita alla caverna situata sui monti.²⁵ Il serpente, l'animale che raffigura simbolicamente l'eterno ritorno, è attorcigliato al collo dell'aquila, l'animale più coraggioso. Solo il coraggioso che non teme di portare il serpente, l'animale più orrifico, attorno al proprio collo, e non ha paura di venirne stritolato, può reggere il peso del ritorno e il terrore che questi suscita. Il ritorno può uccidere, ma chi lo accetta e ama così profondamente da tenerlo stretto al collo, ne sarà trasfigurato e raggiungerà la saggezza selvaggia. Dai denti del serpente sgorga il *phármakon*, che può essere medicina salvifica o veleno.²⁶

Nel terzo libro di *Così parlò Zarathustra* troviamo il canto *La visione e l'enigma*. Questo canto oscuro ha affascinato molti lettori di Nietzsche, da Heidegger a Jung e Löwith.²⁷ Dato che non intendiamo fornire una lettura dell'intero canto, per focalizzarci invece sul serpente che vi fa capolino, ci basti sapere che qui Zarathustra ritorna dalle isole dei beati e annuncia la visione del più solitario fra gli uomini – la

23 A. WARBURG, *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, cit., p. 66.

24 Cfr. J. J. BACHOFEN, *Il simbolismo funerario degli antichi*, cit., p. 158.

25 Su questo si vedano D. S. THATCHER, *Eagle and serpent in Zarathustra*, «Nietzsche-Studien». Bd. 6, Berlin-New York, 1977, pp. 240-260; e M. HEIDEGGER, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 66-82.

26 Cfr. I. DIMITRIJEVIĆ, F. VANONE, *Follia e saggezza. Riflessioni attorno al divino e alla città*, in M. GERETTO, A. MARTIN (a cura di), *Teologia della follia*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 143-158.

27 Cfr. P. BISHOP, *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1995, p. 279.

visione dell'eterno ritorno. Dopo averci raccontato la visione del ritorno, Zarathustra ci propone un enigma. Egli si ritrova solo e desolato “in mezzo a orridi macigni” e vede un uomo giacere per terra:

E, davvero, ciò che vidi, non l'avevo mai visto. Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente penzolava dalla bocca.

Avevo mai visto tanto schifo e livido raccapriccio dipinto su un volto? Forse, mentre dormiva, il serpente gli era strisciato dentro le fauci e – lì si era abbarbicato mordendo.

La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava – invano! Non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: «Mordi! Mordi! Staccagli il capo! Mordi!», così gridò dentro di me: il mio orrore, il mio odio, il mio schifo, la mia pietà, tutto quanto in me – buono o cattivo – gridava da dentro di me, fuso in un sol grido.

Sciogliete dunque l'enigma che io allora contemplai [...].

Chi è il pastore, cui il serpente strisciò in tal modo entro le fauci? *Chi* è l'uomo, cui le più gravi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?

Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente –: e balzò in piedi.

Non più pastore, non più uomo – un trasformato, un confuso di luce, che *rideva!* Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come rise *lui!*

Oh, fratelli, udii un riso che non era di un uomo, – e ora [...] la nostalgia di questo riso mi consuma [...].²⁸

Qui il serpente non è disposto ad anello. Il simbolo non rimanda, o non rimanda soltanto, al ritorno. Il serpente disposto a cerchio, come il serpente avvinghiato al bastone di Asclepio, simboleggia la salvezza e la redenzione, i quali per Nietzsche consistono nell'accettazione gioiosa dell'eterno ritorno. Qui troviamo un serpente simbolo di distruzione e morte, disteso e proteso: cerca di penetrare nella bocca del pastore per avvelenarlo, ucciderlo a morsi e farlo soffocare.

Quando il serpente lo ha attaccato, il pastore stava dormendo. Chi dorme, compiaciuto di sé e della propria opera, convinto che il mondo circostante sia sicuro, non vigila sui pericoli che lo attorniano. E il pericolo nel quale siamo immersi e che costantemente rischia di soffocarci, è il nichilismo. Il nichilismo fa addormentare

28 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*La visione e l'enigma*», § 2.

l'uomo circondandolo di benessere, sicurezza e piaceri; assopiti gli istinti vitali, non percepiamo nemmeno la presenza ravvicinata di un serpente – della morte insensata. Il nichilismo ci precipita nella tranquillità e nel lusso, provocando la decadenza dei sensi.²⁹

La compassione è la radice primaria della decadenza nichilistica che i nostri istinti e il nostro coraggio subiscono. Quando compatiamo, siamo mossi ad aiutare gli altri: in tal modo priviamo gli altri della possibilità di esprimere la forza di cui dispongono e li abituiamo ad aspettarsi un aiuto in ogni circostanza difficile. Attendere l'aiuto altrui è certamente più facile e comodo che essere sempre disposti alla lotta e vigilare. Abituando gli uomini a compatire e a essere compatiti, il cristianesimo li ha addormentati e indeboliti. Un uomo debole non può che volere la pace. Inoltre, un uomo debole teme le imprese solitarie, in quanto al solitario nessuno può venire in aiuto. La morale della compassione forma l'uomo gregario e rabbonito, che per sopravvivere ha bisogno del calore costantemente emanato dagli altri. Questo calore gli dà sicurezza, ma lo intorpidisce ancor più a fondo.

Lo Stato moderno, soccorrevole e buono, rappresenta l'ultimo stadio cui conduce la morale della compassione. Protetti dalla sua gabbia, possiamo concederci sonni tranquilli. Lo Stato ci protegge da tutti i pericoli e ci toglie ogni responsabilità nei riguardi di noi stessi e di altri. Non abbiamo più bisogno del coraggio perché non vi è alcunché per cui o contro cui lottare: lo Stato provvede a tutte le nostre esigenze vitali. Elimina quasi tutti i serpenti. Istituito lo Stato, non è nemmeno necessario compatire e prestare aiuto a coloro che soffrono: l'assistenzialismo statale ci ha levato anche questo compito. Il nostro ultimo istinto potente, l'istinto a compatire, può addormentarsi anch'esso. Privati del sostegno di tutti gli istinti, ma resi soddisfatti dalla sicurezza, dalla mancanza dei pericoli mortali e dal calore del gregge, ci avviciniamo sempre più alla morte insensata, al *nihli*. Siamo diventati sterili e aridi, incapaci di creare qualcosa di grande, perché ogni creazione – spirituale o materiale – poggia sulla salute degli istinti, sul loro desiderio di trascendersi. L'uomo è l'animale più coraggioso, dice Zarathustra, ed è per questo che domina tutti gli altri animali.³⁰

29 Sul nesso fra “la perdita dei sensi” e la vita moderna, si veda I. ILLICH, *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, Macerata, Quodlibet, 2008, pp. 54-75.

30 Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*La visione e l'enigma*», § 1.

Ma ora l'uomo ha perduto il suo coraggio. Coraggioso è infatti colui che non teme la morte. Privo della fede in Dio e nell'aldilà, l'uomo moderno ha paura della morte come del nemico più grande, in quanto essa gli appare come l'unico male inevitabile. Il moderno si rifugia nel castello inespugnabile della modernità: tecnica, Stato, scienza, mercato. In questo castello gli altri mali (miseria, insicurezza, solitudine, malattie) non penetrano facilmente. Un serpente, però, vi può strisciare dentro. L'uomo moderno si è indebolito al punto che anche un serpente lo può uccidere, e ciò non grazie alla sua maggior forza o velocità, bensì in virtù della stanchezza, svogliatezza e ostilità al combattimento peculiari alla vita moderna.

Il pastore notato da Zarathustra non possiede un gregge. Egli è isolato, costretto a lottare con le sole proprie forze contro il serpente che furtivamente gli è strisciato nella bocca. Il pastore è l'unico responsabile del proprio destino. Zarathustra non riesce a liberarlo dal serpente, sebbene ci provi con ardore. L'insegnamento implicito che Nietzsche ci tramanda descrivendo il fallimento del soccorso zarathustriano sembra voler dire: mai un altro può fare ciò che è nostro compito fare. Nessuno ci può sostituire quando si tratta di fare quanto ci compete. È il nostro compito consiste nel vivere e nel gioire della vita, nell'amare la vita. Ciò non implica sfuggire alla morte, bensì affrontarla. L'altro, in questo caso Zarathustra, può dare dei consigli, tutt'al più gridarli. Incitare al coraggio. E Zarathustra altro non fa che consigliare al pastore di vivere, cioè di raccogliere ogni energia residua – buona e cattiva – per sconfiggere il nichilismo. Per vivere, devi mordere. E per mordere un mostro tanto astuto e potente, la sola crudeltà non basta, al pari della tenerezza. Per liberarsi dal nichilismo soffocante sono indispensabili tutte le forze di cui si è ancora in possesso, “le buone e le cattive”. Inoltre, va evitato il lusso della compassione e della pietà per il serpente, per tutto quel che promuove il nichilismo. Non possiamo compatire l'uomo compassionevole, benché l'istinto della compassione ci spinga a ciò. Dio, afferma altrove Zarathustra, è stato ucciso dalla sua compassione per gli uomini, ne è morto *soffocato*.³¹ Per non fare la medesima fine di Dio, del pastore di Nazareth, dobbiamo sconfiggere la nostra compassione istintiva. Staccando la testa al serpente, usandogli violenza, il pastore decolla la morale della compassione e si libera dall'orrore della morte dimostrandosi coraggioso. Vince la compassione e le proprie

31 Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, IV, «*A riposo*».

paure. Dopo averlo fatto si rialza in piedi trasfigurato, circondato di luce. Sta infatti assaggiando la libertà dalla morale, dal bene e dal male, dalla compassione e dal nichilismo. L'uso della potenza redime.

Chi è questo strano pastore senza gregge? I pastori hanno sempre avuto e guidato un gregge proprio. Hanno provato a condurre gli uomini alla salvezza perché ne avevano compassione. Il pastore più noto, Gesù di Nazareth, figlio di Dio, è morto per compassione degli uomini. Ma il pastore incontrato da Zarathustra non sembra provare compassione, né si vergogna di usare la violenza contro quello che lo vuole soffocare. Al serpente del nichilismo egli non porge l'altra guancia.

Solo chi in virtù del coraggio affronta il destino nichilistico dell'occidente, sarà coraggioso anche nel momento in cui dovrà sopportare il pensiero più abissale, quello dell'eterno ritorno dell'eguale, secondo cui tutti noi ci siamo già stati una volta e vi ritorneremo in eterno. Infatti, nello stesso canto Nietzsche scrive:

Coraggio è la mazza più micidiale: il coraggio ammazza anche la compassione. [...]

Esso ammazza anche la morte, perché dice: «Questo fu la vita? Orsù! Da capo!».³²

Il pastore è stato coraggioso ed ha ammazzato la propria compassione. Altrimenti il serpente del nichilismo non avrebbe trionfato soltanto di lui in quel momento, ma avrebbe trionfato in eterno. Il serpente, anche quando simboleggia la morte e la distruzione, non cessa di fare le veci del simbolo del circolo, dell'anello, del ritorno: *phármakon*. Il ritorno, secondo Nietzsche, non può essere sconfitto, poiché il ritmo del tempo batte secondo la struttura circolare. Il ritorno può essere accettato o rifiutato. Chi lo rifiuta non si mette al sicuro dai serpenti, non si pone fuori dall'eterno ritorno: per lui il serpente del ritorno si trasforma nel greve serpente del nichilismo che sempre ritorna. Chi decolla questo greve serpente guarisce dalla malattia del nichilismo e accetta il ritmo circolare del tempo. Non teme più il ritorno del serpente, poiché col ritorno del serpente gli ritornerà anche il coraggio di ucciderlo. La paura della morte è qui sconfitta per tutte le eternità e l'uomo si è reso dionisiaco. Dioniso è infatti quel dio che muore e rinasce, senza temere la morte crudele dello sbranamento. Egli anzi vuole vivere ancora una volta ed essere sbranato ancora una

32 F. NIETZSCHE, *Za*, III, «*La visione e l'enigma*», § 1.

volta – così gli è cara la vita.

Accettare pienamente l'eterno ritorno non è umano, tanto ne è grande il peso. Chi, fra gli uomini, può dire 'sì' a *ogni* istante della sua vita e ad *ogni* evento della storia? Zarathustra, soltanto un uomo, può consigliare l'accettazione del ritorno, ma nemmeno egli riesce ad amare la vita in ogni istante. La compassione spesso lo tenta, l'amarezza lo scuote, la melanconia lo accompagna. Il pastore, trasfigurato dopo la vittoria, prefigura il sovra-uomo. Per questa ragione il suo riso giunge sinistro, disumano. Dato che il pastore simboleggia qualcosa di remoto, il suo riso appare enigmatico a Zarathustra, avvezzo com'è al riso degli uomini. Per la stessa ragione, del resto, Nietzsche non può che scrivere un testo enigmatico: è divino descrivere in modo chiaro quel che è ancora in cammino verso di noi poiché viene dal futuro. I sacerdoti di Apollo, che ai greci svelavano il futuro traducendo i segni del dio, parlavano per enigmi. Sono note le parole di Eraclito: “Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna”.³³

4

Secondo l'efficace definizione di Francesca Cernia Slovin, Aby Warburg è “un banchiere prestato all'arte”.³⁴ Quando a provenienza, Warburg è il primogenito di una delle più antiche famiglie europee di banchieri. In quanto primogenito, viene destinato a ereditare l'impero familiare e a occuparsi degli affari finanziari. Tuttavia, già in giovane età Aby decide di intraprendere la strada della scienza, nonostante l'opposizione dei genitori. All'età di tredici anni rinuncia all'eredità in favore del fratello Max, con il quale stabilisce il seguente patto: Max gli comprerà tutti i libri che egli gli richiederà. Nel momento in cui i due fratelli trovano questo accordo, Max non sa che una buona fetta della sua ricchezza andrà a costituire l'enorme e preziosa Biblioteca Warburg, diventata negli ultimi anni della vita dello storico dell'arte un autentico

33 ERACLITO, Diels-Kranz 22 B, fr. 93, in H. DIELS, W. KRANZ (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti. Tomo primo* cit., p. 215.

34 Cfr. F. CERNIA SLOVIN, *Aby Warburg. Un banchiere prestato all'arte. Biografia di una passione*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 25-40.

istituto di ricerca interdisciplinare, nonché una delle istituzioni culturali di punta della città di Amburgo.³⁵

Warburg, nato nel 1866, ha frequentato l'università verso la fine del XIX secolo. Ai suoi tempi la storia dell'arte non possedeva lo statuto di disciplina scientifica autonoma. La sua formazione è stata di stampo filologico, storico e filosofico. Ha comunque potuto concludere gli studi con una tesi sui dipinti mitologici di Botticelli. Indagando i dipinti botticelliani e confrontandoli con fonti letterarie e documenti ufficiali dell'epoca come i contratti di commissione, Warburg si è imbattuto nella strana figura della ninfa. Nel suo unico scritto accademico, Warburg ha descritto la sopravvivenza e la metamorfosi di questa divinità antica.³⁶ Successivamente, come già visto, Warburg ha cercato di rintracciare le linee migratorie seguendo le quali gli antichi dèi avevano traslocato nel Rinascimento fiorentino.

Warburg ha potuto constatare come la ninfa, al pari del serpente, sia una divinità bifronte: fanciulla leggiadra che affascina, capace però di condurre anche alla follia.³⁷ Ha provato a carpire il segreto custodito dalle divinità antiche, il loro significato originario assieme a quello che assumono per il buon europeo dell'età della tecnica. Roberto Calasso ha commentato così i motivi del successivo smarrimento psichico occorso a Warburg:

Aveva l'impressione, come un giorno confessò a Cassirer, che i demoni, il cui imperio nella storia dell'umanità aveva tentato di esplorare, si fossero vendicati catturandolo.³⁸

Dopo il lavoro su Botticelli, Warburg non ha intrapreso la strada accademica. Ha viaggiato, ha vissuto a Firenze (definendosi più tardi "di animo fiorentino") dove è

35 Cfr. C. CIERI VIA, *Introduzione a Aby Warburg*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 121-125. Per un'analisi approfondita si veda F. CERNIA SLOVIN, *La vita per una biblioteca, una biblioteca oltre la vita. Genesi e sviluppo della Biblioteca Warburg*, Firenze, Olschki, 2000.

36 Su questo si veda M. BERTOZZI (a cura di), *Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi*, Ferrara, Franco Cosimo Panini, 2002.

37 Cfr. K. W. FORSTER, *Aby Warburg cartografo della passioni*, in K. W. FORSTER, K. MAZZUCCO, *Introduzione ad Aby Warburg e all'Atlante della Memoria*, a cura di M. Centanni, Milano, Mondadori, 2002, p. 18. Si veda anche S. CONTARINI, M. GHELARDI, *Die verkörperte Bewegung: la ninfa*, «aut aut», 321-322, 2004, pp. 32-45.

38 R. CALASSO, *La follia che viene dalle Ninfe*, Milano, Adelphi, 2005, p. 41.

diventato amico dello storico dell'arte olandese André Jolles,³⁹ si è sposato. Ha avuto figli e ha collezionato libri e opere d'arte. In segreto si sentiva come uno degli ultimi mercanti fiorentini, i quali erano soliti investire i propri proventi finanziari commissionando quadri. Il documento che meglio mostra il suo tentativo di comprendere l'arte a partire dal rapporto fra la mentalità della committenza e quella dell'artista è il saggio sul mercante fiorentino Sassetti.⁴⁰

Sebbene non appartenesse alla scienza ufficiale, Warburg ha contribuito alla fondazione della disciplina scientifica della storia dell'arte. Nel 1912 ha partecipato al primo congresso degli storici dell'arte, tenutosi in Italia. La sua prolusione ha riguardato gli affreschi astrologici nel Palazzo Schifanoja a Ferrara.⁴¹ Attraverso l'analisi filologica delle influenze greche, arabe e medievali che hanno ispirato gli affreschi, Warburg ha cercato di dimostrare l'impossibilità di una comprensione dell'immagine a partire dalla unilaterale esegesi estetica. Matematica, mitologia, astrologia, religione, filosofia, tutto ciò vive nell'immagine rendendola qualcosa di molto più profondo e complesso di un mero oggetto estetico. Per assolvere al compito di spiegare le opere artistiche, la storia dell'arte si sarebbe dovuta trasformare nella scienza della cultura. Nell'immagine è infatti catturata la cultura di un'epoca; nel contempo, l'immagine funge da ricettacolo delle sopravvivenze dei gesti ancestrali, dei movimenti psichici primordiali. Per Warburg l'immagine non è mai un oggetto di studio separato dalla vita dello studioso. Dato che sull'immagine pulsa la vita del nostro passato, essa agisce sull'anima svegliando le energie depositate nella memoria e crea tensioni. L'incontro con un'immagine, e pertanto l'incontro con un'epoca del nostro passato, è decisa dal fato. L'immagine, come la ninfa, è portatrice di pericoli e di guarigione.⁴²

39 Si veda il loro "carteggio" sulla ninfa: A. JOLLES, A. WARBURG, *La ninfa: uno scambio di lettere (1900)*, «aut aut», 321-322, 2004, pp. 46-52.

40 Cfr. A. WARBURG, *Le ultime volontà di Francesco Sassetti*, in *La rinascita del paganesimo antico*, cit., pp. 211-246.

41 Cfr. A. WARBURG, *Arte e astrologia nel palazzo Schifanoja di Ferrara (1912)*, Milano, Abscondita, 2006.

42 Sullo statuto dell'immagine nella riflessione warburghiana si veda PH.-A. MICHAUD, *Aby Warburg and the Image in Motion*, cit., pp. 67-92.

Dopo essere stato dimesso da Kreuzlingen con il permesso provvisorio permanente, Warburg si è dedicato, assieme a pochi fedeli collaboratori, all'edificazione e alla definizione della sua Biblioteca. Durante la sua assenza, il fido segretario Fritz Saxl era riuscito a conferire alla Biblioteca Warburg lo status di un istituto di ricerca culturale. Si era così passati dalla dimensione privata della biblioteca di uno studioso, alla dimensione pubblica della Biblioteca Warburg. Vi si tenevano conferenze, incontri, scambi di opinioni e si praticava la ricerca in comune. Ora si trattava di conferire un senso alla scienza della cultura ivi praticata e di metterne in rilievo l'importanza per la salute dei buoni europei. Questa salute è sempre minacciata dal ritorno della superstizione, indifferentemente dal fatto se la superstizione si presenta come magia o come razionalità strettamente tecnica. Bisogna sempre e da capo difendere Atene da Alessandria, vale a dire acquisire la *sophrosýne* pur abitando nei pressi della mania attraverso cui gli dèi svelano l'uomo a se stesso. "L'Atene greca vuol sempre di nuovo essere liberata dall'Alessandria arabizzante".⁴³ Affinché gli dèi non catturino l'anima con la dolcezza della mania per poi piombarla nel terrore, l'uomo deve apprendere l'arte del distanziamento dai demoni che lo abitano. Il distanziamento gli permette di pensare, di pregare, di orientarsi. Mantenendosi a distanza dagli dèi, l'uomo li trasforma in simboli che gli servono per orientarsi nel cosmo. Il serpente non va appeso al collo. Difendere Atene da Alessandria, la ragione dalla superstizione, significa operare con lo scopo di curare le tensioni accumulate nelle anime degli europei, in modo da permetterne la sopravvivenza. Tuttavia, il simbolo è anche portatore della tensione. Quando, per esempio, ci orientiamo adoperando il simbolo del serpente, noi svegliamo l'energia depositata nella memoria psichica, e questa energia è sia distruttiva sia salvifica – come il serpente. Si tratta quindi di studiare i simboli nella loro genesi e nella loro metamorfosi, al fine di comprendere quale tipo di energia psichica il loro uso risveglia. Così infine si apprende ad usare i simboli con saggezza.

Quando aveva visitato gli indiani nordamericani, Warburg ne ha anche ispezionato

43 A. WARBURG, *Per monstra ad sphaeram*, Milano, Abscondita, 2009, p. 54.

il tempio sotterraneo, la kiwa. Si tratta di una struttura circolare, nella quale i sacerdoti entrano in contatto con le divinità ctonie senza cadere vittime della loro potenza. La struttura circolare della Biblioteca Warburg si richiama al tempio kiwa. Chi entra nella Biblioteca si trova in presenza delle divinità, ma al contempo si mantiene a distanza di sicurezza, in modo da poterle indagare, e indagare con ciò se stesso, senza venirne travolto. In ciò consiste la vita contemplativa: essa presuppone il rischio, la presenza del mostro vivo, ma a partire dal contatto con il mostro la contemplazione ricerca la via per giungere “alle sfere”. Uno dei motti di Warburg suona: *per monstra ad sphaeram*.⁴⁴

Per un europeo secolarizzato può apparire singolare il fatto che Warburg avesse deciso di conferire alla sua istituzione scientifica la forma di un tempio indiano. Tuttavia, come ha spiegato Franz Boll in una conferenza tenutasi nella Biblioteca durante l'assenza forzata del padrone di casa, la religione e la contemplazione scientifica spuntano dalla medesima radice:

Ciò che sembra aver attratto in particolare l'attenzione di Warburg, nella magistrale trattazione di Boll, è l'etimologia del verbo *contemplari*, dal nome *templum*, che Boll interpretava come «l'area quadrata delimitata, sulla quale l'*augur* romano doveva stare mentre divinava il volere degli dèi; e allo stesso tempo la volta del cielo, le cui regioni egli delimitava con la sua verga, e dove scrutava il segno degli dèi, soprattutto tuono e fulmine». L'area semantica del verbo, che perciò *strictu sensu* significava «abbracciare con uno sguardo l'area sacra sulla terra e nel cielo», venne estesa facilmente fino a comprendere «l'investigazione del cielo stellato».⁴⁵

Quando preghiamo e quando investighiamo il cielo stellato, noi rinunciamo alla traduzione immediata degli impulsi primari in azioni reattive. Le paure primarie non sfociano in sacrifici cruenti istantanei. Il serpente suscita orrore: non lo uccido e mangio per assimilarne la potenza, non lo assimilo metaforicamente, ma lo venero in

44 Cfr. G. DIDI-HUBERMAN, *Dialektik des Monstrums: Aby Warburg and the symptom paradigm*, «Art History», XXIV, 5, 2001, pp. 621–645.

45 D. STIMILLI, *Postfazione*, in A. WARBURG, *Per monstra ad sphaeram*, cit., pp. 152-153. Le citazioni interne sono tratte da F. BOLL, *Vita contemplativa*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 26, 1920, p. 7

quanto divinità simbolica. Si apre così lo spazio per il pensiero in virtù del quale l'uomo cessa di agire come un animale: egli impara a prevedere, ad anticipare gli eventi, a riflettere sull'utilità delle reazioni istintive. E apprende a ricordare e a domare le proprie paure trasformandole in simboli da venerare e interpretare.

La paura animalesca che porta a reagire immediatamente ad un pericolo, permane viva nell'uomo. I desideri di reazione istantanea danno vita ai *monstra* che abitano nella psiche tardo-occidentale. Sono i *monstra* a trasformare i prodotti tecnici in dispositivi pericolosi: la tecnica non è un pericolo di per sé – e Warburg si è sempre servito, nella ricerca e nell'esposizione dei risultati, dei più avanzati prodotti tecnici della sua epoca (come il proiettore di fotografie) – ma diventa pericolosa quando l'uomo se ne serve immediatamente, senza riflettere. Nella Biblioteca Warburg l'uomo e lo studioso si distanziano dall'immediata applicazione della tecnica, che invece è di regola nella vita pratica. In questo senso la Biblioteca funge da spazio per il pensiero e per l'orientamento nel nostro mondo.

I *monstra* che si tratta di scovare e affrontare abitano nella memoria. La scritta che Warburg appose sopra l'ingresso della sua Biblioteca recita infatti MNHMOSYNH. Riuscire a fissare “il movimento e l'energia dei simboli mnemici polari dell'antica cosmologia nelle loro migrazioni” è stato il tentativo compiuto da Warburg quando aveva cercato di comprendere il nesso fra l'arte e l'astrologia presente sugli affreschi del Palazzo Schifanoja. I simboli non sono separabili da noi come se fossero degli oggetti inanimati; la loro energia ci influenza perché l'uomo decide il proprio agire orientandolo sui simboli che si trova dinanzi e che comprende. Il mondo dei simboli s'identifica con la “sragione pura”, o con la *paura pura*, di cui è necessaria una critica. Solo un simbolo inteso tanto nella sua valenza astratta (significato filologicamente stabilito) quando nella sua valenza pratica (tipo di energia psico-mnemica che sprigiona) ci porta a “strappare alla grande sfinge Mnemosyne, se non il suo segreto, almeno la formulazione del suo enigma: che cosa significa la funzione della memoria individuale e collettiva?”.⁴⁶

Il progetto Mnemosyne ha una valenza schiettamente politica. Nietzsche ha creduto che lo svelamento della verità fosse compito del singolo, del solitario, del frainceso. Non solo: anche il tentativo di trasvalutare tutti i valori è realizzabile solo

46 A. WARBURG, *Relazione annuale (1925)*, «aut aut», 321-322, 2004, pp. 28-29.

dal solitario che abita fuori dal mondo costruito sulle tavole dei valori credute e condivise. Il compito che Warburg assegna a se stesso e all'istituzione da lui fondata sembra più modesto, ma non per questo meno difficile. Invece di auspicare l'avvento del sovra-uomo, Warburg ha a cuore la sopravvivenza dei buoni europei. Nietzsche ha presentito i problemi che il fato avrebbe messo di fronte agli europei.⁴⁷ Essi possono sopravvivere solo se riescono ad indagare criticamente tanto la loro ragione quanto la loro sragione, e inoltre l'inscindibile nesso che legandole genera tensione.

Warburg crede che tale compito non sia attuabile dallo scienziato solitario. Il primo principio della sua Biblioteca consiste nell'attivare la collaborazione fra diversi uomini e fra diversi campi dello scibile. Non vi sono saperi che pregiudizialmente fuoriescono dal "programma" di Warburg, né ve ne sono di altri che appaiono aprioristicamente ostili ad Atene. Dappertutto abitano gli dèi, come già Eraclito aveva indicato a quegli ospiti che, venuti a trovarlo, rimasero sconvolti dal fatto che il filosofo li avesse ricevuti nella sua cucina.⁴⁸ Gli dèi sono migrati nei simboli, ma la loro energia è sopravvissuta e ci minaccia nel momento in cui cerchiamo di orientare la nostra esistenza con l'aiuto dei simboli. I simboli ci circondano, come gli dèi, abitano dappertutto: in ogni simbolo sopravvivono forze ad Atene ostili, ma anche i suoi alleati.

Giorgio Agamben (non) ha definito la scienza di Warburg come "la scienza senza nome".⁴⁹ La moderna tassonomia scientifica sembra non possedere la casella in cui iscrivere la strana scienza di Warburg, filologicamente rigorosissima e nel contempo guidata da serpenti, ninfe e divinità astrali e pagane. Warburg analizzava i testi con l'acribia di un filologo dell'immagine di stampo positivista, ma nel farlo non si prendeva cura tanto del testo, quanto di se stesso, della propria anima abitata da antichi dèi in perenne metamorfosi. La scienza di Warburg è la scienza della cura di sé, una scienza della neutralizzazione delle paure. La scienza ha un senso quand'è finalizzata all'opera che la trascende. Quest'opera consiste nel fornire all'Europa e a

47 Cfr. A. WARBURG, *Seismografie*, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011; *Burckhardt i Nietzsche*, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011.

48 Cfr. ERACLITO, Diels-Kranz 22 A, fr. 9, in H. DIELS, W. KRANZ (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti. Tomo primo*, cit., p. 188.

49 Cfr. G. AGAMBEN, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, in *La potenza del pensiero*, cit., pp. 123-146.

se stessi gli strumenti di diagnosi della proprie tensioni e gli strumenti di cura.

Dato che la messa a punto degli strumenti diagnostici e terapeutici è un compito che trascende l'individuo, così come le tensioni da diagnosticare e curare sono incarnazioni individuali di tensioni presenti nella memoria collettiva, vi è bisogno di agire politicamente. Quando riconosce che le sue tensioni psichiche hanno radici collettive, Warburg trasforma la sua biblioteca privata in un'istituzione culturale pubblica. Il gesto di Warburg richiama l'azione politica di Platone. Il pensatore ateniese aveva conferito solidità istituzionale a un gruppo di amici fondando, presso i giardini di Academo, un associazione dedicata all'amore della conoscenza. L'Accademia di Platone è stata istituita al fine di prevenire lo sfacelo delle *póleis* greche dotandole di uomini migliori e, pertanto, i soli capaci di governare con giustizia e di conservare l'unità delle città. Le tensioni collettive europee rischiano di distruggere la nostra cultura. La Biblioteca Warburg è stata fondata anche per simboleggiare l'opposizione all'esplosione delle tensioni accumulate. Gli uomini che la frequentano, prendono le distanze dai simboli nei quali le tensioni abitano e iniziano a mappare i simboli iscritti nella nostra memoria. Nella mappatura della memoria fobica e dei simboli con i quali gli uomini hanno arginato le paure, consiste la conoscenza di sé.

Secondo Platone la politica non è fondata sul moderno concetto di potenza, ma sull'idea e sulla pratica del governo giusto. Fondando l'Accademia, Platone non ha realizzato i suoi desideri né ha appagato la propria volontà di potenza. Egli ha cercato di agire con giustizia. Anche la Biblioteca MNHMOSYNH non è fondata sulla potenza, benché la potenza economica della famiglia Warburg sia stata indispensabile alla sua fondazione. Infatti, il governo consiste proprio nel giusto uso della potenza. Quei denari non sono stati spesi invano.

L'opera di Warburg risponde positivamente alla domanda circa la possibilità dell'agire politico in senso greco all'interno del mondo tecnico moderno fondato sulla potenza. La Biblioteca rappresenta l'opera di un buon europeo e di un buon cittadino di Amburgo. Nel 1912 Warburg aveva rinunciato alla cattedra di storia dell'arte presso l'Università di Leipzig e la città di Amburgo, in segno di gratitudine e per omaggiarlo, gli ha conferito il dottorato *honoris causa*. Warburg ha onorato la propria città con la sua Biblioteca, questo luogo simbolicamente separato dal mondo moderno nel quale

si attua in concreto la nobilitazione culturale del buon europeo. La Biblioteca stessa può fungere da simbolo della giusta azione politica: Warburg la governava senza decidere tirannicamente gli orientamenti e i problemi da affrontare. Egli la governava a partire dal dialogo e dalla collaborazione, senza trasformarla con ciò in un'istituzione puramente democratica. Le scelte non venivano prese attraverso il voto, ma per via dialogica. Può governare dialogando e collaborando solo l'autentico uomo politico, colui che possiede la saggezza e l'autorevolezza: colui che, attraverso i mostri, è giunto alle sfere.

Un appunto del 4 ottobre 1888, quando il giovane Warburg stava appena affacciandosi al mondo della scienza e della cultura, ci chiarisce l'ethos con cui lo psico-storico ha affrontato la sua esistenza. Un ethos consonante con la concezione eroica della conoscenza propria di Nietzsche:

La vita non è divina. Il lavoro è divino.⁵⁰

50 A. WARBURG, *Frammenti sull'espressione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, p. 188.

VI

ALESSANDRO BIRAL COME DISCEPOLO DI NIETZSCHE:

LA NASCITA DELLA POLITICA MODERNA DALLO SPIRITO DELLA CRITICA.

L'ESEMPIO DEL VOTO

In principio erano le città.

*Jacques Le Goff*¹

1

La ricerca psico-storico di Warburg mostra che attraverso la conoscenza dei simboli accediamo all'enigma della memoria collettiva. La memoria è un serbatoio energetico. L'energia mnemica è costituita da forze dormienti che l'orientamento nel cosmo per mezzo dei simboli continuamente riattiva. Attraverso la conoscenza e il controllo di energie da cui i simboli traggono vitalità e che, una volta adoperati per l'orientamento, gli stessi simboli sprigionano, possiamo pervenire al governo delle energie psicho-mnemiche. Posticipiamo così la reazione biologica immediata, la

1 J. LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1957. La frase dello storico francese si riferisce alla nascita dell'intellettuale medievale, avvenuta dopo la rinascenza dell'anno Mille e in seguito alla concomitante ripresa dell'urbanizzazione. Le università, nate come conseguenza di questo ampio processo storico, sono stati i luoghi nei quali fiorirono gli intellettuali del XII e XIII secolo. Va osservato, però, che le università erano allora strutturalmente connesse alle città che le vedevano sorgere.

quale è a sua volta, accanto all'orientamento previdente fondato sulla valutazione razionale, l'altro modo in cui l'uomo si conduce. La psico-storia warburghiana immette i buoni europei sulla strada della pacifica guarigione da tensioni prodotte dal legame scontroso fra reazione impulsiva (Alessandria) e quieta valutazione (Atene).

Secondo Nietzsche anche il nostro linguaggio è simbolico. In un frammento giovanile ha annotato che: "Il linguaggio, la parola, non sono altro che simboli".² Dunque, l'uso storico e acritico di concetti filosofici, invece di condurre alla conoscenza, tende a sviare dal vero. Chi usa i concetti senza valutarne e spiegarne la storia, reagisce immediatamente alle forze spirituali che essi trasportano. Infatti, in ciò uguali agli altri simboli, anche i concetti si sono formati per successive stratificazioni semantiche e per continue migrazioni di senso. Ignorando la storia della formazione di un concetto e delle metamorfosi del suo significato, rischiamo di reagire impulsivamente, senza creare il distanziamento fra sé e l'energia contenuta nel concetto. Il distanziamento crea lo spazio del pensiero. Infine, dato che i valori e le concezioni attuali derivano dal nostro comune passato, la conoscenza di sé coinvolge la conoscenza genealogica dei concetti coi quali ci orientiamo nel nostro cosmo. "Noi siamo più che individuo: siamo anche l'intera catena, con compiti che riguardano tutto l'avvenire della *catena*".³

Noi fraintendiamo il senso della democrazia ateniese nel momento in cui la interpretiamo a partire dai concetti fondamentali della democrazia moderna e della moderna scienza politica. Possiamo impiegare il medesimo concetto di *voto* per illustrare il funzionamento sia della *boulé* ateniese sia delle elezioni democratiche moderne. Con la nascita della modernità il concetto di voto ha però subito una trasformazione radicale, sebbene gli ateniesi avessero votato allo stesso modo in cui i moderni continuano a farlo. Ma il voto ateniese e quello democratico moderno esprimono delle realtà politiche diverse: accanto all'identità del gesto e dell'effetto (la vittoria spetta alla proposta accolta dalla maggioranza dei votanti), il concetto moderno di voto presuppone una filosofia, un ambiente sociale, un'antropologia e un assetto giuridico e politico del tutto estranei alla cultura antica. Per comprendere il senso del voto moderno è pertanto necessario indagare l'origine e la formazione

2 F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 5 [80] – *Frammenti postumi* III, 3, parte I, settembre 1870-gennaio 1871.

3 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 9 [7] – *Frammenti postumi* VIII, 2, autunno 1887.

storica non solo della democrazia moderna, ma dell'intera struttura politica della modernità. Altrimenti il voto, fondato su una trama concettuale da noi ignorata, manifesta una reazione immediata allo stimolo esterno: dato che le istituzioni ci dicono di andare a votare, noi andiamo a votare.

Durante le sue lezioni di Storia del pensiero politico presso l'Università di Venezia, Alessandro Biral ha spesso raccontato la storia filosofica della votazione democratica moderna.⁴ Se dovessimo accogliere acriticamente il significato che i manuali di scienze politiche conferiscono alla votazione, ci sfuggirebbero le cause dalle quali è scaturita l'esigenza della segretezza del voto, nonché il motivo per cui noi votiamo per eleggere un rappresentante e non per approvare o bocciare una legge (come fanno invece i rappresentanti da noi eletti). Dato che le elezioni sono il momento decisivo della politica moderna, è possibile comprenderne il fulcro attraverso l'analisi storica del concetto (e del simbolo) di voto. Senza conoscere la storia della votazione, noi propriamente non sappiamo quel che facciamo quando ci rechiamo alle urne per deporvi la scheda elettorale. E quindi, invece di pensare per agire, siamo agiti da forze contenute nei moderni concetti politici.

Stando ai manuali, il voto rappresenta il cuore della democrazia, ne è l'espressione più alta sia concretamente che simbolicamente.⁵ Il metodo dell'elezione è, inoltre, la via più razionale per cambiare i governanti: esso esclude la lotta cruenta per il potere, per sostituirla con una lotta pacifica dei diversi "partiti" che, nel corso dell'Ottocento, hanno assunto la fisionomia degli attuali partiti politici. Nietzsche si è sempre scagliato contro la razionalità strumentale che mira soltanto alla pace e alla massima utilità sociale, in quanto gli uomini, privati della possibilità di prendere parte

4 Cfr. A. BIRAL, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese. Volume primo – 1984-85*, a cura di L. Furano, Padova, il Prato, 2009, pp. 141-162; *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese. Volume secondo – 1985-86*, a cura di L. Furano, Padova, il Prato, 2009, pp. 95-103. Si veda anche A. BIRAL, A. CAVARERO, C. PACCHIANI, *Teorie politiche e stato nell'epoca dell'assolutismo*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1980.

5 Cfr. D. ROBERTSON, *The Routledge Dictionary of Politics*, London-New York, Routledge, 2002, pp. 502-503; M. E. WARREN, *Democracy and the State*, in J. S. DRYZEK, B. HONIG, A. PHILLIPS (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 387; D. OWEN, *Democracy*, in R. BELLAMY, A. MASON (eds.), *Political Concepts*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2003, p. 86; P. ROSANVALLON, *Counter-Democracy. Politics in an Age of Distrust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 20.

alla lotta autentica, depauperano i propri istinti e con ciò l'intera vita.⁶ Per di più, il voto presuppone l'eguaglianza dei diritti politici, mentre Nietzsche ha ripetuto ossessivamente che gli uomini non sono uguali. Il fatto stesso di esprimere le opinioni attraverso la pratica pacifica del voto, è già sintomo del rabbonimento dell'europeo e della sua paura d'impegnarsi nella lotta.

Diversamente da Nietzsche, in luogo di trasvalutare l'esistente, Biral prova a spiegarlo storicamente attraverso lo svelamento del senso dei nostri fondamentali concetti politici. I concetti, benché astratti, assumono grande importanza nella vita pratica: noi ci orientiamo e compiamo delle scelte servendoci del pensiero. L'analisi storico-politica del concetto di votazione verde sulla seguente domanda: come mai gli uomini, ad un certo punto della loro storia, hanno scoperto la razionalità del voto e dell'eguaglianza? E Biral inizia la sua ricerca confrontandosi con quel filosofo inglese che, come egli era solito dire, abitava con lui – Thomas Hobbes.

Hobbes spiega che le antiche costituzioni politiche sono fallite perché non erano fondate sulla vera scienza. I filosofi antichi non hanno conosciuto in modo appropriato l'elemento base dal quale prende le mosse ogni scienza politica, vale a dire l'uomo. L'indagine antica non è stata metodica, cioè scientifica. Gli antichi hanno fondato la loro scienza politica sull'uomo esistente, quale appariva al loro sguardo. Ma l'uomo esistente non mostra la vera natura umana, bensì la natura già avvolta in costumi e tradizioni. Per esempio, i filosofi hanno trovato l'uomo già inserito in associazioni politiche, e così hanno supposto che l'uomo fosse un animale politico per natura. Lo vedevano compiere delle scelte e pertanto lo hanno immaginato dotato di libera volontà. Che l'uomo fosse stato conosciuto in modo non scientifico, lo dimostra il fatto che per secoli si fosse creduto, sulla scorta di Aristotele, che il sangue non circolasse, mentre proprio nel XVII secolo William Harvey ha scoperto la circolazione del sangue. La sua opera fondamentale *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* infatti risale al 1628.⁷

La vera conoscenza dell'uomo richiede l'applicazione del metodo meccanicista, elaborato da Galileo e Cartesio, anche allo studio della natura umana. La conoscenza dell'uomo non può fondarsi sull'antico pregiudizio, secondo cui l'uomo

6 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 2 [13], autunno 1885-autunno 1886; *MA*, § 276; *MA*, § 293.

7 Cfr. L. N. MAGNER, *A History of Medicine*, Boca Raton, Taylor & Francis, 2005, pp. 247-253.

rappresenta un'eccezione rispetto al resto dell'universo perché è l'unico vivente creato a immagine e somiglianza di Dio e, in quanto tale, il solo libero e capace di virtù. Anche la natura umana è sottoposta a medesime leggi meccaniche che governano i moti dell'universo. Infatti, attraverso la scienza nuova e il suo metodo sperimentale, i filosofi moderni hanno svelato molti errori della filosofia antica in svariati campi, dalla fisiologia all'ottica, dalla fisica all'astronomia. In tal modo la conoscenza della verità è progredita notevolmente rispetto ai tempi più antichi. Filosofi e scienziati che diedero vita alla rivoluzione scientifica secentesca hanno iniziato a scoprire le traiettorie che i corpi naturali necessariamente seguono nel loro movimento. Tali traiettorie hanno preso il nome di leggi naturali.

In che cosa consiste il metodo sperimentale? Nonostante l'etimologia, il metodo sperimentale non si fonda sull'esperienza. La scienza greca prendeva le mosse dall'esperienza e proprio per questa ragione non è mai diventata vera scienza. Le evidenze fornite dall'esperienza non costituiscono le fondamenta della scienza perché non sono state sottoposte alla critica metodica. L'esperienza non garantisce la certezza della conoscenza. Aristotele, come già visto, incominciava le sue analisi politiche a partire dall'esperienza: era infatti l'esperienza (i sensi e il buon senso) a mostrargli che gli uomini da sempre hanno vissuto politicamente associati. Secondo l'esperienza l'uomo è un vivente politico. Secondo l'esperienza vi sono molti uomini virtuosi. A causa di queste premesse false ricavate dall'esperienza, Aristotele misconobbe la vera natura umana, che non è politica, ma è appunto naturalmente impolitica. Aristotele non ha sottoposto alla critica le osservazioni tratte dall'esperienza. Spogliato dei costumi e osservato come mero vivente naturale, l'uomo è, al pari di ogni altra creatura, una somma di poteri: “la natura umana è l'insieme delle sue facoltà e poteri naturali”.⁸

Il metodo sperimentale s'identifica con la *critica*.⁹ La critica è, etimologicamente, separazione dell'oggetto di studio dal suo ambiente e dall'osservatore. Per questa ragione Gómez Dávila ha potuto sostenere che noi moderni “crediamo di confrontare le nostre teorie con i fatti, però possiamo solo confrontarle con le teorie

8 TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., p. 10.

9 Su questo si veda anche A. BIRAL, P. MORACHIELLO, *Immagini dell'ingegnere tra quattro e settecento. Filosofo, soldato, politecnico*, reperto bibliografico a cura di A. Manno, Milano, FrancoAngeli, 1985.

dell'esperienza".¹⁰ L'ambiente naturale, nel quale l'oggetto di indagine si trova, modifica il comportamento dell'oggetto studiato impedendogli di manifestare la sua natura "allo stato puro". Possiamo prendere come esempio la caduta dei gravi. Il grave cade secondo traiettorie diverse nel vuoto e nell'area, ma solo quest'ultima è il suo ambiente naturale. Per capire la legge di caduta dei gravi, ossia il libero movimento naturale di un grave in assenza di impedimenti esterni, bisogna calcolarne la traiettoria di caduta nel vuoto, benché nella realtà il grave cada sempre nell'area. Il vuoto quindi funge da una teoria dell'esperienza. Il vuoto è l'ambiente sperimentale nel quale lo scienziato pone l'oggetto di indagine per scoprirne le leggi di movimento. Infatti, solo nel vuoto il grave cade seguendo necessariamente la medesima traiettoria, manifestando il suo potere naturale di cadere. Quindi, calcolandone la caduta nel vuoto ricaviamo la *legge* di caduta dei gravi. Ecco per quale ragione il primo passo del metodo sperimentale consiste nell'eliminazione dell'esperienza, mentre il secondo verte sul modellamento di una teoria dell'esperienza. Si disambienta, si isola, si sradica l'oggetto analizzato dalla realtà esperita: senza questa disambientazione preventiva e metodica, non perveniamo alla conoscenza della legge di movimento naturale di un corpo. Inoltre, il corpo studiato, il grave, è esso stesso un'astrazione: nella natura non si danno gravi, ma pietre. Così come l'uomo vive sempre già inserito in un'associazione politica. La conoscenza delle leggi di movimento dei corpi naturali è lo scopo della scienza. La legge scientifica è assolutamente certa, apodittica, immutabile, mentre le verità della scienza antica hanno dimostrato in pratica di non essere indubitabilmente certe.

Galileo ha fatto progredire la scienza fisica applicando il metodo sperimentale allo studio dei corpi fisici. Descartes ha fatto un ulteriore passo in avanti applicandolo allo studio delle passioni.¹¹ Hobbes aspira a completare l'edificio della nuova scienza applicando il metodo critico allo studio dell'uomo nella sua dimensione naturale, morale e politica.

Anche l'uomo, al pari di ogni altro corpo naturale, è creato da Dio con arte, cioè secondo determinate regole. La natura è infatti "l'arte attraverso cui Dio ha creato e

10 N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, cit., p. 104.

11 Cfr. R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003.

governa il mondo”.¹² La natura, in Hobbes e nel meccanicismo, non è più *phýsis*, ciò che, aristotelicamente, ha in sé il principio del proprio movimento,¹³ ma è *ars*, ciò che ha in altro da sé la propria causa prima. La scoperta di regole di creazione e di governo di un corpo, la cui conoscenza rivelerebbe l'autentico agire del corpo uomo, è resa impossibile dal fatto che l'uomo vive in associazioni politiche ed è, quindi, ambientato, radicato, non isolato. Noi non incontriamo mai la natura umana “allo stato puro”, né ci è dato osservare l'uomo in un'azione puramente naturale. L'uomo non esplica le sue facoltà e potenze in modo pieno. Le associazioni politiche irrazionali – e la loro irrazionalità è dimostrata da continue guerre che le disgregano, mentre sono state costituite al fine di garantire la pace e la prosperità – impediscono all'uomo di agire secondo la sua natura, quale è stata creata da Dio. L'uomo non agisce nel vuoto: egli non è libero di manifestare la sua natura, in ciò impedito da rapporti di sudditanza e dipendenza nei quali viene a trovarsi sin dalla nascita. Le associazioni politiche fondate sulla disegualianza impediscono all'uomo di “essere se stesso”. Di conseguenza, al fine di conoscere la natura umana è necessario separare l'uomo dall'ambiente in cui si trova e studiarlo come un corpo in movimento non ostacolato da impedimenti esterni. Nel corso del XX secolo questo metodo d'indagine è stato chiamato dagli economisti “modello Robinson Crusoe”.¹⁴

Dato che l'uomo è un corpo naturale, egli, al pari di ogni altro corpo, non ha in sé la causa del proprio agire. L'uomo non è dotato della libertà di volere. Infatti, tutti i corpi sono determinati ad agire dagli impulsi esterni: un grave cade perché viene lanciato o perché magneticamente attratto, un uomo si muove per raggiungere qualcosa. L'oggetto che l'uomo vuole raggiungere si presenta come buono al suo appetito, e ciò nell'uomo sveglia la passione per questo oggetto. L'uomo si muove per attrazione e repulsione. Egli viene attratto o respinto da un oggetto che funge da causa esterna e finale del suo movimento. La causa finale del movimento non risiede nell'anima, l'uomo non sceglie la meta del proprio movimento. La legge che

12 TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 15.

13 Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 185a, in *Opere. Volume terzo. Fisica, Del Cielo*, Roma-Bari, Laterza, 1973; ID, *Metafisica*, VI (E), 1, 1025b-1026a, Roma-Bari, Laterza, 2005.

14 Per un esempio dell'applicazione radicale del “modello Robinson Crusoe” si veda il volume dell'economista statunitense, sostenitore di posizioni anarco-capitaliste, M. N. ROTHBARD, *Etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996.

determina l'agire umano è sempre la medesima: perseguire il bene maggiore o il male minore. L'uomo non può mai scegliere di perseguire il male maggiore, né può scegliere quale cosa gli apparirà come il bene maggiore. L'uomo è un *egoista passivo*. A questo livello d'indagine, i concetti di bene e male non sono da intendersi come concetti etici propri della tradizione filosofica antica e medievale. Bene e male sono nomi, convenzioni linguistiche con cui l'uomo designa ciò che lo provoca ad agire secondo i movimenti di attrazione e di repulsione. L'etica presuppone una relazione fra gli uomini, mentre Hobbes sta studiando il comportamento dell'uomo in quanto corpo isolato e agente nel vuoto dello stato di natura.

Quando un oggetto esterno si pone come scopo di un azione, interviene il calcolo della ragione. L'uomo è dotato della libertà di calcolare i mezzi più adatti al raggiungimento dello scopo. La sua ragione è pertanto meramente strumentale. Grazie al calcolo che essa svolge, l'uomo sceglie i mezzi più idonei all'ottenimento di un bene o all'allontanamento da un male. E l'uomo non ha deciso né mai può decidere che cosa intendere per bene o per male: la necessità meccanica dei movimenti di attrazione e repulsione lo decide al posto suo.

L'uomo agisce obbligatoriamente in vista del miglioramento della propria condizione. Di conseguenza, opera con l'intento di accrescere la propria potenza: più potente sarà, più facilmente potrà raggiungere i beni che desidera, ed evitare i pericoli che teme. Oltre alla brama di accrescere la potenza, l'altro istinto che determina l'agire umano è la paura della morte violenta. La morte violenta interrompe bruscamente la possibilità di soddisfare i desideri, cosicché l'uomo colpito dalla morte improvvisa muore inappagato e insoddisfatto. Infatti, soddisfatto un desiderio, immediatamente ne sorge un altro. La vita è movimento, mentre la morte è quiete. Per questa ragione la potenza non basta mai: la potenza protegge dai tradimenti della fortuna, dai pericoli e dai mali. La vita umana appare come una rincorsa incessante ai desideri che sorgono in continuazione e alla potenza che ne permette la realizzazione. Dato che la morte pone fine alla corsa, essa si presenta come il peggiore dei mali poiché coglie l'uomo sempre a rincorsa incompiuta, impreparato, impotente, mentre sta cercando di realizzare un altro desiderio. La vita umana non ha un fine, ma ha solo una fine. L'uomo non muore mai felice e la morte è il peggiore dei mali.

Quando Robinson approda sull'isola, egli ha per natura diritto a ogni cosa che gli appaia utile per migliorare la propria condizione. Questo diritto illimitato è il diritto naturale.¹⁵ Robinson può perfino eliminare fisicamente gli ostacoli che si intromettono fra un desiderio e la sua realizzazione. Uccidere un altro essere non è, nello stato di natura, un reato. Infatti, nello stato di natura non vigono né leggi positive né leggi morali, ma solo leggi naturali.

Il fatto di possedere il diritto naturale a tutto significa che l'uomo è creato autosufficiente, indipendente, libero. Egli non ha bisogno di altri per realizzare la propria felicità: gli è sufficiente il diritto a fare tutto e a disporre di tutto. Ora, dato che tutti gli uomini sono creati autosufficienti, capaci di rendersi felici da soli e dotati del medesimo diritto naturale, gli uomini sono anche uguali – dotati tutti del medesimo diritto naturale illimitato.

Robinson non è solo sull'isola. Siccome tutti gli uomini posseggono il medesimo diritto a fare tutto, e siccome gli uomini perseguono il soddisfacimento di bisogni simili (essendo i loro corpi simili e quindi bisognosi di cose simili), i loro movimenti si incrociano ed essi si scontrano. Così lo stato da natura, nel quale ogni uomo, di per sé autosufficiente e a sé bastante per realizzare la propria felicità, diventa lo stato più miserevole nel quale gli uomini si potessero mai ritrovare: lo stato di guerra permanente di tutti contro tutti. Possiamo fare il seguente esempio: sotto un melo si incontrano due uomini, entrambi affamati e mossi dalla pretesa naturale e innocente di sfamarsi mangiandone i frutti. Nella natura non esiste legge che regoli la precedenza sulle mele, né vi è legge che vieti al secondo di sottrarre le mele a chi vi è giunto primo. Per legge naturale entrambi hanno il diritto di reclamare legittimamente le mele. Non essendovi alcun altro criterio oltre alla nuda forza, i due contendenti delle mele dovranno combattersi per ottenere il sostentamento. Se uno dei due dovesse cedere e abbandonare la lotta, resterebbe affamato e quindi infelice. Perciò nessuno può cedere sempre. La dinamica che dall'eguale libertà e dall'eguale diritto su ogni risorsa porta allo scontro, si instaura per necessità meccanica, senza che nessuno possa venire detto "cattivo" in senso morale. La lotta è l'esito a cui gli uomini sono portati necessariamente dalla loro natura: e questo è un verdetto della

15 Sul diritto naturale nel pensiero di Hobbes si veda anche L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Genova, Melangolo, 2009, pp. 172-200.

scienza. Di conseguenza, l'uomo è per la scienza il peggiore nemico dell'uomo proprio perché, rispetto ad altri animali, il solo capace di attivare il calcolo della ragione e, quindi, di introdurre l'astuzia e la previdenza nella lotta. La scienza *dimostra* che l'uomo è necessariamente il peggiore nemico dell'uomo. L'uomo è l'animale più pericoloso, il più potente perché il più intelligente. Gli altri animali non sono capaci di calcolare l'utilità di un'azione, reagendo piuttosto per puro istinto. L'uomo è invece in grado di prevedere e anticipare le mosse del nemico: fra l'istinto e l'azione egli frappone il calcolo razionale, e ciò lo rende l'avversario più imprevedibile, temuto e odiato. Dice Biral: "il nemico si presenta come il massimo degli ostacoli che l'uomo può trovare lungo la sua strada, non esiste propriamente in natura qualcosa di simile e di formidabile come ostacolo, cioè qualcosa che è proprio disposto intenzionalmente per uccidere, neanche il serpente (io ho un problema molto aperto con i serpenti)".¹⁶

Homo homini lupus è un antico motto che Hobbes ricava dal teatro di Plauto.¹⁷ Anche nella tradizione medievale anglosassone il lupo è il simbolo di coloro che vivono nell'inimicizia, separati dalla comunità in cui regna la pace. Studiando la struttura delle costituzioni politiche pre-moderne, Otto Brunner ha segnalato che il diritto di saccheggio medievale potesse essere legittimamente avanzato dai soldati, ma anche in modo illegittimo da "bande di ladri", che venivano identificate coi branchi di lupi:

Muovendo da qui si possono spiegare diversi fenomeni dell'antichità germanica e nordica: come ad esempio l'associazione guerresca dei Chatti, normalmente una semplice fase di transizione [...], nelle quali alcuni singoli vi permangono durevolmente. Parimenti gli *Haari*, gli *Heerleute* (gente d'arme) saranno da considerare come una associazione che si trasforma in un esercito di morti demoniaco. Questo scatenamento di forze demoniache fuori dall'ordinario mediante maschere ferine, ci si presenta di nuovo presso i guerrieri furiosi nordici, uomini-orso o uomini-lupo, i quali erano considerati fuori dal diritto di pace durante l'estasi furiosa e spesso anche per sempre. Si è sopra indicato il nesso fra il soldato mercenario medievale e il mondo dei

16 A. BIRAL *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes. Corso universitario dell'anno 1989-90*, Padova, il Prato, 2012, p. 99.

17 "lupus est homo homini, non homo". PLAUTO, *Asinaria*, v. 495, Milano, Rizzoli, 1994.

privi di diritto di pace e delle “persone pericolose”. Non è affatto casuale che nelle associazioni dei vagabondi si incontri spesso la rappresentazione del “lupo mannaro”. Ciò che unisce questi diversi gruppi di uomini è la loro vita nella situazione della “inimicizia”, che in rapporto all'avversario è analoga a quella del “malfattore” diventato fuori-legge, e comunque alla situazione di chi nel territorio straniero è considerato “ospite miserabile”, entra come nemico e ricorre alla “rapina e incendio”. [...] Nella situazione di “inimicizia” si arriva ad uno scatenamento nell'uomo di potenze spirituali, di forze demoniache, che sono sconosciute alla vita di pace.¹⁸

Nello stato di natura hobbesiano gli altri sono sempre malfattori: dato che ignora le leggi meccaniche che regolano il comportamento suo e degli altri, Robinson ascrive agli altri la volontà di nuocere intenzionalmente e li proclama “malvagi”. E gli altri compiono il medesimo errore di valutazione nel giudicare lui. Inoltre, minacciati dai mali della guerra permanente, gli uomini scatenano tutte le “forze demoniache” per contrapporsi agli altri e vincerli, in modo da apparire agli occhi del nemico sempre più malvagi. In realtà, l'esatta scienza dell'agire umano fondata sull'analisi critica della meccanica delle passioni, dimostra che tutte le azioni “malvagie” sono innocenti e che nessun uomo è “cattivo” quando fa del male all'altro. Ciò che è male per te, è bene per me. Il bene e il male sono per gli uomini incomunicabili: ciascuno è costretto dalla natura a giudicare “buono” solo quel che rappresenta il suo utile, il suo interesse egoistico. E le prospettive di utilità degli uomini si escludono a vicenda: il mio bene non coincide mai con il tuo.

Se nello stato di natura tutti possiedono i medesimi diritti, allora gli uomini vi vivono come egualmente liberi. La loro eguaglianza è dimostrata anche da un altro fatto: nel momento in cui si scatena l'ostilità generale e reciproca, nessun uomo risulta tanto forte e astuto da soggiogare tutti gli altri, imponendo loro la sua prospettiva di utilità. Sebbene fra gli uomini sussistano differenze intellettuali e fisiche, nessuno è tanto superiore agli altri da non poter essere eliminato anche dal più debole degli avversari.

Seguendo liberamente e illimitatamente la propria natura, l'uomo precipita nella condizione più miserevole, contrassegnata dalla costante paura di morire, di

18 O. BRUNNER, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Milano, Giuffrè Editore, 1983, pp. 130-131.

interrompere la rincorsa al prossimo desiderio in un momento di inappagamento. La condizione nella quale si cristallizza la vita dello stato di natura è caratterizzata dall'emergenza generale della paura della morte come della passione più forte.

L'analisi scientifica della natura umana nel “vuoto” delle relazioni, intesa pertanto come indipendente e autosufficiente, dimostra che l'uomo è naturalmente nemico dell'uomo. Qui si compie il grande ribaltamento che la scienza e la filosofia moderne operano rispetto alla tradizione antica e cristiana. Per gli uomini pre-moderni era evidente che l'uomo fosse per natura portato ad essere amico dei suoi simili. I moderni invece vedono nell'amicizia solo un comportamento interessato, egoistico e, pertanto, non amichevole. Questa bella sentenza di Agostino, per esempio, è scientificamente falsa: “Ogni uomo è prossimo ad ogni uomo. Rivolgiti alla natura. È uno sconosciuto? è un uomo. È un avversario? è un uomo. È un nemico? è un uomo. È un amico? resti amico. È un avversario? diventi amico”.¹⁹ L'uomo o è amico dell'uomo o lo può diventare. Nel *De bono coniugali* Agostino ha scritto: “Ciascun uomo è parte del genere umano; la sua natura è qualcosa di sociale ed ha in sé un bene naturale e veramente grande, ossia il vincolo dell'amicizia”.²⁰

La scienza chiarisce che la natura, pur dotando gli uomini di tutti i mezzi indispensabili alla soddisfazione dei loro incessanti desideri, li conduce allo scontro, precipitandoli in condizione peggiore di quella in cui vivono le altre creature. Nessun animale è tanto misero quanto l'uomo. Solo l'uomo teme costantemente per la sua vita e i suoi beni. Ma solo l'uomo può lasciarsi alla spalle lo stato di natura. In primo luogo, egli può comprendere che gli altri gli sono nemici per necessità meccanica, e quindi non in virtù della cattiveria o l'immoralità. La scienza meccanicista della natura rende l'uomo consapevole del fatto che ciascuno detiene il medesimo diritto su tutto.

19 “Omni homini proximus est omnis homo. Interroga naturam. Ignotus est? homo est. Inimicus est? homo est. Hostis est? homo est. Amicus est? maneat amicus. Inimicus est? fiat amicus”. AGOSTINO D'IPPONA, *Discorso 299 D*, 1, in *Opera Omnia. Vol. XXXIII. Discorsi [273-340 A]: sui santi*, Roma, Città Nuova, 1989.

20 “Quoniam unusquisque homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura magnumque habet et naturale bonum, vim quoque amicitiae”. AGOSTINO D'IPPONA, *La dignità del matrimonio*, 1, 1, in *Opera Omnia. Vol. VII/1. Matrimonio e verginità: Dignità del matrimonio - Santa verginità - Dignità dello stato vedovile - Connubi adulterini - Continenza - Nozze e concupiscenza*, Roma, Città Nuova, 1973.

Illuminato dalla scienza, l'uomo può imparare a tollerare i diversi desideri e bisogni che gli altri manifestano nel loro agire, smettendo di deriderli e di tentare di piegarli al proprio interesse. Grazie alla scienza l'uomo può imparare ad astenersi dalla brama di dominare gli altri, avendo dapprima appreso che la volontà di dominio porta alla guerra di tutti contro tutti e, quindi, alla paura generale della morte violenta. La scienza rende l'uomo tollerante, poiché gli fa comprendere che nessuno è cattivo volontariamente. La scienza fa capire all'uomo in che cosa consiste il suo vero utile, l'utile secondo ragione e non secondo le passioni.

Se soltanto il filosofo, illuminato da verità della ragione, abbandonasse gli atteggiamenti ostili e si rendesse virtuoso, tollerante e pacifico, sarebbe inevitabilmente perduto. Chi è l'unico a rinunciare all'atteggiamento ostile, sarà eliminato da coloro che ancora ignorano la verità del meccanicismo. Quindi, il filosofo potrà essere tollerante e virtuoso solo nel foro interno,²¹ mentre le sue azioni non potranno che perpetuare gli schemi dell'inimicizia. La virtù diventa ora sinonimo di socialità, di comportamento che non minaccia l'eguale diritto degli altri ad essere felici secondo il loro proponimento. È virtuoso colui che lascia che gli altri si autogovernino e con ciò evita la guerra. Eppure, il virtuoso non può essere virtuoso, appunto perché lo può diventare solo se e solo nel momento in cui lo diventano contemporaneamente tutti gli altri.

[L'uomo] non riesce ad assicurare se stesso come la natura vuole, cioè [...] la piena sufficienza, la piena autonomia è per l'uomo un dover essere rispetto a cui – da solo – è impotente. [...] Non riesce ad assicurare la sua felicità. L'uomo non è felice per virtù sua propria. [...] Non potrà mai esserlo con i suoi soli mezzi [...].

La virtù coniugata in senso moderno e resa sinonima alla socialità, è una virtù che richiede che tutti contemporaneamente lo siano [virtuosi], altrimenti non esiste, altrimenti in questo mondo rimane esiliata. E così la felicità, cioè l'autogoverno di ciascuno, cioè l'indipendenza di ciascuno: o tutti saremo indipendenti o nessuno lo sarà. E di nuovo, allora, l'indipendenza e la felicità sono grandezze sociali, si arriva in grande massa alla felicità. [...] La società sarà felice. Socialmente si sarà felici. Ma

21 Charles Taylor ha definito il sé moderno come “il sé schermato”, per il quale è possibile distanziarsi e distaccarsi da tutto ciò che si trova fuori dalla sua mente. Cfr. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 57-58.

toglietevi dalla testa l'idea che uno solo possa essere felice e gli altri no. Nessuno ce la fa con le sue forze a essere felice, a sottrarsi alla rete di dipendenze, al gioco di tutte le relazioni ostili, al gioco di tutte le relazioni di superiorità e inferiorità che naturalmente si estendono, secondo Hobbes, perché l'uomo è naturalmente portato non all'uguaglianza ma al dominio, e le società storiche sono tutte società della disuguaglianza.

E quindi queste società sono da togliere, secondo Hobbes, nessuno può essere indipendente da solo. Questo è il punto in cui si arriva e quindi ciascuno sa di essere indipendente per natura, per diritto di natura, ma contemporaneamente sa di non riuscire a [...] far funzionare la sua natura come la natura dovrebbe funzionare.²²

Tutto il problema della moderna scienza politica consiste nel trovare un rimedio all'ignoranza. È l'ignoranza della vera scienza della natura e della natura umana a impedire agli uomini di essere tolleranti, socievoli, virtuosi. Il tollerante cessa di considerare l'altro come nemico, per vedervi piuttosto un potenziale socio o un potenziale avversario, a cui però non va portata guerra. La domanda che riecheggia lungo la storia moderna suona: come rendere tutti gli uomini contemporaneamente virtuosi? Come costruire una società che conservi la naturale libertà ed eguaglianza degli uomini, ma nella quale la loro naturale tendenza al dominio non sfocia più in guerra di tutti contro tutti? In altre parole, come costruire una società che tenga gli uomini bloccati nello stato di libertà ed eguaglianza, limitando gli eccessi violenti della loro brama di potenza? L'edificazione di questa società sarà d'ora in poi il compito e scopo della politica. La risposta di Hobbes è nota: la società di liberi ed eguali si può instaurare attraverso il patto che costituisce una forza tanto grande da poter costringere gli uomini a non danneggiarsi. Questa forza è lo Stato e lo Stato diventa ora il luogo della politica. La politica è ora sinonimo del supremamente utile, e viene ad esistere solo in quanto utile. Una pacifica società umana ha bisogno della politica perché gli individui che la compongono continuino ad essere soci senza ricadere di nuovo nell'inimicizia. Solo con il patto nasce la politica. Ma il patto è nient'altro che il voto.

Nel mondo moderna la politica è istituita dagli uomini attraverso il voto. Senza voto non

22 A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica...*, cit., pp. 141-142.

ci sarebbe politica. È il voto a creare il politico. Nessuno è politico per natura né lo diventa naturalmente. Politici si diventa per istituzione. Lo Stato è il luogo del politico, gli strumenti di cui si serve. Col voto si creano il politico e le istituzioni che accasano il politico. La politica è del tutto artificiale, è frutto di un atto artificiale.²³

Nello stato di natura, nel quale gli uomini sono in possesso di eguali diritti, ciascuno finisce per combattere contro tutti gli altri e si ritrova nell'impossibilità di realizzare la sua felicità. Nello stato di natura la libertà e l'eguaglianza si annullano portando alla guerra, e si trasformano in paura della morte. La natura porta l'uomo a non realizzare mai la propria natura. A questo punto l'uomo deve trovare un *artificio* per ridiventare libero e poter di nuovo perseguire la felicità senza esservi ostacolato da altri. La condizione in cui ciascuno persegue la felicità in assoluta libertà e in cui tutti sono quindi uguali, prende il nome di società.

Gli uomini sono soci solo quando e solo finché sono forzati a riconoscere i medesimi diritti ad altri. Solo finché essere soci rimane più utile che essere nemici. La passione che orienta l'agire dell'uomo è la brama di potenza, di dominio, la volontà di essere superiore. Quindi, la premessa del mutuo riconoscimento dei diritti altrui, ossia della tolleranza, consiste nella rinuncia a ostacolare gli altri. La rinuncia a ostacolare gli altri è riassunta dalla regola: non fare agli altri ciò che non vuoi che venga fatto a te. Questa è la norma morale razionale da cui discendono tutte le altre: solo essa assicura la pace e l'eguale libertà di ciascuno di soddisfare i propri desideri. Per questa ragione Hobbes può affermare che la filosofia moderna è cristiana: il cristianesimo, secondo Hobbes, è razionale perché il suo messaggio, riassumibile nella regola d'oro, porta sulla terra, per la prima volta nella storia, la possibilità della pace e della convivenza razionale.²⁴ Lattanzio aveva scritto: "infatti in questo consiste l'essenza della giustizia: nel non fare agli altri ciò che da un altro non si vuole subire".²⁵

Gli uomini non riusciranno ad istituire una società pacifica in base alla propria

23 A. BIRAL, *Momenti di storia della filosofia politica. Corso universitario dell'anno 1992-93*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 2011, p. 3.

24 Cfr. A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica...*, cit., p. 107.

25 "Nam fere in hoc justitiae summa consistit: ut non facias alteri, quidquid ipse ab altero pati nolis".
LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, VI, 23, Migne Patrologia Latina, Vol. 6, p. 720.

natura, senza cioè ricorrere all'arte politica che crea la potenza artificiale dello Stato. Mai tutti gli uomini conosceranno perfettamente e contemporaneamente le leggi che regolano l'agire umano. Inoltre, l'uomo è per natura ostile alla socializzazione in quanto per natura autosufficiente. Nella socializzazione egli sempre vede il pericolo di ritrovarsi invischiato in relazioni di inferiorità, nelle quali smarrisce la propria indipendenza naturale. Certo, la società gli è indispensabile per superare la paura della morte violenta, per perseguire desideri, e infine per comprendere se sia felice o infelice. Solo dal confronto con gli altri ciascuno può valutare il grado di felicità che la sua corsa ha raggiunto. Per questa ragione vi sarà bisogno di un artificio, di una forza artificiale che costringa gli uomini ad essere liberi ed eguali, e quindi a vivere in pace, ovvero dentro la società.

Gli uomini danno vita a questa forza artificiale, lo Stato, attraverso il patto. Con il patto ciascuno rinuncia, nello stesso istante e quindi tutti contemporaneamente, a una parte del proprio illimitato diritto di natura, a patto che anche ogni altro futuro socio compia la medesima operazione di autolimitazione. Dato che la preconditione della felicità consiste nel non essere governati da altri (poiché ciascuno identifica il bene a partire da passioni soggettive, e quindi gli altri non sanno mai che cosa sia bene per me), il patto mantiene questa preconditione: esso non istituisce un governante, qualcuno che decida al posto mio che cosa sia bene per me, qualcuno che mi indichi che cosa fare – ma un rappresentate. Tutti gli uomini cedono una parte del loro potere naturale al rappresentate, il quale diventa ora tanto potente da incutere timore a tutti. Così la grande maggioranza degli uomini, a causa della paura della punizione, rinuncia a compiere gli atti che destabilizzano la pace sociale.

Ma il rappresentante non governa: egli non comanda a nessuno che cosa fare. Egli rappresenta l'interesse generale. Nella società ciascuno si autogoverna e decide da sé come realizzare il proprio bene. Il rappresentante non fa che porre limiti (le leggi positive) al fine di impedire che chicchessia prenda il sopravvento sugli altri e imponga loro la propria prospettiva di utilità. Mantenere in vita la società – caratterizzata dalla pace, dalla libertà e dall'eguaglianza – attraverso la legislazione: solo questo compito di eguale limitazione della libertà naturale rientra nell'interesse generale e in ciò si esauriscono tutti i compiti della politica e dell'uomo politico. Quindi, attraverso il patto gli uomini cercano di istituire una società in cui nessuno

governa gli altri e nessuno è dagli altri governato, una società senza governo, un'associazione di uomini perfettamente eguali. Una società senza governo rispecchia e limita lo stato di natura: lo rispecchia perché gli uomini vi rimangono liberi ed eguali come nello stato di natura; lo limita perché ora l'eguale libertà è incanalata da leggi, in modo da non rovesciarsi in guerra indiscriminata di tutti contro tutti. Il governo si identifica ora con il potere conferito al rappresentate e tale potere può essere usato soltanto al fine di trattenere tutti in eguale libertà. Solo questo tipo di potere politico è conforme alla ragione, è scientifico e pacifica la società. È il legittimo potere sovrano. Per di più, "lo Stato costruito secondo ragione è il vero Stato cristiano e solo dei cristiani possono istituirlo".²⁶

Il voto democratico contemporaneo è il momento in cui si costituisce il patto. Ma è nel contempo il momento della ricreazione artificiale dello stato di natura, nel quale il patto viene stipulato. Se nessuno andasse a votare – e allora non costituiremmo il potere politico che assicura l'eguale libertà di tutti e stabilizza la pace –, precipiteremmo nell'anarchica guerra civile di tutti contro tutti. Questo però significa che il motivo psico-politico per cui noi votiamo è da rinvenire nella paura della morte violenta. Mossi dalla paura, limitiamo la nostra brama di potenza. Osservato dalla prospettiva antica, ogni potere politico moderno si fonda sul timore della morte. Infatti, per gli eroi e i martiri la morte violenta poteva essere bellissima. Erodoto racconta che il re Creso chiese al saggio Solone chi fosse l'uomo più felice del mondo, sperando che il sapiente indicasse proprio lui. Solone invece disse che l'uomo più felice era un certo Tello di Atene in quanto "non solo fortunato egli stesso nella vita come si può essere fra noi, gli sopraggiunse la fine più gloriosa; poiché, essendo gli Ateniesi impegnati in una battaglia ad Eleusi contro i loro vicini, egli, accorso sul campo e costretti i nemici alla fuga, morì nel modo più bello".²⁷ Per noi moderni questo modo di morire rappresenta il peggiore dei mali, perché, come già visto, la morte interrompe la corsa alla realizzazione dei desideri che mai cessano di sorgere l'uno dietro l'altro. L'uomo muore sempre insoddisfatto perché sempre corre dietro a un desiderio e spera di agguantarne un altro ancora, e per questo motivo

26 A. BIRAL, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, pp. 103-125.

27 ERODOTO, *Storie. Volume primo. Libri I-IV*, Milano, Mondadori, 2007, I, 30 (pp. 33-35).

non può mai voler abbandonare la corsa: così lo determina la sua natura. Dal punto di vista degli antichi, questo modo di comportarsi è proprio degli uomini cui manca la saggezza, degli uomini infelici. Il felice infatti, proprio perché felice, non persegue null'altro al di fuori di sé. Il felice non desidera nessun bene esterno perché è, appunto, felice, ed ha raggiunto la tranquillità dell'anima.²⁸

Quando viene eretta una potenza capace di punire ogni comportamento antisociale, e che quindi consente a ciascuno di correre in pace e sicurezza dietro i desideri, l'uomo esce dallo stato di natura ed entra nello stato sociale o civile. Lo Stato costituisce la società, il potere politico fonda la vita associata. Lo Stato e la società vengono costituiti solo perché sono più utili dello stato di natura. Ora la competizione a cui gli uomini sono spinti dalla brama di potenza si sposta sull'incruento piano socio-economico. Sarà felice colui che dal confronto con gli altri ricaverà la consapevolezza del proprio successo economico e sociale.

La paura è la sola passione capace di arginare ed incanalare la brama di potenza, potenza che ci permette di realizzare ogni nostro bene. Solo la paura di essere puniti dalla inaudita potenza dello Stato ci fa rinunciare a comportamenti antisociali (furto, omicidio), che ora vengono chiamati "crimini". Noi viviamo in pace fino a quando abbiamo paura del potere irresistibile dello Stato. Siamo virtuosi sinché non commettiamo dei crimini, sinché temiamo. Di conseguenza, il patto trasforma la paura della morte (esperita nello stato di natura) in paura della punizione e, reciprocamente, la brama di potenza illimitata, come si dà nello stato di natura, viene ora incanalata da leggi e rispettive pene. Tuttavia, la metamorfosi della paura è nell'interesse generale ed è per tutti razionale limitare i diritti naturali trasformandoli in diritti civili, in modo da perseguire in pace, senza dover mai obbedire al volere altrui, la felicità. La paura rivela l'utile e si rivela come la passione più utile. Infatti il potere dello Stato garantisce la libertà e l'eguaglianza, garantite le quali sono assicurate la pace e la sopravvivenza della società. Il compito dello Stato consiste nell'impedire l'insorgenza della superiorità e dell'inferiorità, con i quali cessa l'autogoverno e ritornano i rapporti di dipendenza e, pertanto, l'ostilità fra gli uomini e, infine, il

28 Sulla relazione fra la felicità e la tranquillità dell'anima si veda SENECA, *La tranquillità dell'animo*, Milano, Rizzoli, 1997. Si veda anche M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 404-436.

peggiore dei mali, la guerra. Stipulando il patto, ciascuno afferma e conferma di voler seguire l'interesse generale e solo ciò gli permetterà di perseguire, sotto la tutela dello Stato, i propri interessi particolari.

Giunti a questo anello della lunga catena deduttiva, è possibile comprendere per quale ragione il nostro voto sia tutelato dalla segretezza. In secondo luogo, si comprende ora il motivo per cui noi, sulla scheda elettorale, non esprimiamo le nostre opinioni, come ancora era costume fare nei *cahier de doléances* dell'antico regime, bensì vi segniamo solo il nome del rappresentante che intendiamo eleggere.

Il voto è una conseguenza di una lunga catena che parte dalla legge che regola i corpi fisici nell'universo. Guardate un po' da dove parte il vostro voto. Parte da Sirio, Giove, da Saturno, dalle loro rotazioni, dalla dissoluzione del bene e del male in movimenti di attrazione e repulsione che seguono le leggi generali dell'universo. Da là, non da nessun altro posto. E che si ferma, si blocca sulla base della convinzione che nessuno di noi potrà essere felice se non è libero, se non è indipendente e se non elimina tutte le volontà che vorrebbero in qualche modo guidarlo, indicargli cosa deve fare.²⁹

Secondo Biral la votazione implica la ricreazione simbolica dello stato di natura nel quale si stipula il patto. Nello stato di natura gli uomini sono isolati, separati uni dagli altri in virtù dello loro autosufficienza. Ora, nella cabina elettorale noi siamo separati dagli altri perché la nostra ragione critica è autosufficiente per scegliere autonomamente la verità. Se il voto fosse pubblico, spesso avremmo paura di esprimere la nostra preferenza autentica, dovendo votare sotto gli occhi, poniamo, del nostro capo. Inoltre, è nella solitudine e non nella relazione (o nel dialogo) con gli altri che l'uomo perviene alla verità della ragione: gli altri sono sempre un ostacolo su questa via proprio perché risentiamo della loro influenza. Nel vuoto delle relazioni, nell'assoluta separatezza dal volere altrui, quindi in naturale libertà e indipendenza, l'uomo conosce la verità sulla sua natura, ossia l'interesse generale. Non appena l'operazione di voto termina, gli uomini rientrano nelle relazioni sociali e si risvegliano le passioni egoistiche, e agli uomini non resta che perseguire gli interessi particolari, impolitici. Ma se gli interessi particolari sono determinati da passioni, mentre solo all'interesse generale si giunge attraverso le deduzioni della ragione critica, dopo il

29 A. BIRAL, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese. Volume primo*, cit., p. 152.

voto gli uomini “rimangono in possesso di ciò di cui non sono padroni. Perché ciò che caratterizza l'interesse non conforme a ragione, gli interessi particolari, è il fatto di non essere padroneggiabili da nessuno”.³⁰

Quando votiamo, noi “semplicemente” decidiamo di istituire la società pacificata, la società di liberi ed eguali (non appena vengono a mancare la libertà e l'eguaglianza, rinasce l'inimicizia), al fine di possedere ciò che non è in nostro potere decidere. Noi non siamo mai padroni del nostro destino: né nello stato di natura, né nella vita associata. Ne siamo padroni solo quando votiamo, cioè quando riusciamo a razionalizzare la paura.

Ora si comprende il motivo per cui sulla scheda non si può scrivere: “voglio che il rappresentate faccia questo e quest'altro...”. Ciò rientrerebbe negli interessi particolari, mentre nell'interesse generale ricade solo l'assicurazione della pace, della libertà e dell'eguaglianza. Il solo compito che viene assegnato a tutti i rappresentanti, al di là del “partito” di appartenenza, è di bloccare gli uomini in libertà e eguaglianza, garantendo così la pace. Ma garantire la pace significa anche risolvere tutti i problemi che da sempre affliggono l'umanità.³¹ La pace è la premessa della prosperità, del progresso, della felicità. La pace è massimamente utile.

Il governo che noi eleggiamo non significa più “governo” in senso antico, dove governare implicava un agire per il bene proprio e altrui, quindi un agire giusto. Ora la persona politica rappresentativa, il governante, non governa direttamente nessuno, “ma garantisce a ciascuno il governo di se stesso: mette in libertà”.³² E diventa giusto quel politico che non calpesta la naturale eguaglianza degli uomini.

Con la rivoluzione francese inizia il processo storico di traduzione nella realtà delle verità della ragione critica.³³ La ragione ha scoperto l'interesse generale e a partire dalla rivoluzione si è cercato di realizzarlo concretamente. Per questo motivo tutta la

30 Ivi, p. 155.

31 Cfr. A. BIRAL, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese. Volume secondo*, cit., p. 106.

32 A. BIRAL, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese. Volume primo*, cit., p. 155.

33 Cfr. A. BIRAL, *Le concezioni dello Stato nel '900*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 2011. Si veda anche A. BIRAL, *La crisi della monarchia di diritto divino e il problema della costituzione*, in P. SCHIERA, A. BIRAL, C. PACCHIANI *et. alii*, *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari, De Donato, 1979, pp. 15-40.

storia moderna è la storia di una rivoluzione permanente. La modernità si configura come un lungo tentativo di eliminare ogni rapporto di dipendenza, ogni forma di governo – al fine di assicurare all'umanità intera la pace perpetua. E con la pace arrivano il benessere, lo sviluppo, il progresso, la felicità per tutti. Solo la modernità è razionale, solo nella modernità è possibile essere felici.

La premessa della modernità rivoluzionaria sta nell'equazione scientificamente vera secondo cui l'uomo è nemico dell'uomo. Mai prima di allora l'uomo è stato compreso come naturalmente nemico dell'uomo. Solo l'uomo cattivo, vizioso, solo il tiranno e il prepotente sono stati considerati nemici dell'uomo. Il saggio e uomo giusto sono sempre stati visti come amici dell'uomo. Generalmente si è ritenuto che l'uomo, in quanto vivente politico, fosse per natura portato all'amicizia e alla pace, e non all'inimicizia e la guerra. Nel Medioevo, per esempio, il concetto centrale della politica è stato visto “non nella faida ma nella pace, anche se si trattava di una pace *sui generis* che conosceva al suo interno la «giusta violenza»”.³⁴ Biral pone quindi la seguente domanda:

Allora la storia conferma una teoria? Cioè, Hobbes è così forte da aver fatto una teoria tale da essere dimostrata vera dalla storia? Hobbes ha cioè veramente colto l'essenza dell'uomo?

Può invece nascere il sospetto che, in realtà, Hobbes sia stato applicato, e che quindi l'uomo sia stato costretto a diventare cattivo. Così che la prestazione più straordinaria del moderno Stato e della moderna società civile, sia stata quella di rendere gli uomini cattivi, di rendere gli uomini nemici uno dell'altro. Hobbes dice il vero e la storia lo comprova? Tutti quelli che dicono: “gli uomini sono amici”, dicono il falso?³⁵

A Hobbes si potrebbe contestare l'assoluta irrealtà del suo modello di stato di natura. Tale contestazione implicherebbe l'infondatezza e la fantasiosità della sua costruzione teorica: essa non si fonderebbe sui fatti, ma sui modelli ipotetici. Tuttavia, il fatto che lo stato di natura non venga dedotto da una realtà storica, non confuta affatto la teoria hobbesiana. Avendo tutte le società storiche conosciuto i mali della guerra (e la guerra è irrazionale e massimamente inutile), l'uomo ha sinora sempre

34 O. BRUNNER, *Terra e potere...*, cit., p. 153.

35 A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica...*, cit., p. 29.

vissuto in associazioni politiche scientificamente infondate. Le associazioni politiche storiche, in quanto percosse da continue guerre, hanno sempre conosciuto la diseguaglianza e la dipendenza, dalle quali l'ostilità e guerra traggono origine e nutrimento. Proprio il fatto che lo stato di natura sia un mero modello teoretico e non si sia mai dato nella storia, ossia il fatto che solamente nello storicamente inesistente stato di natura gli uomini sono liberi ed eguali ed esprimono pienamente la loro natura, funge da premessa scientifica necessaria da cui iniziare la costruzione di un'associazione politica finalmente razionale. Altrimenti anche Hobbes sarebbe caduto nel medesimo errore commesso da Aristotele: fondare la scienza sull'esperienza, invece che sul metodo scientifico sperimentale. L'esistenza storica dello stato di natura confuterebbe la scienza di Hobbes, mentre la sua inesistenza ne garantisce la razionalità. Ciò sta a significare che Hobbes non può essere confutato sul suo stesso terreno, sul piano della ragione critica. Non per mezzo di un'altra teoria possiamo confutare la scienza teoretica, ma solo sul piano della vita e dell'esperienza.

Biral non ha mai dedicato uno scritto teoretico alla questione del voto, conscio che la sua lettura del significato della votazione avrebbe rischiato di fornire argomenti alla propaganda antidemocratica. Non ha voluto fornire le basi a una teoria della non-votazione, della gerarchia, del governo dei forti sui deboli. Non ha mai invitato al boicottaggio del voto. Non ha auspicato l'ennesima rivoluzione del sistema politico democratico, limitandosi piuttosto a spiegarne la genesi, e poi ha rimesso ciascuno a se stesso e alle proprie scelte. Ad un certo punto del suo percorso filosofico Biral ha smesso di votare, silenziosamente, senza fare proclami. Se il voto è l'atto con cui gli uomini cattivi istituiscono la politica che li "governa" non in vista del bene ma in vista della libertà di realizzare il proprio bene egoistico ed incomunicabile con il bene degli altri, allora il voto democratico è la negazione della naturale politicità dell'uomo e della politica intesa come governo e amicizia. E Biral ha cercato di dimostrare la naturale amicizia fra gli uomini con il suo agire e le sue parole sempre protesi al bene. Se la teoria vera e perfettamente razionale dimostra scientificamente che l'uomo è per natura nemico dell'uomo, solo l'esperienza può invertire questo assunto, mostrando che l'uomo è per natura amico dell'uomo e che è un essere capace di virtù non intesa come socialità. E se la teoria dimostra che la politica si risolve nella

creazione e la gestione di un potere che assicura la pace, la libertà e l'eguaglianza, solo l'esperienza rivela la politica intesa come l'agire in vista del bene degli uomini, la politica come pratica dell'amicizia.³⁶ L'esistenza di un uomo che agisce come amico dell'uomo confuta Hobbes.

2

Alessandro Biral nasce a Padova nel 1942. Suo padre è stato un importante studioso di Giacomo Leopardi,³⁷ sua madre ha insegnato l'Italiano nei licei. Prima di dedicarsi alla filosofia, per un anno ha studiato chimica. Da giovane ha militato nelle formazioni politiche a sinistra del Partito Comunista. Dal 1975 sino agli ultimi giorni ha insegnato *Storia del pensiero politico* presso l'Università di Venezia. Il suo primo scritto filosofico ha riguardato il pensiero di Husserl.³⁸ Successivamente, quando gli veniva posta una domanda sulla fenomenologia husserliana, Biral si schermiva dicendo di non averci capito niente. “Ma come! Ha pure scritto un libro su Husserl”, rispondeva l'interlocutore. “Appunto”, diceva Biral. In seguito ha sempre cercato di scrivere *con* e non più *su* un pensatore.³⁹

Colui che ha svegliato Biral dal sonno dogmatico, mostrandogli l'insostenibilità dello schema interpretativo marxiano della storia e del senso della politica, è stato lo storico austriaco Otto Brunner.⁴⁰ Grazie all'incontro intellettuale con Brunner, Biral ha

36 Cfr. F. BATTISTIN, “...a vivere il resto della sua vita nascosto in un angolo con tre...”, in F. BATTISTIN (a cura di), *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, Padova, il Prato, 2006, pp. 9-30.

37 Cfr. B. BIRAL, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Tortino, Einaudi, 1974.

38 Cfr. A. BIRAL, *Unità del sapere in Husserl*, Padova, CEDAM, 1967.

39 Traggio la distinzione fra “scrivere con” e “scrivere su” da F. BATTISTIN, *La felice libertà. Conversazioni con Michel de Montaigne*, in corso di pubblicazione. Dello stesso autore si veda anche *La piccola scienza dell'amore*, Padova, il Prato, 2009, pp. 9-16.

40 Tracce del marxismo sono presenti nei primi scritti biraliani dedicati a Nietzsche. Questi testi, mai pubblicati dall'autore, risalgono agli ultimi anni '60 e ai primi anni '70. Biral ha deciso di non renderli pubblici proprio perché allora Nietzsche era un pensatore di moda, mentre Biral ha sempre cercato di essere “inattuale”. Si vedano: *Morale e compassione in Kant, Schopenhauer e Nietzsche*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 1969-70, (<http://www.thinking-politics.com/>

compreso che è la politica a fondare l'economia e la società, e non viceversa. I concetti coi quali interpretiamo il mondo non riflettono lo stato economico della società, proprio perché l'economia in senso moderno nasce dopo la trasvalutazione dei concetti filosofici antichi (bene e male, diritto e legge, politica e società, esperienza e teoria) compiuta da parte dei primi filosofi moderni. Leggendo le opere dello "storico totale",⁴¹ Biral ha notato che un'interpretazione delle forme politiche pre-moderne basata su concetti moderni, ne nasconde la struttura interna. Se la politica moderna si identifica con la legislazione, quella medievale era invece organizzata attorno a concetti e pratiche di consiglio e aiuto, fedeltà e lealtà. Il sovrano non imponeva leggi ai sudditi, ma chiedeva loro consiglio e aiuto in virtù dei rapporti di fedeltà che reciprocamente li legavano.⁴² Fra il sovrano e i sudditi vigeva un rapporto di collaborazione, dialogo, confronto, che non escludeva affatto la prepotenza, l'ostilità, la violazione del diritto. Nella modernità il sovrano pone il diritto, mentre nelle formazioni politiche pre-moderne il diritto era posto al di sopra del sovrano. Un sovrano che attentava al diritto veniva proclamato tiranno e gli si poteva scatenare la giusta guerra senza ledere il diritto.⁴³ Ciò significa che nel Medioevo non è esistito lo Stato nel senso moderno del termine: lo Stato moderno detiene il monopolio della forza legittima, mentre tutti i cittadini sono dei privati in quanto privati dell'uso legittimo della forza. La politica pre-moderna risulta incomprensibile se viene letta con i concetti della scienza politica moderna. Nella modernità solo lo Stato è il luogo della politica, mentre nelle costituzioni medievali tutti gli uomini liberi agivano sempre da uomini politici in grado di governare i sottoposti e i familiari, ma anche in grado di usare legittimamente la forza contro i violatori del diritto. Nelle età pre-moderne ogni

wordpress/contribut/); *Nietzsche e il superamento della morale*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 1969-70, (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>); *Il problema della cultura in Nietzsche*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 1969-70, (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>); *Umano, troppo umano: il congedo di Nietzsche da Schopenhauer*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', [s.d.], (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>).

41 Cfr. P. SCHIERA, *Introduzione*, in O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. xi-xxiv.

42 Cfr. O. BRUNNER, *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1988, p. 142.

43 Su questo aspetto della cultura politica medievale si veda C. FIOCCHI, *Mala potestas. La tirannia nel pensiero politico medievale*, Bergamo, Lubrina Editore, 2004.

luogo (casa, città, Repubblica) era politico.

Se confrontato con gli usali ritmi della produzione scientifica accademica, Biral ha scritto molto poco, mostrandosi inattuale anche sotto questo aspetto. Appena due libri e una dozzina di saggi. Oltre al libro sul pensiero di Husserl, Biral ha scritto solo un'altra monografia. Trattasi della sua opera più importante, *Platone e la conoscenza di sé*, la cui pubblicazione avvenuta nel 1997 Biral non ha potuto vedere. Negli altri scritti dedicati ai grandi pensatori moderni (Hobbes, Rousseau, Schmitt, Voegelin, Montaigne, Charron) e antichi (Platone e Aristotele), Biral non ha presentato tesi da contrapporre al pensiero dell'autore analizzato, né ha avanzato proposte migliorative. Cercava di mimetizzarsi con il ritmo del pensiero del filosofo con cui stava dialogando e di portare alla luce la verità del pensiero altrui. Non interrogava il testo per criticarlo, per metterne in evidenza contraddizioni ed errori, ma piuttosto per comprenderlo allo stesso modo in cui il suo autore lo aveva compreso. Perché quel filosofo dice questo? Quali ne sono le ragioni? – con queste domane inizia la ricerca biraliana. Biral interroga i grandi testi, o meglio i grandi filosofi, perché fermamente convinto che solo il dialogo conduce alla conoscenza di sé, giammai l'atteggiamento critico mosso dal desiderio di “battere” le tesi altrui. Dimostrare che un filosofo non avesse ragione non serve a nulla, perché il filosofo con cui dialoghiamo è spesso un autore defunto, quindi nell'impossibilità di ravvedersi. Chi legge un altro per “batterlo” cerca di fare carriera o guadagnarsi la gloria.

L'atteggiamento dialogico nei confronti dei grandi maestri di pensiero si rivela anche nel modo di scrivere di Biral. Poche note, quasi esclusivamente riservate ai testi dell'autore considerato. Biral prova sempre a dialogare con un uomo e non con i suoi interpreti. Solo dialogando con *un* uomo, noi cerchiamo la saggezza.

La ricerca di Biral non si è adeguata agli schemi di moda della filosofia ufficiale. Biral non ha affrontato i problemi dibattuti negli anni '80 e '90, proprio perché ha scoperto l'origine dei problemi filosofici moderni. Non ha voluto cercare né la fama né la gloria: la ricerca di questi beni allontana dalla ricerca del bene sommo – la felicità. Nessun bene e sapere è un bene autentico se a colui che lo possiede manca la scienza del giusto uso dei beni: “tutto il sapere, in mancanza del sapere di ciò che è meglio per l'uomo, è dannoso”.⁴⁴ Questa scienza regia, che fa diventare buona ogni

44 A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., p. 124.

cosa e ogni conoscenza, è la scienza del governo di sé:

Il filosofo impara sì delle scienze, ma non per amore di queste, ma per perfezionare l'educazione della sua anima fino a raggiungere la più bella unità e padronanza di sé. Ma perfetta padronanza di sé è sinonimo di felicità.⁴⁵

Nonostante la sua "oscurità", nella vita filosofica di Biral i suoi studenti hanno percepito qualcosa di eccezionale.⁴⁶ Rara è l'apparizione di un professore felice, ancor più rara quella di un professore che sta dietro la cattedra per "diritto divino", come aveva scherzosamente detto Biral.⁴⁷ Vale a dire, non perché fare il professore rappresentasse per Biral la massima utilità e lo realizzasse professionalmente, ma perché è giusto che insegni colui che non insegna altro che l'intrasferibile sapere attorno alla felicità, colui che cerca di risvegliare negli ascoltatori la tensione verso la felicità. Detto altrimenti, il filosofo, che non vende alcun sapere vero ma invita ciascuno alla conoscenza di sé, è professore per diritto divino; il sofista, colui che vende un sapere vero, è professore per diritti acquisiti, per elezione, per meriti scientifici.

I corsi che Biral ha dedicato alla storia della filosofia politica sono stati registrati e successivamente pubblicati. Gli studenti hanno visto in lui un nuovo Socrate, il filosofo autentico che non mira alla carriera e agli onori, ma unicamente al bene suo e degli studenti, un professore che cerca di rendere felici i suoi ascoltatori, mentre evita accuratamente di affascinarli con l'erudizione o sofismi.⁴⁸ Rivolgendosi al bene e alla giustizia, Biral cercava di rispondere alla domanda sull'essenza della politica.

45 Ivi, p. 181.

46 Pochissimi sono i saggi dedicati al pensiero di Biral. Oltre al già citato volume a cura di F. BATTISTIN, *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, nel quale sono raccolti gli interventi di amici e discepoli di Biral, sono da segnalare il saggio di G. DUSO, *Premessa*, in A. BIRAL, *Storia e critica del pensiero politico moderno*, cit., pp. 7-18, e l'articolo di U. GALIMBERTI, *Platone istruzioni per vivere*, «La Repubblica», 4 giugno 1997, (<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1997/06/04/platone-istruzioni-per-vivere.html>).

47 Cfr. A. BIRAL, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese. Volume primo*, cit., p. 148.

48 Cfr. L. MORRI, *Ho conosciuto un philosophus!*, in F. BATTISTIN, *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, cit., pp. 155-168.

Rivela l'essenza della politica non colui che ne possiede la definizione scientifica più adeguata, né colui che ne detiene un sapere separato dalla vita nella città, bensì l'uomo felice che nel suo agire mostra di essere amico degli uomini.

Soltanto l'uomo felice dice la verità e la verità non si riduce in un dire o in un discorso, ma si dispiega in ogni circostanza di una vita che, di contro a ogni frammentazione, si è ricomposta in un'unità che ha in sé armoniose e divine corrispondenze. Soltanto chi è felice è uomo veridico.⁴⁹

L'amico è colui che dice la verità, per quanto spiacevole e dura. La difficile azione di dire la verità e il modo in cui viene detta, rivelano il coraggio e la saggezza di un uomo. L'amico non dice la verità per rimproverare o mostrare la sua saggezza superiore; egli la proferisce semplicemente, con la medesima innocente disinvoltura con cui noi si afferma una verità sul meteo: "oggi piove". L'amico ci guida, indica la strada e quindi ci governa, pur lasciandoci liberi di percorrere la nostra strada propria. Non ordina che cosa fare né delucida chi siamo, ma lascia che noi, interrogandolo, scopriamo in quale modo di vivere risiedano il nostro meglio, il nostro sé e la nostra felicità. Dialogando con l'amico più saggio veniamo ad apprendere che "si diventa saggi agendo da saggi".⁵⁰

Un frequente gesto di Biral esprimeva icasticamente la sua concezione della vita filosofica: portarsi la mano sul polso, avvolgendolo con l'indice e il pollice, come per ascoltare il battito del cuore. Bisogna controllare spesso il proprio battito, verificare lo stato di salute dell'anima, non cessare mai di conoscersi e di prendersi cura di sé. Non solo della testa il filosofo si deve preoccupare e occupare, ma soprattutto del ritmo con cui batte il suo cuore.

49 A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., p. 181.

50 A. BIRAL, *Sulla filosofia politica ovvero il rispetto verso Aristotele. Appunti per una lezione ai dottorandi di Alessandro Biral*, in F. BATTISTIN (a cura di), *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, cit, pp. 181-187.

Nell'età moderna la politica è un ambito della vita separato dagli altri, benché un ambito del tutto particolare. Alla politica deleghiamo la mansione di regolamentare ogni altro ambito. Mediante il voto incarichiamo i rappresentanti del compito di scrivere le norme che regolano i vari settori e rinunciamo ad essere uomini politici. Agiamo sempre impoliticamente, tranne che nel momento della votazione. Attraverso il voto conferiamo all'ambito politico il potere su tutti gli altri. Quel che ci fa rinunciare ad agire politicamente è la paura della morte violenta, causata dalla nostra immutabile natura, in virtù della quale siamo egoisti passivi. La paura ci fa scoprire che agire impoliticamente è più utile che agire sempre da uomini politici.

Dato che non assegniamo alla politica il compito di governarci in vista del bene, il potere politico non può regolamentare i vari ambiti (lavoro, sport, famiglia) avendo di mira il bene: altrimenti i cittadini, costretti dal potere irresistibile dello Stato a compiere quel che lo Stato medesimo reputa buono e giusto, cesserebbero di essere liberi. Lo Stato che governa in vista del (suo) bene, e non con l'unico scopo della messa in libertà di tutti i cittadini, diventa totalitario.

Poiché nessuno, al di fuori di me, sa in che cosa consiste il mio bene, lo Stato democratico e razionale non può governare in vista del bene. Esso regolamerà gli ambiti in modo da consentire a ciascuno di muoversi senza venire ostacolato da altri e senza poterli ostacolare, pena la punizione. Alla politica compete la razionalizzazione degli ambiti, la quale vi garantisce la libertà e l'eguaglianza. Gli uomini non possono decidere quali regole debbano vigere nei vari ambiti, poiché ciò violerebbe il principio dell'eguaglianza. A governare saranno le regole impersonali: chi obbedisce a regole, non obbedisce al volere altrui, ma alla razionalità.

Ogni ambito avrà regole proprie e vi sarà per ognuno di essi una scienza che razionalmente le elabora. Le regole, proprio in quando elaborate scientificamente, sono del tutto scisse dalle esperienze che di quegli ambiti hanno gli uomini che vi si intrattengono. Se così non fosse, le regole esprimerebbero interessi particolari. Per essere regole, le regole non possono mai tener conto delle esigenze di coloro che vi devono sottostare. Esse sono sempre astratte e tecniche.

Nessuno si identifica con le regole che è costretto a seguire nell'ambito che frequenta. Per di più, le regole vigenti in un ambito non comunicano con quelle vigenti in altri. Biral ha portato il seguente esempio: nessun professore trova la sua piena identità nel fare il professore. Quando torna a casa, nessun professore fa firmare il registro ai figli.⁵¹ Le regole che vigono a scuola non vigono altrove. In ciascun ambito gli uomini si trovano governati da regole tecniche, che nessuno ha scelto. Dato che l'uomo, non appena può scegliere, sceglie in vista del suo interesse egoistico identificato con il bene, le regole devono restare sottratte alla scelta individuale. Esse sono trovate dalla scienza critica e pura, mai fondata sull'esperienza. Gli uomini si devono continuamente adattare a regole che nessuno ha scelto e che la politica applica derivandole dalla scienza. Ma la scienza non sceglie, poiché la verità non è oggetto di decisione arbitraria, bensì frutto di una deduzione logica. La scienza è la sola attività disinteressata. La vita moderna è dunque caratterizzata dall'inesistenza di *una* regola di vita: noi passiamo da un ambito tecnicamente regolamentato ad altro, ma la nostra vita è immersa nella sregolatezza. A questo ci ha condotto la nostra illimitata brama di potenza e la conseguente paura della morte violenta.

Tutto ciò porta ad un esito paradossale. La politica moderna intesa come l'utile potere che pone un freno al nostro diritto naturale ed assicura a ciascuno la pace e la possibilità di obbedire solamente alla propria volontà, e quindi realizzare autonomamente la felicità attraverso il governo di sé, elimina proprio la premessa di ogni felicità: il governo di sé. In ogni ambito noi non ci governiamo mai, ma siamo sempre governati da regole che lo razionalizzano. Il professore non può decidere di non far firmare il registro agli allievi perché ritiene che ciò sia meglio per lui e per loro. Non appena decidiamo per il meglio commettiamo un abuso di potere, in quanto il bene è incomunicabile, diverso per ciascuno. Qualcuno potrebbe pensare che il professore non ha fatto firmare il registro per coprire l'assenza di uno studente in particolare, violando così il principio dell'eguaglianza per interesse personale. Ora, se in ogni ambito il governo di sé in vista del bene è reso impossibile dalla presenza di norme che servono a eliminare i possibili abusi di potere, allora l'uomo non potrà mai essere pienamente felice. Per rendere a tutti disponibile la felicità attraverso

51 Cfr. A. BIRAL, *Sulla politica*, cit., p. 70.

l'eliminazione della possibilità di commettere abusi, la politica moderna è costretta a impedire a tutti la realizzazione piena di quella felicità per la quale è stata istituita, quella felicità per la quale andiamo a votare. Nel tentativo di cancellare le dipendenze e gli abusi, la politica elimina ogni forma di governo di sé e quindi ogni possibilità della piena felicità. Per garantire a tutti l'eventualità di diventare felici, la politica impedisce a ciascuno di esserlo. Quando mediante il voto noi istituiamo il potere politico, pur credendo di votare per la nostra felicità, eleggiamo la nostra eguale e libera infelicità.

Come se ne esce? Quel che è evidente, quel che sia l'esperienza che la scienza confermano, è il fatto che l'uomo agisce sempre in vista del meglio, della felicità. “L'uomo è disposto, senza averlo mai deciso e senza poterne mai sapere il perché, verso la felicità come quel fine ultimo che governa tutta la sua vita. [...] Il desiderio di felicità si accompagna sempre al desiderio di perfezionare quelle capacità che, se portate alla loro eccellenza, consentono di raggiungerla e di installarsi stabilmente in essa”.⁵² Chi pone la felicità nel possesso delle ricchezze, diventerà felice portando a perfezionamento quelle capacità, quelle virtù, che assicurano la ricchezza. Per chi ama il denaro, l'avarizia sarà una virtù. L'amante del denaro si reputerà virtuoso quando sarà entrato in possesso di quella scienza che consente di aumentare le ricchezze – la scienza economica.

Eppure, il possesso di beni e saperi non rende felici. Se l'uomo non possiede anche la scienza del giusto uso di beni e saperi, non realizza la felicità. Chi non conosce e pratica il governo di sé, verrà danneggiato dal possesso indiscriminato di beni e saperi, perché finirà per usarli stoltamente, trasmutando le ricchezze in infelicità. La scienza del giusto uso è la scienza del governo di sé. Questa scienza è sinonimo della scienza del bene.

Messa a confronto con le altre scienza, risalta una peculiarità della scienza del bene: essa non è insegnabile. Ciò non ne implica l'incomunicabilità: il bene può essere trasmesso per comando, come nel caso del genitore che ordina al figlio o del padrone che ordina allo schiavo che cosa devono fare o astenersi dal fare. Tuttavia, attraverso l'esecuzione di un comando buono il figlio o lo schiavo non diventano

52 A. BIRAL, *Lachete*, in F. BATTISTIN (a cura di), *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, cit, pp. 169-179.

buoni e, pertanto, non apprendono la scienza del bene. La scienza del bene non può prescindere da caratteristiche individuali e da esperienze personali di ogni vivente: ciascuno deve ricercare la scienza del proprio bene, perché ciascuno è diverso, irriducibile a una formula, a un comando. Ogni singolo sé è diverso da altri. Le altre scienze sono universali e insegnabili perché sono scisse da ciò che ciascuno è, mentre solo la scienza del bene è pienamente individuale. Infatti, ciò che è bene per me varia anche in relazione al momento, alla situazione, allo stato in cui mi trovo. Di conseguenza, la scienza del bene si identifica con la conoscenza di sé. Senza la conoscenza di sé, senza sapere quel che è utile e buono per me in questo momento, in questa circostanza, nessun bene ottenuto può essere perfettamente, pienamente buono.

Le altre scienze non procurano la felicità in quanto sono sprovviste del criterio intrinseco di uso. Ciò significa che sono disponibili ad essere adoperate per fini contrapposti. Le scienze sono, al pari del denaro, uno strumento.⁵³ Ogni scienza è sempre una *dýnamis* degli opposti, una capacità, un potere di compiere tanto il bene quanto il male. Chi acquista un sapere scientifico guadagna una grande potenza. Tuttavia, il possesso della potenza non comporta il sapere attorno al modo giusto di servirsene. Le scienze liberano l'uomo dai pericoli che ne minacciano la vita, rendendo quest'ultima più sicura, lunga e confortevole, ma non consentono "di trovare la strada che conduce l'uomo verso il bene che pure governa tutta la sua vita: verso la felicità".⁵⁴ La scienza non dice mai a quale scopo andrebbe usata e può soltanto promuovere l'infinito processo del proprio auto-accrescimento, che prende il nome di "progresso". Quando poniamo alla scienza la domanda attorno al bene, essa rimane sempre muta. Alla domanda: è bene per me sapere questo, fare questo? – la scienza non può replicare. Il progresso rende l'uomo sempre più potente, senza che egli venga mai a sapere per quale ragione e se sia un bene essere potenti. La potenza e la scienza non sono intrinsecamente buone.

Tutte le scienze, che pure promettono grandi beni all'uomo rendendolo potente e accrescendo il suo orgoglio per il fatto di dominare la natura, sono inutili e

53 Cfr. A. BIRAL, *Platone: governo e potere*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 320-321.

54 A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., p. 159.

potenzialmente anche dannose, se non sono governate dalla scienza del bene. La scienza del bene, o la scienza politica, è la scienza che possiede in sé non solo il criterio del proprio uso, ma anche il criterio che concerne il giusto uso di tutte le altre scienze di potenza.

Perché la scienza del bene s'identifica con la scienza politica? Detto altrimenti: perché l'uomo buono, saggio e felice è l'autentico uomo politico? Il felice, avendo raggiunto la tranquillità dell'anima, non agisce mai ingiustamente per appagare un desiderio. Egli è in possesso del perfetto governo di sé e quindi non si lascia travolgere dalle passioni. Le governa in vista del bene. Chi esercita il perfetto governo di sé non commette ingiustizie. Il migliore uomo politico è colui che non agisce ingiustamente. Egli non è mai nemico dell'uomo: sull'uomo giusto, e non sul tirannico uomo nemico dell'uomo di Hobbes, Biral ha cercato di fondare la sua scienza politica, la sua vita immersa in relazioni politiche.

Per il felice, la felicità non rappresenta soltanto la meta verso cui ognuno aspira per natura: egli stesso è diventato questa meta ed ha unificato la sua anima con il fine cui la vita irresistibilmente tende. Ora, la felicità non è esclusivamente il bene più grande; essa funge anche da bene architettonico, in quanto “fa vedere tutti i beni e detta l'ordine gerarchico che loro pertiene. L'uomo felice ha quindi scienza architettonica della città e tutte le altre scienze, prive di potere sopra se stesse e indifferenti ai modi del loro esercizio trovano infine il loro governo”.⁵⁵

Il felice è più giusto delle regole che disciplinano i vari ambiti. Egli agisce sempre politicamente perché in ogni relazione con i concittadini ha di mira il loro bene e il bene della città. “La città è felice quando tutti i suoi cittadini sono felici e ciascun cittadino è felice in relazione al tipo d'uomo che è”.⁵⁶ Di conseguenza, tutte le altre scienze, prive di misura intrinseca, trovano la misura e i modi giusti del loro esercizio nell'uomo politico. Infatti, il filosofo non ha scienza perché possiede saperi e poteri, o perché appare capace di intavolare un discorso vero su ogni argomento: il filosofo “ha scienza perché è felice e soltanto la vita felice conferisce verità alla conoscenza”.⁵⁷ Solo quando sono poste sotto il governo dell'uomo felice, quando ad

55 Ivi, p. 188. Si veda ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a-1094b, Roma-Bari, Laterza, 1998.

56 A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., p. 194.

57 Ivi, p. 188.

esercitarle è un uomo felice, le altre scienze diventano vere e invece di essere destinate al vuoto incremento della potenza, vengono reindirizzate verso il meglio e verso la felicità. Che cos'è pertanto la politica? A questa domanda non un discorso, ma l'agire politico dell'uomo felice fornisce la risposta vera.

Solo l'uomo felice può rendere felice la città. L'infelice si servirà della posizione di potere come di uno strumento atto ad appagare le sue insoddisfazioni. Ciò lo porterà a commettere ingiustizie e abusi. Visto che nel relazionarsi agli altri il felice persegue sempre il bene comune e non i suoi interessi (solo l'infelice persegue gli interessi personali), egli è autentico amico dell'uomo e negli altri non vedrà mai "altri", ma amici. E con l'amico si instaura un rapporto fondato sul dialogo ininterrotto.

4

L'interrogazione filosofica di Socrate, Platone e Biral intorno al destino dell'uomo prende spunto dall'enigmatico invito che il Signore di Delfi ha fatto apporre sopra l'ingresso al suo tempio: conosci te stesso. Quale è il significato che l'iscrizione enigmatica cela? Biral scioglie così l'enigma delfico: chi conosce se stesso, sa in che cosa riporre in suo bene in ogni momento. Ha appreso la scienza della distinzione fra il bene e il male. E chi sa indicare in che cosa consiste il bene, conosce la scienza del governo di sé, ed è pertanto felice. Allora l'augurio che Apollo fa agli uomini è di diventare felici, di portare a compimento la loro natura e la loro opera. La vita felice, però, non si esaurisce in un discorso vero attorno alla felicità. Difficile è diventare felici. La felicità si autentica nell'agire e non nel dire o scrivere.

L'uomo è l'animale capace di felicità. Vi è solo una specie di esseri che vive in condizione più fortunata: gli dèi immortali. Gli dèi godono di una perfetta felicità. A differenza degli uomini, essi non tendono alla felicità, né hanno bisogno di interrogare questa tensione, cioè filosofare, perché da sempre compiutamente felici. Gli dèi, infatti, non filosofano. Se gli uomini possono rendersi felici, allora sono anche in grado di rendersi simili agli immortali. Gli dèi sono pertanto "la misura della felicità

dell'uomo e l'uomo può rendersi divino".⁵⁸

Fra l'uomo e il dio permangono delle differenze incolmabili. In primo luogo, l'uomo è mortale. Inoltre, l'uomo deve filosofare per rendersi felice e simile agli dèi, mentre il dio è da sempre sapiente. Se il dio è felice, e se quindi il dio rivela il significato della felicità, allora il divino rappresenta la meta della tensione umana verso la felicità. Rispondendo implicitamente alla polemica anti-metafisica dei filosofi moderni (Nietzsche compreso), Biral ha scritto:

La destinazione dell'uomo è il divino, il rendersi simili agli dèi e loro amico, e il divino non contrassegna una sovrannatura o un retromondo, perché è presente nell'uomo e nella natura come passione – e senz'altro come la passione più grande – che provoca uno slancio tale per cui ogni cosa può ritrovare se stessa e prendere possesso di sé solo rendendosi perfetta, contro il deperire del tempo. La natura ama l'immortalità e amandola si rivela essere, insieme, partecipe del divino e mortale, simile agli dèi eppure rispetto a essi differente, perché gli dèi sono immortali «per altra via» e non sono pervasi e sospinti da amore verso ciò che già posseggono.⁵⁹

Il bene, la giustizia, il divino, la virtù – non sono ipostasi metafisiche che Socrate e Platone, e sulla loro scia l'intera filosofia europea, hanno inventato e posto nel fittizio “mondo dietro il mondo”. Il bene e le altre idee non esistono al di fuori dell'attività dell'anima e dell'agire politico dell'uomo felice. La domanda socratica: che cos'è la giustizia? – trova risposta nella vita dell'uomo giusto. La giustizia non è un concetto astratto e fluttuante nelle sfere metafisiche. Essa viene rivelata concretamente dalla vita dell'uomo felice, trovando piena espressione soltanto nei suoi atti e parole. È l'uomo giusto e felice, con azioni e parole, a conferire senso al concetto di giustizia. Che cos'è la giustizia? Socrate, Platone, Aristotele, Montaigne, Biral. L'uomo giusto è la giustizia in atto. Senza l'agire dell'uomo giusto, la giustizia rimane un concetto astratto che non esprime alcunché.

L'uomo felice si rende simile agli dèi e loro amico. Diventando amico degli immortali, l'uomo non partecipa dell'immortalità. Tuttavia, il felice si rende capace di governare la paura della morte. Filosofare è esercitarsi a morire, imparare a morire in

⁵⁸ Ivi, p. 141.

⁵⁹ Ivi, p. 84.

modo bello e buono.⁶⁰ Solo il felice è pienamente coraggioso ed egli soltanto sa rinunciare alla potenza per mezzo della quale gli uomini infelici cercano di allontanare i pericoli che ne insidiano la vita. Per il felice non la vita, ma la vita buona e virtuosa è degna di essere vissuta. Perdendo la vita buona, il felice non perde nulla, perché nulla di meglio avrebbe potuto guadagnare in questa vita, se anche l'avesse vissuta per tempo infinito o innumerevoli volte. Ecco perché la rinuncia alla potenza non costituisce affatto una rinuncia, un sacrificio di qualcosa di importante: "la felicità non è un «oltre» dell'uomo, né implica qualcosa come una rinuncia; anzi essa implica l'inverso della rinuncia. Pensate se uno mai ritenga di essere felice avendo dovuto rinunciare a tante cose! È infelice, non felice. L'assenza di rinuncia è la felicità".⁶¹

Oltre ad essere sinonimo della raggiunta capacità di governare la paura di morire e di "rinunciare" perciò alla potenza, la felicità è pienezza. Al felice non manca nulla e per questo non cerca di appagare le insoddisfazioni. E, inoltre, proprio perciò non ha bisogno di incrementare la sua potenza, lottando magari contro altri concittadini per ottenere il potere sulla città. L'uomo felice, l'uomo che rivela la natura politica e divina dell'uomo con il vedere negli altri i propri amici, non tramerà per conquistare il potere politico e gli annessi onori. Socrate e Platone non hanno complottato per arrivare al potere. Biral, nel suo piccolo, si è sempre tratto fuori dalla lotta carrieristica che assicura il potere decisionale all'interno dell'istituzione accademica. Il filosofo governa solo se i cittadini glielo chiedono. Egli è naturalmente portato a interrogare la tensione verso la felicità divina, e a ricercare "l'ordine eterno delle cose" in compagnia di pochi amici della sapienza.⁶² Eppure, è proprio l'indifferenza al potere ciò che garantisce il buon governo. Chi smania per governare, sarà portato a servirsi del potere per compensare le insoddisfazioni e mancanze. Chi aspira al governo, trasformerà il governo in potere e, commettendo abusi per favorire gli amici e danneggiare i nemici, renderà i concittadini ostili gli uni agli altri, frantumando così l'unità della città e allontanandola dalla felicità.

60 Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005, p. 52.

61 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 178.

62 Cfr. L. STRAUSS, *Replica sul «Gerone» di Senofonte*, in L. STRAUSS, A. KOJEVÉ, *Sulla tirannide*, Milano, Adelphi, 2010, p. 234.

Perché esista città è necessario che chi assume su di sé il compito di governare sia già felice, perché, se mancasse di qualcosa, userebbe di necessità il governo come di uno strumento – ed apparentemente il migliore – per colmare le sue mancanze e, così facendo, lo distruggerebbe, perché trasformerebbe il governo in potere, e in un potere che serve a ben poco. [...]

Gli Ateniesi condannarono a morte Socrate ed uccisero l'unico, tra loro, felice.⁶³

Chi è felice non temerà i voltafaccia del fato, nemmeno quando la sorte lo porrà dinanzi alla condanna di morte. Dato che il felice conosce se stesso, in ogni circostanza saprà agire in vista del meglio, cosicché non si daranno circostanze capaci di spogliarlo della virtù e della giustizia. E infatti Socrate non cerca la fuga per avere salva la vita; rimane in carcere ad attendere l'esecuzione per avere così salva la vita buona, la quale si conclude con una morte bella. L'uomo felice ama il fato. L'uomo infelice, di contro, persegue l'accrescimento della potenza al fine di piegare il fato al proprio volere. Le azioni dell'infelice rivelano la paura del fato e l'incapacità di accettarlo.

Anche nell'età moderna, nell'età della paura e del voto, la felicità è a portata di mano. Se nella sua intervista, uscita postuma, Heidegger aveva detto che solo un dio ci avrebbe potuti salvare,⁶⁴ il messaggio dell'ultimo corso di Biral, tenuto mentre già presentiva la morte, è che noi non siamo affatto perduti. Possiamo ancora dialogare:

Per assumere un carattere etico bisogna compiere azioni che portano a quel carattere, così che la responsabilità del carattere etico ricade su colui che agisce in quel modo e non in un altro. Per Platone e Aristotele noi ci facciamo. Non ci sono circostanze attenuanti, condizioni esterne, per ciò che ciascuno è. [...] Per Aristotele, come per Platone, è evidente a tutti che la felicità è di pertinenza della politica, perché nessuno può diventare felice da solo, ma può diventare felice solo comunicandosi. E ciò che si svela in Platone è proprio la dimensione comunicativa, perché è nel dialogo che l'uomo cammina verso la felicità e, se già felice, è nel dialogo che mantiene la tensione della felicità.⁶⁵

63 A. BIRAL, *Platone: governo e potere*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p. 347.

64 Cfr. M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, a cura di A. Marini, Parma, Guanda, 2011.

65 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 287.

VII

ARS POLITICA / POLITICA COME ARTE

...il princeps
dei folli, quello che ha baciato il muso
di un cavallo da stanga e fu da allora l'ospite
di un luminoso buio.
*Eugenio Montale*¹

1

Secondo Biral vi sono due fondamentali prospettive di felicità: quella antica e quella moderna. Dato che il modo in cui intendiamo la felicità si rispecchia nel nostro stile di vita, vi sono dunque due fondamentali tipi umani. La prospettiva antica identifica l'uomo felice con l'amico degli dèi, mentre quella moderna riconduce la felicità all'accrescimento, brama, volontà di potenza. Antico e moderno non rappresentano però due prospettive che si susseguono nel tempo. Esse, anzi, convivono da sempre. Anche nel mondo antico era presente e prospera la prospettiva moderna (i sofisti, i tiranni...), così come nel mondo moderno vi sono uomini che individuano la felicità nel fare amicizia con il dio. Durante una conferenza Biral ha detto di non aver superato il 300 a.C., e che pertanto molti aspetti della

1 E. MONTALE, *L'Educazione intellettuale*, in *Tutte le poesie*, cit., p. 524. Le parole del poeta sono chiaramente riferite a Nietzsche e al suo crollo torinese avvenuto negli ultimi giorni del 1888 e nei primi giorni dell'anno successivo.

modernità gli risultavano estranei e non del tutto comprensibili.² Biral è stato un antico capitato nel mondo moderno.

E Nietzsche? Chi è Nietzsche per un antico? Biral ha risposto: Nietzsche è un *critico moderno dei moderni*. Anche Nietzsche, è vero, identifica la felicità, la grande felicità, nel rendersi simili a un dio e suoi amici. Ma il dio cui pensa Nietzsche è Dioniso, il dio in perenne trasformazione, mai cristallizzato in categorie del già conosciuto,³ il dio che rinasce e muore, soffre e fa filosofia. “Il mio affine resta solo chi si evolve”.⁴ Non è Apollo il dio cui Nietzsche dedica il pensiero e la vita. L'auspicio di conoscere se stessi, con cui il dio saluta coloro che si recano nel suo santuario, era una cattiveria del Signore di Delfi. Quando si conosce più accuratamente, l'uomo si scopre più brutto e risentito di quanto ne potesse sospettare. La conoscenza di sé è un processo doloroso, che il dio non poteva che augurare ai pochi capaci di sopportarne la sofferenza. Per le costituzione più deboli la conoscenza è un pericolo: perciò essi necessitano di un sistema di valori e dogmi saldamente creduto.

Nietzsche non distingue gli uomini in base alle prospettive di felicità. Anzi, egli opera la distinzione fra coloro che tendono alla felicità, intesa come riposo, pace dell'anima, e coloro che invece tendono alla sofferenza del creatore, di colui che si evolve, lotta e tende alla grandezza della propria opera. La felicità come riposo contraddice la vita stessa, che è movimento, sofferenza, gioia. Chi mira alla felicità, non mira al pieno dinamismo della vita. Il criterio distintivo che Nietzsche applica nel distinguere gli uomini è quello della forza, potenza, capacità di evolversi:

un'importante chiarificazione risulta dal mettere la *potenza* al posto della “felicità” individuale (*an Stelle des individuellen “Glücks”*) alla quale tenderebbe ogni essere vivente: “si aspira alla potenza, a un *aumento* di potenza (*nach Mehr in der Macht*)”.⁵

Gli uomini si suddividono in forti e deboli. In coloro che accrescono la loro potenza e in coloro che aspirano alla pacificata cristallizzazione di sé. I deboli riconoscono il

2 Cfr. A. BIRAL, *Sulla politica*, cit., p. 84.

3 Cfr. A. CAROTENUTO, *Apollineo e dionisiaco. Seminari su Nietzsche*, Torino, Ananke, 2010, p. 53.

4 “Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt”. F. NIETZSCHE, *Dagli alti monti*, in *Le poesie*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 164-165.

5 F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 14 [121] – *Frammenti postumi VIII*, 3, primavera 1888.

fine della vita umana nel diventare felici, nel fissare l'anima in uno stato finale. Ma oggi anche gli individui più sani conoscono la stanchezza e il nichilismo, gravando anche su di loro la tavola dei valori morali creata ed imposta dai più deboli. Spesso anche i sani aspirano alla felicità del riposo.

Come si palesa la differenza fra i forti e i deboli? Mentre i deboli si ingegnano per sottrarsi al dolore e alla sofferenza, i forti non cercano di sfuggirvi, bensì affrontano e reggono i tormenti, la solitudine, la malattia, e infine li vincono sino ad affermare la vita e confermare tutto ciò che hanno vissuto, perché l'attimo di guarigione e gioia giustifica il già stato.

Il banco di prova che fa da spartiacque fra forti e deboli è la dottrina dell'eterno ritorno, il pensiero del circolo. I forti affermano e accettano il ritorno. Non solo sono pronti, ma pure vogliono rivivere questa vita, ripercorrendone ancora una volta la medesima successione di attimi. *Dicono di sì* alla vita, amano il fato. Ora, dato che l'uomo è una molteplicità di istinti protesi verso l'accrescimento di sé e bramosi di imporre alla vita intera la loro prospettiva parziale, l'uomo che accetta il circolo mostra d'avere gli istinti sani: non solo la sua anima, ma in primo luogo il suo corpo è sano, colmo di vitalità, desideroso di esistere. I deboli, invece, agiscono al fine di migliorare la vita e di conseguenza si rifugiano nella potenza della tecnica, dello Stato, delle scienze. *Dicono di no* alla vita. Chi vuole migliorare qualcosa, con ciò stesso conferma di non trovare piena e perfetta questa cosa, mostra di non trarne abbastanza gioia: se si tratta della vita stessa, ciò significa che i suoi istinti non sono sufficientemente sani da affermarla quale è. Il debole necessita di un prolungamento degli istinti e lo trova nella potenza sostitutiva acquisita all'esterno: tecnica, politica, scienza, progresso.

Il forte non accetta la vita per rassegnazione passiva. Chi accetta la vita, ne afferma il principio che la governa e il fine cui tenda, la sua essenza – la volontà di potenza. Accettare il circolo significa accettare il continuo allargamento di prospettive e orizzonti. La vita è una perenne lotta fra prospettive diverse, nessuna più vera delle altre. La vita è questa lotta che ritorna. L'uomo che l'accetta, con ciò stesso la vuole, e vuole sempre più lotta fra diverse prospettive. Affermare la lotta fra le prospettive, significa nobilitare dell'uomo, dato che “ogni elevazione negli uomini comporta il

superamento di interpretazioni più ristrette”.⁶ L'interpretazione del mondo platonico-cristiana e quella moderna sono, per Nietzsche, più ristrette della sua. Superarle significa accrescere la potenza della specie, allargarne il raggio d'azione. Platone, i cristiani e i moderni, ponendo la loro interpretazione come vera e facendo credere gli uomini a “tali statue di verità”,⁷ hanno voluto fermare la lotta fra le prospettive: con ciò hanno rinnegato e combattuto l'essenza dinamica della vita. Il mondo, secondo Nietzsche, non è una realtà e pertanto non va migliorato: esso scorre falso, è un'invenzione, un errore, un gioco di molte prospettive che interagendo cercano di imporsi une sulle altre. Si tratta quindi di “arrivare al più bello degli errori, alla prospettiva maggiormente allargata”.⁸ Chi ama la vita, non cerca di fermare la lotta. Nietzsche vuole imporre la sua prospettiva perché è l'unica che, invece di bloccare la lotta fra le diverse interpretazioni, la stimola: la sola prospettiva che, rinunciando a proclamarsi vera, sta in armonia con il divenire del mondo. La prospettiva di Nietzsche non è quindi la più vera, bensì la più sana, rischiosa, caotica, la più innamorata della vita, la più aperta, la sola che aspira ad essere superata.

Il cosmo intero è volontà di potenza. Le grandi prospettive che Nietzsche combatte, la platonica e la cristiana, hanno identificato la felicità con la rinuncia alla potenza in nome del bene, della giustizia, dell'amore del prossimo. Chi crede in una verità assoluta, non può aspirare all'allargamento di prospettive, poiché la verità non può essere superata, ma solo interpretata, sistematizzata, approfondita. Ogni superamento della verità ritenuta assoluta porta fuori dalla verità, dunque all'errore e perfino alla perdizione. D'altra parte, chi in nome della verità rinuncia al superamento, e quindi alla lotta, insegna la pace, che a sua volta comporta l'affievolimento delle forze istintuali, e con ciò promuove la decadenza.

La prospettiva moderna ha svelato la falsità delle verità assolute. I filosofi moderni hanno mostrato che la radice delle verità morali risiede nella volontà di potenza dei predicatori della morale.⁹ In questo senso i moderni sono più onesti degli antichi.

6 F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 2 [108] – *Frammenti postumi* VIII, 1, autunno 1885-autunno 1886.

7 Espressione tratta da F. NIETZSCHE, *Nell'aria che si fa limpida*, in *Le poesie*, cit., p. 137.

8 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 163.

9 Su questo si veda R. C. SOLOMON, *Nietzsche ad hominem: Perspectivism, Personality and Ressentiment*, in B. MAGNUS, K. M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 180-220.

Tuttavia, essi hanno posto la volontà di potenza al servizio degli ideali cristiani. Per questa ragione il nemico più pericoloso della vita rimane, per Nietzsche, il cristianesimo. Hobbes, per esempio, scopre nella brama di potenza la passione umana dominante. In seguito costruisce un sistema filosofico e politico che, applicato, genera una società pacificata. La sua filosofia, che Hobbes stesso interpreta come cristiana, vuole realizzare sulla terra quella pace che il cristianesimo pone come ideale oltre-terreno. Pur partendo da una premessa più “vera”, la filosofia moderna conduce ad un esito ancor più nichilistico. Il cristianesimo pone il fine della vita oltre la terra, conservando in tal modo almeno una tensione verso la beatitudine, uno sforzo, una lotta, un'ascesi. E se è vero che la tensione verso l'aldilà mina la salute degli istinti terreni e li conduce al progressivo degrado, la persistenza della tensione quantomeno rallenta la decadenza e consente la creazione di grandi opere dello spirito. Il cristiano odia la sensualità e perciò la combatte: così la degrada e degrada la sua stessa salute, ma lo sforzo che deve mettere nella lotta contro la propria natura, gli fa recuperare una parte della salute. La vita moderna, di contro, accelera l'avvento del nichilismo in quanto realizza già in questa vita, sulla terra, gli ideali di libertà, eguaglianza e pace. L'uomo moderno non ha più nulla verso cui tendere, per cui lottare: di conseguenza, la potenza non gli serve più. Egli non ha in odio la sensualità e vi accondiscende abbandonandosi alla lussuria e all'immoralità. Non deve combattere alcun valore contrario per soddisfare la sua sensualità. Ma così gli istinti carnali non vengono rafforzati; viene riconfermata la loro decadenza, la loro mancanza di volontà di lottare e imporsi – decadenza che gli istinti dei moderni hanno ereditato dalle calunnie cristiane contro la carne. La modernità non ha liberato il corpo e la sessualità: essi sono ancor più degenerati e disprezzati che nei tempi cristiani, quando erano almeno sentiti come nemici della salvezza e, in quanto tali, temuti e rispettati. Inoltre, lo Stato e la società non fanno che limitare costantemente la potenza dell'individuo, al fine di impedirgli di essere superiore agli altri, di dominare, di affermare la propria prospettiva. La modernità, fondata sulla brama di potenza, si suicida succhiandosi il proprio sangue per diventare, dopo tutto, compiutamente cristiana già nell'immanenza terrena.

Al pari dei moderni, anche Nietzsche scorge la radice di ogni evento, pensiero e azione nella potenza. La potenza non è una sostanza, un'ipostasi metafisica. Dato

che la vita è movimento e dato che la potenza ne è la radice, vita e potenza saranno sempre e da sempre volontà di potenza: una potenza che ha in sé la volontà di muoversi, riversarsi, accrescersi. La potenza non è mai fissa, immutabile, immobile: altrimenti non sarebbe potente, capace di smuovere, agire e imporsi. Da canto suo, la volontà non è una facoltà, presa di per sé la volontà non esiste: la volontà è sempre intenzionalmente diretta a qualcosa, è sempre “volontà di”. La paradossale struttura della potenza si rivela nel suo movimento interno intenzionalmente diretto verso sé: la potenza vuole se stessa, vuole altra potenza. Non aspira a Dio, al Bene, alla quiete, a uno scopo esterno qualsiasi che ne rappresenti il compimento e nel contempo il limite e la misura – ogni scopo esterno è per la volontà di potenza una negazione della potenza. Ciò significa che la potenza è essenzialmente dinamica e contiene dentro di sé il divenire: appunto per questo è volontà di potenza, una tensione vitale intenzionalmente diretta all'accrescimento della potenza.

Dato che per Nietzsche la vita è un circolo, la radice mira a congiungersi con se stessa: la potenza non ha per scopo la pace, ma la lotta, nella quale soltanto si dispiega, amplia e torna a sé (non in sé, bensì oltre sé). La potenza in quanto volontà di potenza tende *verso e oltre* se stessa. Ciò implica il continuo superamento di sé della potenza e, nel contempo, il suo continuo diventare se stessa. Altrimenti essa non sarebbe volontà di potenza, bensì una potenza ingabbiata nella sostanzialità, una potenza impotente, fissa, opposta alla vita – un concetto astratto di potenza, un'ipostasi metafisica.

Nel superarsi ogni cosa trova gioia e ogni cosa che vive vuole gioire. Un essere che cresce indefinitamente, che si supera ininterrottamente, oltrepassa i propri limiti attuali, trovandovi una grande gioia. Per questa ragione l'uomo è destinato a confluire nel sovra-uomo, quest'uomo talmente più potente dell'uomo attuale da non poter essere definito semplicemente come “uomo”. Tuttavia, il sovra-uomo non è un essere caratterizzato dai diversi connotati biologici. Se l'uomo è un fiume sottile che scorre lentamente, il sovra-uomo sarà *lo stesso* fiume ma ingrossato, più veemente nel fluire, dotato di vitalità maggiore, temibile come lo sono i grandi fiumi. Non a caso Nietzsche non traccia un ritratto preciso del sovra-uomo, che ne specifichi le caratteristiche essenziali. E ciò non è dovuto al fatto che il sovra-uomo sia ancora remoto, troppo distante per essere studiato. Nietzsche rinuncia a descrivere il sovra-

uomo perché questi non è una creatura cui l'uomo attuale può dare forma, non è il risultato di un'evoluzione genetica, né è un prodotto dei laboratori. Il sovra-uomo non è diverso dall'uomo nel senso di una diversità di specie o razza: è diverso rispetto alla quantità di salute e potenza. Il sovra-uomo come specie nuova non esiste né mai esisterà – in questo ha ragione Benn. Esso è il *destino dell'uomo* in quanto rappresenta il *senso* della sua volontà di potenza. L'umana volontà di potenza si declina secondo il superamento di sé. Superandosi l'uomo ascende *sovra* se stesso. Il sovra-uomo esprime la necessità di un continuo oltrepassamento di sé dell'umana volontà di potenza. Perciò il sovra-uomo è anche la direzione verso cui l'uomo tende. L'uomo è diretto al superamento di sé. Nel superarsi, l'uomo si dirige *sovra* se stesso. Quando l'uomo cresce *sovra* se stesso, la sua volontà di potenza ottiene più potenza e quindi diventa se stessa ritornando circolarmente a sé e oltre sé, e l'uomo si compie diventando ciò che è, cioè volontà di potenza. L'uomo è in potenza sovra-umano. Ma una volta superatosi, una volta postosi *sovra* se stesso, l'uomo non raggiunge alcuna condizione di quiete, il suo movimento di crescita non consegue alcun scopo finale. Il moto *sovra* se stessi continua: vi è sempre un altro *sovra*, una nuova possibilità di sovrastarsi. *Sovra*-uomo non è una condizione ultima, ma coincide con la dinamica della vita (volontà di potenza) umana. La potenza può sempre diventare più potente. Essa non riconosce limiti esterni. (Il suo solo limite è interno: la potenza non è infinita). Essa non cessa di “volersi”. Il *sovra*-uomo è la meta della vita senza esserne il *télos*, il fine; una meta in continuo movimento al di là della condizione volta per volta raggiunta dall'uomo che cresce *sovra* se stesso; una meta che coincide con l'essenza dinamica del mondo.

La condizione umana parzialmente assomiglia a quella di Tantalo: l'uomo, immerso nella sofferenza, continuamente sperimenta la fame di gioia, si protende per agguantarla, ma la gioia totale cui tende si sposta oltre. A differenza dell'eroe tragico puro, l'uomo, pur rimanendo sempre con il nulla fra le mani, nell'inseguimento della gioia supera se stesso, e in questo crescere oltre sé trova una grande gioia, benché sempre legata alla sofferenza.

L'uomo è un fiume, un ponte, “un cavo teso fra la bestia e il sovra-uomo”.¹⁰ Ma questo fiume, cavo o ponte – si tende sopra l'abisso del nichilismo, dell'indebolimento

10 F. NIETZSCHE, *Za*, «*Prologo*», § 4.

della volontà di superarsi. Se non dovesse incominciare a superarsi, la pianta-uomo appassirà sempre di più perché; rinunciando al superamento di sé, si affievolirà sino ad incarnarsi nell'ultimo uomo, quello che si dice felice e brama solamente il riposo. Ora, ad ogni pianta può capitare di ammalarsi, desiderare la morte perché più non regge la sofferenza della malattia e l'insensatezza del dolore. Il cristianesimo ha trovato la cura per questa malattia prescrivendo il distacco da terra, e ha promesso l'avvento della guarigione totale nel regno dei cieli. Secondo la prospettiva cristiana la vita sulla terra è l'effetto della malattia, del peccato originale. L'uomo si salva giungendo nel regno dei cieli: così la pianta-uomo, mentre tende al cielo e cerca di distaccarsi dalla terra, non si accorge di essere sempre più prossima al crollo. Chi si stacca da terra, non vola via nel cielo, ma cade rovinosamente. Il cielo non esiste né viene ormai saldamente creduto: è un'invenzione utile a chi non ama la vita e non possiede nemmeno la forza di abbandonarla, e allora proietta la sua felicità al di là della vita terrena e della sofferenza. Ma la felicità, anziché escludere, implica la sofferenza.

Il fatto che il regno dei cieli non esista, il fatto che Dio sia morto e che la risurrezione non avrà luogo, non possono essere dimostrati. Il teologo Hans Küng ha commentato così l'indimostrabilità dell'esistenza e dell'inesistenza di Dio:

O muoio in quella realtà ultimissima, che è poi anche la realtà primissima, incomprendibile, onnicomprensiva e realissima, che noi chiamiamo Dio: questa possibilità – come tutto ciò che ha a che fare con Dio – non può essere dimostrata dalla ragione in maniera positiva, ma non può neppure essere contraddetta.¹¹

Secondo Nietzsche tale realtà ultimissima è contraddetta dal nostro *gusto*. Il nostro gusto non vuole che la vita sulla terra cessi mai, se anche la sua fine dovesse coincidere con la beatitudine perfetta promessa dalla rivelazione cristiana. È meglio vivere sulla terra, evolversi, trovare nuovi modi di abitare con sé e gli altri, pagarvi l'alto prezzo della sofferenza, piuttosto che cessare di vivere. Chi vuole la pace eterna è, secondo Nietzsche, effeminato, malato, troppo debole per vivere la dolorosa pienezza della vita terrena. Chi ama la vita, ama anche la guerra, la

11 H. KÜNG, *Dio esiste? Una risposta per oggi*, Roma, Fazi Editore, 2012, p. 910.

malattia, il dolore. Preferisce lottare e perire, piuttosto che perire per aver rinunciato alla lotta.

Nella società moderna, come ha spiegato Biral, la felicità è una grandezza sociale. I moderni identificano la felicità con l'incessante appagamento dei desideri. Ed essendo la vita moto e non quiete, gli uomini non cessano di provare nuovi desideri. Solo i morti non desiderano nulla. Le condizioni che rendono possibile la soddisfazione dei desideri sono sociali: pace, sicurezza, assistenza sanitaria, istruzione, lavoro.

La felicità dei moderni è pertanto antitetica alla volontà di potenza, al continuo superamento di sé, coincidendo piuttosto con la felicità dei malati. In primo luogo, soddisfare i desideri non significa superarsi, ma appagare un'insoddisfazione, placare un pungolo, un dolore, colmare una mancanza. Inoltre, dato che soddisfare i desideri che continuamente sorgono costa fatica, e dato che desiderare significa provare dolore, il più grande desiderio dell'uomo moderno, lo stato in cui egli ripone la massima felicità, è la pace dell'anima, l'assenza di ogni desiderio e dolore. Una felicità che già sulla terra realizza la perfetta felicità del paradiso cristiano. Gli uomini non possono non tendere verso la felicità: i moderni, identificando la felicità con ciò che per Nietzsche è sinonimo di debolezza, aspirano al nichilismo.

Nietzsche, di contro, ripete di non essere interessato alla felicità personale. Che importa di me? Che importa della felicità? – ha domandato spesso. Avendo compreso l'identità fra l'aspirazione alla felicità personale, da realizzarsi sempre dentro la società, come membro di un gregge, con l'aspirazione al nichilismo, Nietzsche ha contrapposto alla meta nemica della vita cui tendono i moderni, un'altra meta, una meta per gli uomini sani. Quest'altra meta è appunto il sovra-uomo. Creandolo, l'uomo si redime dalla decadenza degli istinti e redime la vita dal destino nichilistico a cui la moderna prospettiva di felicità lo vincola. L'opera propria di Nietzsche consiste nella *liberazione della potenza*. Solo una potenza sempre più forte potrà spezzare i limiti che la prospettiva di felicità moderna e cristiana le impone. Compiendo la sua opera, permettendo cioè alla potenza di espandersi liberamente, Nietzsche cerca di curare, redimere e rendere gioiosa questa vita. Perché la vita terrena è, nonostante ogni obiezione derivante dal pessimismo e dalla stanchezza, una cosa straordinaria. In una lettera del 1883 Nietzsche, dopo aver

descritto i continui e persistenti dolori al capo (8 ore al giorno), la “nera melanconia” e la propria vita come un fallimento, scrive: “Cielo! Che singolare invenzione è mai la vita!”.¹² L'opera di Nietzsche è mossa da un grande amore per la vita e per gli uomini.

Rinunciare alla felicità personale non rappresenta un sacrificio, visto che perseguendo la felicità personale intesa come riposo e pace, l'uomo non ottiene altro che la decadenza e precipita sempre più profondamente nella sua malattia caratterizzata dalla *volontà di non soffrire*. Restituire la salute alla vita, rendere sempre più potente la volontà di potenza, uscire dall'ospedale anche se le ferite ancora dolgono – questa è l'opera propria dell'uomo. Diventare se stessi, diventare il sé che si supera affermando la vita (volontà di potenza), è l'opera propria dell'uomo. Guarire e fiorire prima del dissolvimento. Che cosa bisogna fare per liberare la potenza e risanare i buoni europei, nobilitarli ed elevarli?

La risposta di Nietzsche è semplice, e quindi circolare: smettere di usare la potenza ai fini della felicità intesa come pace, per porla al servizio della vita, della lotta, cioè di se stessa. La verità è sempre semplice, mentre è complessa e irta la strada che vi conduce. La risposta circolare di Nietzsche appartiene alla filosofia di Dioniso: la potenza che continuamente si supera, dissolve l'interpretazione precedente e crea un'altra, più ampia e vitale, prospettiva. Secondo Nietzsche, Dioniso vive per accrescere la gioia e morire, e poi rinasce distruggendo la gioia precedente, ma solo per poi produrre una gioia orgiastica ancora più possente. Dioniso non è (nel senso ontologico), ma *si rinnova* superandosi e soffrendo. Solo rinnovandosi la vita non perde se stessa e oltrepassa lo stallo nichilistico. La vita si rinnova quando supera se stessa, la vita supera se stessa quando si rinnova: quando la potenza si accresce e si annette altra potenza. Ciò significa che la filosofia dionisiaca è anche tragica: la vita immola i suoi esemplari più alti perché “al di là del terrore e della compassione siamo noi stessi la gioia del divenire, la gioia che racchiude ancora in sé la gioia dell'*annientamento*”.¹³ A maggior ragione la vita sa immolare gli esemplari malriusciti, le piante rinsecchite. Dioniso è il maestro della saggezza tragica, “selvaggia”.¹⁴ Solo un selvaggio non avrà pietà dei valori umanitari

12 F. NIETZSCHE, *Lettera a Heinrich Köselitz*, 16 marzo 1883, KSB 6, 343-344, n. 390 – *Epistolario IV*, pp. 323-324.

13 F. NIETZSCHE, *GD*, «*Quel che devo agli antichi*», § 5.

14 Sulla “saggezza selvaggia” si veda F. NIETZSCHE, *Za*, II, «*Il fanciullo con lo specchio*».

più elevati. Solo una selvaggia e tragicamente saggia affermazione della vita intesa come volontà di potenza costringe la vita ad avere un senso. Per questa ragione Nietzsche si è chiesto: “dove sono i barbari del ventesimo secolo?”.¹⁵ I barbari non hanno paura di distruggere opere, culture e religioni, perché non ne riconoscono il valore: “non aver paura significa già essere irreligiosi e antiumanitari”.¹⁶

La liberazione della potenza non può riguardare unicamente i singoli: la nobilitazione del singolo è inseparabile dalla nobilitazione della specie. Per creare il sovra-uomo occorre una gestione mirata e unitaria di ogni potenza, sana e malata. Un singolo, per potente che sia, da solo non potrà creare al di sopra di sé. A ciò occorre una politica matrimoniale, una politica gerarchica che strutturi la società in liberi e lavoratori, una politica dell'istruzione. Una nuova cultura, un nuovo sistema di valori. Per questa ragione la filosofia di Nietzsche si risolve in filosofia politica. Infatti, per liberare la potenza è necessario trasvalutare tutti i valori che ne bloccano la crescita. La trasvalutazione, sebbene prenda le mosse dalla riflessione solitaria del singolo, non si compie sino a quando i nuovi valori amici della vita non diventano fede di molti. Un valore non è tale se non è condiviso dai più, se non orienta la vita di molti. “Il valore non deve avere un essere, ma una validità. Il valore non è, ma vale”.¹⁷ Di conseguenza, la proposta filosofica di Nietzsche implica un agire politico sul piano dei valori. Tanto i valori, quanto la realtà propriamente non “sono”, ma appaiono. È attraverso la “grande politica” che si legiferano valori aventi validità, non certo attraverso gli scritti filosofici di un solitario. La politica non è per Nietzsche la gestione del potere statale o semplice attività legislativa: è in primo luogo legiferazione attorno ai valori, decisione su che cosa gli uomini debbano valutare positivamente e negativamente, in che cosa debbano riporre la fede. E può condurre la grande politica solo colui che è tanto forte da reggere la tragedia che consiste nel predicare ai più i valori che egli stesso non può credere veri, dato che sa che ogni verità dell'umanità è solo una lunga menzogna necessaria alla vita della specie. Questi spiriti possenti, scettici e tragici, sono i machiavellici legislatori dell'avvenire. Essi *soffrono*, ma l'amore per la vita fa loro reggere e superare la sofferenza. Il loro istinto

15 F. NIETZSCHE, KSA 13, 11 [31] – *Frammenti postumi*, VIII, 2, novembre 1887-marzo 1888.

16 G. BENN, *Probleme der Lyrik* (1951), in *Essays und Reden*, cit., p. 526, trad. it., *Problemi della lirica*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 291.

17 C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, Milano, Adelphi, 2008, p. 46.

naturale più potente, che muove la loro *physio-politica*, è l'amore della vita. L'uomo politico machiavellico trasvaluta e legifera i valori che affermano l'esistenza terrena, ingannando così gli uomini sul valore della vita e facendo loro credere alla sensatezza dell'esistenza e del dolore che essa reca con sé. Facendo nostra l'espressione di Benn, potremmo dire che il politico è colui che mette "lo smalto sul nulla". Per trasvalutare i valori vi è bisogno di una grande potenza perché, secondo Nietzsche, si tratta di imprimere una nuova direzione all'intera storia europea, che da corsa verso il nichilismo va trasformata in corsa verso il sovra-uomo, cioè in corsa dell'uomo sopra se stesso. E distruggere i valori saldamente creduti è più difficile e doloroso che distruggere uno Stato o un essere: si tratta di distruggere il senso tradizionalmente attribuito alla vita, per conferirgliene uno nuovo. Perciò il legislatore dei valori sarà ritenuto il più cattivo degli uomini: sottraendo alla vita il suo senso (benché esso conduca al nichilismo), egli fa piombare gli uomini nella disperazione. In realtà, non è Nietzsche a suscitare la disperazione: siamo già privi della speranza in virtù del senso che attualmente attribuiamo alla vita. Nietzsche fa prendere coscienza della situazione, toglie la benda dagli occhi a causa della quale crediamo di vivere nel progresso. Noi stiamo avanzando verso il compimento del nichilismo, poiché inseguiamo la felicità disegnata sulla benda che ci copre la vista. Siamo convinti che ciò che la benda svela al nostro sguardo sia vero e realizzabile. Che la pace e la felicità del riposo siano raggiungibili. Lo sono, ma ne ignoriamo il prezzo. Da soli non ci toglieremmo mai la benda perché nessuno può decidere di non inseguire più la felicità, di non voler più essere felice. Solo se qualcuno ce la togliesse, potremo scopirci sull'orlo del precipizio nichilista. A colui che lo facesse, di primo acchito grideremo: "ci hai tolto la felicità! Sei il più cattivo fra gli uomini! Non ha più senso vivere!". Eppure, allora e solo allora sarà possibile tornare indietro. Per strappare la benda e redimere gli uomini dal "vero" senso che i valori disegnati sulla benda conferiscono alla vita, bisogna non avere riguardi nemmeno per i valori più belli, "umani" e umanitari, ai quali gli uomini hanno prestato fede sinora. Bisogna essere più potenti della compassione, più forti della volontà di felicità, e attraverso la potenza immorale reindirizzare gli uomini alla vita, alla potenza stessa. Perché la pace è un ideale irrealizzabile se non nel morire.

Il legislatore dei valori, il politico, è l'artista per eccellenza. La politica si risolve

nell'arte. E l'arte così diventa *ars politica*. Tolta la benda, gli uomini comprendono dove stanno e dove sono diretti, ma girandosi dall'altra parte non trovano immediatamente un senso che li spinga a camminare in direzione nuova. Se nessuno dovesse creare un senso nuovo, un nuovo orizzonte di felicità da inseguire, gli uomini resterebbero fermi, sconvolti dall'insensatezza dell'esistenza. Senza la creazione di valori nuovi il nichilismo non viene superato, ma confermato. L'artista è colui che crea il nuovo orizzonte di felicità. La felicità che egli promette è il nuovo senso della terra, il sovra-uomo. Eppure, ogni senso è falso, la vita è insensata, la felicità è un'illusione prospettica e l'artista è colui che crea un senso senza credere nel suo valore di verità. “Nei momenti in cui l'uomo viene ingannato, in cui si inganna da sé, in cui crede nella vita, quale esuberanza per lui! Quale rapimento! Quale sensazione di potenza!”.¹⁸ Anche il sovra-uomo è pertanto una meta falsa, apparente, irraggiungibile: esso non è un essere, una creatura nuova cui dare vita, ma è il senso della volontà di potenza che vuole sempre crescere oltre il suo stato attuale. Il sovra-uomo è sopra quel che ora siamo: è una meta in movimento e, pertanto, indica la sola direzione in cui la vita umana si può muovere per riportare il fine (più potenza) sull'essenza dinamica (volontà di potenza), chiudendo così il cerchio e salvaguardando la vita dal progresso nichilistico.

Protendendosi verso la nuova meta, gli uomini affermano la vita e sprigionano la loro potenza. Infatti, la creazione del sovra-uomo richiede potenza, mentre la meta che inseguivano precedentemente ne richiedeva l'abbandono. Il fatto che il sovra-uomo sia una meta falsa, risintonizza la meta cui aspirare con la vita, falsa anche quest'ultima. Così la potenza e la vita, insensate e false, vengono affermate nonostante la loro intrinseca insensatezza. “La verità è brutta. *Noi abbiamo bisogno dell'arte per non perire a causa della verità*”.¹⁹ Il fatto che la meta creata dall'artista sia falsa non la svaluta, perché “è segno di una sensazione di *benessere* e di *potenza* [...] *il fatto di non aver in genere bisogno di «soluzioni» definitive*”.²⁰

Questa *tragica arte politica* non è per Nietzsche un'attività mimetica, in quanto

18 F. NIETZSCHE, KSA 13, 17 [3] – *Frammenti postumi* VIII, 3, maggio-giugno 1888.

19 F. NIETZSCHE, KSA 13, 16 [40] – *Frammenti postumi* VIII, 3, primavera-estate 1888.

20 F. NIETZSCHE, KSA 13, 11 [415] – *Frammenti postumi*, VIII, 2, novembre 1887-marzo 1888. Si veda anche K. ANSELL PAERSON, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London-New York, Routledge, 1997, p. 122.

nulla vi è da imitare: il mondo è apparenza.²¹ Essa è propriamente *poiétique téchne*, l'attività di creazione. L'artista crea nuovi valori e mete – nuove apparenze. La creazione artistica mira a sedurre gli uomini alla vita. L'arte, la cui sorgente è la volontà di potenza, s'identifica con la creazione del canone di valori che affermano la vita e la stessa volontà di potenza. L'arte mette lo smalto sul nulla, rende il nulla affascinante e voluto. Fa apparire desiderosa l'apparenza. Secondo Benn, invece, il fatto che l'arte non possa sedurre alla vita perché da questa irrimediabilmente scissa, fa del nichilismo un destino ineludibile.

Platone e Biral intendono per *poiétique téchne* un tipo di sapere che rende capace colui che lo possiede di produrre qualcosa di bello attraverso il processo mimetico. Il poeta abbellisce le cose. Ma dato che la felicità, la giustizia e la virtù sono già belle, egli non le imita perché non vi trova nulla da abbellire. L'attività artistica concerne ciò che non è perfetto e si esplica nel mascheramento dei difetti. Gli artisti, al pari di tutti possessori di una *téchne*, non conoscono la distinzione tra un prodotto buono e uno cattivo. Tecnico è quel sapere produttivo in grado di creare tanto le cose buone quanto le cattive. Al sapere tecnico manca la scienza dell'uso buono e quindi il sapere che distingue. Ogni *téchne* è *dýnamis* degli opposti.

Secondo Nietzsche proprio alla distinzione fra il bene e il male risale il nichilismo. A cominciare dalla fede in questa distinzione, gli uomini hanno iniziato a perseguire solo il bene e ad evitare il male, condannando tutto ciò che era cattivo ma necessario alla vita. A Nietzsche non interessa che l'artista imiti la vita buona. Egli deve “solo” consentire agli uomini di vivere, rendendo la vita seducente in virtù del senso falso e attraente che egli le conferisce. Non si dà la distinzione fra il bene e il male, solo fra ciò che vuole la vita e ciò che la nega. L'arte crea gli abbellimenti. La vita buona, per come è stata elaborata dalla tradizione filosofica occidentale, conduce alla negazione della vita, perché la potenza non è né buona né cattiva. Perciò i moralisti e i metafisici l'hanno decretata cattiva: il bene è sempre buono e ciò che può essere ora buono ora cattivo, non è buono. La vita buona nel senso morale limita la potenza e la racchiude entro l'orizzonte del bene. La vita buona, presentandosi come vera,

21 Sulla mimesi nel pensiero di Nietzsche si veda N. LAWTOO, *Nietzsche and the psychology of mimesis: from Plato to the 'Führer'*, in H. W. SIEMENS, V. ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, cit., pp. 667-693.

seduce gli uomini a privarsi della potenza e di ogni altra cosa non intrinsecamente buona.

Nietzsche condivide la visione che dell'arte già ebbe Hobbes. L'arte è la capacità, il potere di produrre un animale artificiale (il sovra-uomo, e non lo Stato), il potere di creare un senso artificiale dell'esistenza. Anche per Nietzsche l'arte è una *dýnamis* degli opposti che opera immoralmente. Essa mira a stimolare la vita, disinteressandosi della sua verità, moralità e bontà. Attraverso la creazione di sensi falsi, l'esistenza viene redenta dai valori morali che la calunniano. La vita non è buona di per sé e quindi l'arte, che ha il compito di sedurvi gli uomini, non sarà buona di per sé. L'arte ha il compito di abbellire la vita conferendole un senso, in modo da affascinare gli uomini e fargliela accettare nella sua totalità. Se è buono e felice ciò che è capace di governo di sé, come insegnano Platone e Biral, allora l'arte politica di Nietzsche è un'arte senza governo, un'arte che conduce oltre la felicità e l'infelicità, oltre e sopra ciò che l'uomo è.

Per redimere la vita, che è nella sua essenza immorale, bisogna impiegare tutti i mezzi che essa mette a nostra disposizione. L'azione che redime la vita sarà quindi in armonia con la vita: immorale e machiavellica. Chi volesse redimere solo alcuni, buoni e gradevoli, aspetti della vita, non potrebbe che condannare tutti gli altri, innescando ancora una volta la decadenza: nella situazione di condanna parziale della vita, le forze vitali verrebbero usate al fine di combattere le altre, e l'uomo cercherebbe di eliminare o limitare gli istinti che stanno alla base degli aspetti cattivi della vita, per ritrovarsi di nuovo malato, diffidente verso molti affetti, dimezzato quanto a potenza. L'uomo morale, l'uomo che anela alla felicità e alla cessazione delle sofferenze, si ferisce da sé e da sé si rende impotente, e così si devitalizza.

Adoperare tutti i mezzi, i buoni e i cattivi nel senso morale del termine, e quindi agire immoralmente, significa che il fine giustifica i mezzi. Colui che vuole salvare la vita immorale dispone solo di mezzi immorali. Anche da questo punto di vista Nietzsche non è un antico, nel senso biraliano della parola. Per gli antichi, per l'ethos aristocratico tradizionale, il fine non giustifica i mezzi. Anzi, solo l'uomo debole e volgare, solo la gente del popolo agisce "machiavellicamente" e ricorre ora alla forza ora all'astuzia. Per un aristocratico sarebbe disonorevole ricorrere alle astuzie della volpe, in quanto si mostrerebbe sleale nei confronti dell'avversario e quelli del suo

rango non gli darebbero più fiducia. Colui che intraprende un'azione machiavellica agisce slealmente e perde la *fides* degli uomini del suo rango, ne viene diffamato e marginalizzato. Per un uomo racchiuso entro l'antico orizzonte di felicità, il machiavellismo è degradante.

Secondo la moderna politica di potenza il fine invece giustifica i mezzi. Dato che il fine, da identificarsi con la pace sociale, è sommamente razionale e da tutti desiderato, ogni mezzo che lo promuove acquisisce razionalità.

Nietzsche non critica il metodo moderno di lotta politica, bensì il fine per il quale è adoperato. La pace come scopo dell'azione politica conferma la decadenza dei moderni. Rispetto al metodo, di contro, il machiavellismo dei moderni, paragonato all'ethos tradizionale, è un passo in avanti verso la nuovissima virtù dell'onestà. Per Nietzsche i moderni sono più onesti e più decadenti degli antichi. Entrambi vanno superati, i primi rispetto al fine, i secondi rispetto al mezzo. Infatti, Nietzsche ha concordato con la definizione che del suo pensiero diede il critico danese Georg Brandes. Commentando le idee che Brandes aveva espresso sulla sua filosofia, in una lettera gli ha scritto:

L'espressione "aristocratismo radicale", di cui Vi servite, è molto buona. È, con il Vostro permesso, la parola più intelligente che finora ho letto sul mio conto.²²

La moderna radicalità nel metodo unita all'antico aristocratismo come atteggiamento di fondo consentono il superamento tanto dell'uomo antico quanto di quello moderno. Consentono la nascita del superamento.

La razionalità politica moderna ha un fine, mentre per Nietzsche gli stessi concetti di fine e scopo sono erronei.²³ La volontà di potenza non ha un fine esterno a sé, poiché vuole sempre e solo se stessa: il "sé" della volontà di potenza già racchiude dentro di sé il di più, l'oltre, il superamento.

Il "fine" dell'arte politica immorale è posto nella produzione di ciò che la politica moderna considera immorale e irrazionale: la guerra. "A voi io non consiglio la pace,

22 F. NIETZSCHE, *Brief an Georg Brandes*, 2. Dez 1887, *KSB* 8, 205-207, n. 960. Si veda anche G. BRANDES, *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, Trento, Editrice Università degli studi di Trento, 2001, p. 89.

23 Cfr. F. NIETZSCHE, *WzM*, § 521 (*KSA* 13, 9 [144] – *Frammenti postumi VIII*, 2, autunno 1887).

bensi la vittoria. [...] è la buona guerra che santifica ogni causa”.²⁴ In condizione di pace la volontà di potenza diventa non solo inutile, ma perfino dannosa, e pertanto una società pacificata cercherà di eliminarla. La volontà di potenza si esprime liberamente e accresce se stessa nella lotta, nella tensione, nella guerra. La guerra non è pertanto un fine esterno alla volontà di potenza, ma è il modo in cui la volontà di potenza (la vita) si manifesta quando non è ostacolata da fini a lei esterni (fini morali). La guerra è il “sé” della volontà di potenza, questo *oltre e sopra* di cui la dinamica interna della volontà di potenza è composta. Volontà di potenza è guerra. Vita è guerra. “Ogni cosa ha sempre in sé, dentro di sé, l'elemento contraddittorio”.²⁵ Nel volere più potenza, la volontà di potenza contraddice se stessa: nell'essere pienamente se stessa, essa è nel contempo “altro” da sé, dove però “altro” non implica una nuova e diversa identità, ma un di più dell'identica identità. Così “il medesimo” ritorna rinnovato e rafforzato. Chi vuole avere più identità deve perdere l'identità attuale, ma solo per diventare più identico, più medesimo a se stesso. La volontà di potenza è “una”, ma è anche lotta, quindi contrasto dinamico all'interno dell' “uno”. Gregorio di Nazianzo, nella *Orazione XXIX* (intitolata *De Filio*), pronunciò un pensiero difficile: “L'Uno è sempre in rivolta contro se stesso” (*to hèn stasiázon pròs heatòn*).²⁶

Quando rischiano di perdere la vita, gli uomini se ne appassionano e scoprono che essa vale più della morale. Sarà pertanto indifferente per quale causa e su quale piano gli uomini si daranno battaglia: se durante la lotta riveleranno il loro valore e si innamoreranno della vita, ogni causa potrà giovare a loro e alla vita stessa. Nella lotta l'uomo usa tutti mezzi di cui dispone, dalla forza all'astuzia: l'arte politica di Nietzsche è disposta anch'essa ad usare ogni mezzo pur di condurre la battaglia contro il nichilismo. Anche in questo senso *ars politica* nietzscheana è tragica. Infatti, ingannare gli uomini rispetto alla sensatezza dell'esistenza è un inganno che lo

24 F. NIETZSCHE, *Za*, I, «*Della guerra e dei guerrieri*».

25 G. BENN, *Zum Thema: Geschichte* (1942), in *Essays und Reden*, cit., p. 365, trad. it, *Sul tema storia*, in *Lo smalto sul nulla*, cit., p. 225.

26 GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XXIX. Theologica Tertia. De filio*, 2, Migne Patrologia Graeca, Vol. 36, pp. 75-76. Per una traduzione italiana si veda ID, *Tutte le orazioni*, Milano, Bompiani, 2000. Per una lettura teologico-politica del passo si veda C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquefazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 89-103.

“scopo” (più vita, più potenza, più lotta) santifica, rimanendo pur sempre un inganno.

Nietzsche quindi critica i moderni in base alla premessa moderna: questi ultimi, smaniosi di pace e intimoriti dalla morte (in modo speciale dalla morte violenta), vogliono la vita lunga, e perciò alla vita pacifica assegnano il valore più alto. Ma nessun guerriero “vuol essere risparmiato”. Così vuole il suo gusto. Non una vita lunga (*Lang-Leben*), ma una vita traboccante, innamorata di se stessa, che supera se stessa, è la sola cui la morte non fa paura. All'uomo che una volta ha superato se stesso, la morte non sottrae nulla: se è vero che morendo egli perde la possibilità di superarsi ancora, tale superamento ulteriore sarebbe identico al superamento già compiuto. Chi si è superato, in ciò ha gustato la grande gioia di colui che è tramontato per diventare più grande – la gioia del ritorno. I superamenti che la morte gli preclude non comportano alcuna gioia più perfetta. Egli è già salito sulla vetta della gioia, redimendo se stesso dal peccato d'aver gioito troppo poco: “Da quando vi sono uomini, l'uomo ha gioito troppo poco: solo questo, fratelli, è il nostro peccato originale!”.²⁷

2

La moderna scienza politica elabora teorie scientifiche applicabili nella realtà sociale. Per gli antichi la scienza politica invece era una scienza meramente contemplativa. La scienza politica antica aveva il compito di rendere virtuosi il filosofo e i suoi discepoli. Gli antichi ritenevano che l'azione politica concreta si dovesse fondare sull'esperienza e sulla virtù, e non sulla scienza politica teoretica. In ogni azione l'uomo politico deve agire giustamente, senza applicare ciecamente una tecnica appresa a scuola. Altrimenti non è un uomo giusto, semmai un mero imitatore della teoria della giustizia e, in quanto tale, incapace di discernere che cosa sia la giustizia e che cosa la sua negazione. Chi agisce imitando la giustizia non è giusto, ma ha tutt'al più un'opinione vera della giustizia.

Anche l'arte politica di Nietzsche non è una teoria elaborata separatamente dalla

²⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, II, «*Dei compassionevoli*».

realtà nella quale dovrebbe venire applicata. Anzi, essa non è nemmeno una teoria, in quanto l'artista e il politico dei valori non applicano null'altro che se stessi, la propria volontà di potenza e la propria sete di grande felicità. Infatti, a differenza dalla scienza politica moderna, Nietzsche non ricava la sua *ars politica* da una messa fra parentesi delle esperienze personali. La sua riflessione prende le mosse dall'elemento personale e da ciò che egli stesso ha vissuto. La sua "teoria politica" non è una scienza che astrattamente spiega che cosa sia il potere, come vi si giunge, come lo si usa e a che scopo. Essa non è una tecnica da applicare.²⁸ Nietzsche amava gli uomini e soffriva alla vista del loro indebolimento: solo se si tiene sempre presente questo elemento personale di sofferenza e di amore, posto a fondamento delle sue opinioni politiche, è possibile comprendere l'autentico senso dell'immoralità, della cattiveria e della "disumanità" di alcuni dettami politici nietzscheani.

Nietzsche non declama in favore della guerra perché è nemico dell'uomo o perché, sadicamente, ama la violenza. Tutt'al contrario, egli auspica la guerra e guerreggia contro i valori morali perché è amico dell'uomo e crede che nella guerra, per quanto dolorosa, l'uomo si superi e recuperi la salute, mentre nella pace, per quanto rassicurante e razionale, l'uomo si lasci andare alla rilassatezza che, a sua volta, conduce alla decadenza degli istinti. Inoltre, la riflessione politica di Nietzsche non inizia dalla costruzione razionale del modello astratto di stato di natura, bensì dalla concreta situazione europea nella seconda metà del XIX secolo. Il filosofo studia le reali forze in campo e cerca di comprendere in quale modo adoperarle machiavellicamente al fine di restituire vitalità alla immorale pianta-uomo, facendo trionfare in Europa il primo ideale non nichilista. A queste opinioni è giunto Nietzsche ed esse non sono separabili dalla sua vita, dalla sue lotte intime. Chiunque le astragga dall'intera esperienza personale di Nietzsche, accogliendole acriticamente per buone e cercando di applicarle, non cammina sulla strada propria e non sta diventando ciò che è. La politica di Nietzsche è la politica *propria*: non ha valore universale, non è una scienza vera, non è buona per ogni occasione e uomo – è la

28 Secondo il grande politologo Gianfranco Miglio, il primo tecnico della politica e del potere è stato proprio Nicolò Machiavelli. Cfr. G. MIGLIO, *Lezioni di politica. II. Scienza della politica*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 49.

sua politica, è la politica dei suoi istinti più sani. Nietzsche casomai pensava che anche il suo pensiero sarebbe dovuto essere superato. Sperava che nel futuro qualcuno avrebbe creato una menzogna ancor più sovra-umana, capace di far innamorare gli uomini ancora più potentemente della vita. Sperava che molti altri uomini sarebbero pervenuti al proprio sé.

Secondo Biral il pensiero di Nietzsche, nel criticare impietosamente la filosofia e la vita moderna, si avvicina alla filosofia degli antichi più di ogni altro pensiero critico moderno. Anche Nietzsche, quando filosoficamente esercita il pensiero, tiene sempre conto della sua felicità, da lui non identificata con la vita buona, ma con la vita grande e sempre protesa all'espansione ulteriore. Per questa ragione la sua filosofia non è mai "filosofia", teoria astratta, il logico succedersi dei concetti. Teoretica è quella filosofia che nasce dalla "rimozione della felicità".²⁹ Infatti, noi aspiriamo alla conoscenza per diventare felici e non per sapere che cosa siano l'essere, la politica o la felicità. Non per giungere alle definizioni esatte e rigorose, ma per essere noi stessi compiuti e pieni. Avendo posto la felicità nell'accrescimento della potenza, Nietzsche ha voluto conoscere per curare e guarire la vita propria ed altrui.

Biral comprende le obiezioni che Nietzsche muove agli uomini moderni e alla moderna filosofia teoretica. Tuttavia, gli è più difficile capire per quale ragione Nietzsche abbia esteso la sua critica della morale anche al mondo pre-moderno. Secondo Biral, la morale sorge con Cartesio, Hobbes e Spinoza. Per i primi filosofi moderni l'uomo morale, identificato con l'uomo buono e virtuoso, è colui che non nuoce agli altri: è pacifico, tollerante, compassionevole, socievole – e quindi promuove la pacificazione sociale. La morale è una grandezza sociale e non è, pertanto, riscontrabile nelle associazioni politiche che non hanno conosciuto il concetto e la realtà della società. La società nasce assieme allo Stato moderno, le cui premesse filosofiche sono da ricercarsi nella nuova scienza politica hobbesiana. La morale sorge dopo la vittoria dell'interpretazione meccanicista della natura umana sull'interpretazione aristotelico-scolastica. Il meccanicismo afferma che tutti gli uomini, in quanto corpi dotati di movimento intrinseco, sono per natura liberi ed eguali. L'interpretazione antica della natura umana non riconosce una natura umana separabile dal ruolo che ognuno svolge nella vita socio-politica: gli uomini sono

29 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 159.

naturalmente e politicamente diseguali, e l'uomo libero ha un ethos diverso da quello della donna, la donna uno ancora diverso da quello dei ragazzi, e questi ultimi ne possiedono uno diverso da quello degli schiavi. Così come la nuova scienza della natura rovescia la fisica antica, la morale opera il rovesciamento dell'etica antica. Secondo la visione etica antica, l'opera propria dell'uomo libero consiste nel governo di sé e l'uomo che porta a compimento la sua costituzione etica, il suo carattere, diventa virtuoso, felice e beato. L'opera propria della donna – così come del ragazzo e dello schiavo – consiste nell'imparare ad essere ben governata e la donna compie la sua opera propria rendendosi felice attraverso l'apprendimento dell'arte di essere governata.³⁰ Ciò significa che per gli antichi la natura umana è modificabile e perfezionabile:

La natura umana è un risultato della pratica; è ciò che soltanto nella pratica raggiunge il suo compimento e la sua forma, così mostrando sempre la sua contingenza, non un'immodificabile, necessario, all'uomo indisponibile punto di partenza. Lungi dal poter essere trasposta a fondamento della politica e dell'etica, la natura umana sta tutta immersa nell'etica e nella politica ed è solo 'pensabile', ma non più visibile, al di fuori di questa dimensione.³¹

Per i moderni, di contro, la natura umana è immodificabile e fissa. L'uomo agisce sempre alla stessa maniera perché per natura sceglie necessariamente il bene maggiore o il male minore. Di conseguenza, la morale moderna non serve più all'uomo in quanto individuo, ma all'uomo come membro della società: l'uomo non si può perfezionare, essendo la sua natura immutabile, mentre la società può diventare più ordinata e giusta. Priva della morale, la società si disgrega e gli uomini precipitano di nuovo nella condizione miserrima di guerra di tutti contro tutti. La morale moderna declina variamente una stessa formula: non fare agli altri quello che non vuoi venga fatto a te. Il suo scopo è la pace sociale, non la felicità personale. Chi si comporta in modo morale e dunque socialmente approvato, viene dichiarato buono e virtuoso. Ciò però non implica che l'uomo morale ottenga la felicità né che il suo ethos sia diventato virtuoso. Anzi, dato che per diventare virtuoso, il "virtuoso" avrà

30 Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 13, 1260a 20-33.

31 A. BIRAL, *Per una storia della sovranità*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p. 281.

dovuto rinunciare alla soddisfazione di molti desideri socialmente riprovevoli, egli non ha acquisito la felicità. L'infelice, affermano tutti gli antichi, non può essere virtuoso.

Criticando la morale, Nietzsche trasvaluta solo la moderna concezione morale della virtù e del bene: il buono non è per lui il compassionevole e il tollerante, ma il coraggioso.

La guerra e il coraggio hanno fatto grandi cose, più che non l'amore del prossimo. Non la vostra compassione, bensì il vostro coraggio ha finora salvato le persone in pericolo.

Che cosa è buono? domandate. Essere coraggiosi è buono.³²

Per Nietzsche la volontà di potenza è sia il “principio” sia il “fine” della vita. Di conseguenza, la distinzione logica fra causa finale e causa efficiente non sussiste. Alla domanda: perché tutto ciò che vive vuole potenza?, non c'è risposta. Secondo Nietzsche la volontà di potenza è il nostro destino, “ciò che non possiamo eludere e non possiamo spiegare”.³³ L'uomo è volontà di potenza e alla volontà di sempre maggiore potenza egli tende: questa tensione lo fa crescere e vivere nobilmente poiché gli fa ottenere la salute degli istinti e la profondità dello spirito. Essere felici significa allora sentire la propria potenza ampliarsi, superarsi.³⁴ Diventare ciò che si è significa diventare tanto potenti da superare la prospettiva precedente. Chi diventa ciò che è, chi si porta sopra e oltre se stesso (poiché essere è volontà di potenza, è movimento di crescita), riconduce il principio alla fine e ricostituisce così il cerchio nel quale la vita è iscritta.³⁵ La pianta non solo vuole conservarsi in vita, non vuole soltanto evitare di perire: essa vuole crescere, diventare più salda e attraverso la crescita conservarsi. Tutto ciò che vive, cresce e vuole crescere: la volontà di crescita, di potenza, è quindi il “principio” e il “fine” della vita. Chi cresce e chi fa crescere gli altri, riconduce il fine sul principio e rende la vita un cerchio (e il cerchio non ha né principio né fine), come essa è quando diventa pienamente se stessa – quando la potenza straripando si supera e riversa in sé e oltre sé. Ogni ritorno presuppone un aumento della salute.

32 F. NIETZSCHE, *Za*, I, «*Della guerra e dei guerrieri*».

33 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 158.

34 Cfr. F. NIETZSCHE, *AC*, § 2.

35 Cfr. A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 159.

Per rendere la vita circolare, bisogna essere coraggiosi e non farsi distrarre dalla compassione. Il genitore non può compatire il figlio che cresce e che egli vuole far crescere: lo veste anche se recalcitra, lo nutre anche se protesta. Lo doma. Incanala il caos della sua volontà di vita in una crescita sana. Lo fa per il suo bene? Lo fa perché vuole che *cresca* sano, lo fa per la sua *crescita* sana. La vita che cresce subisce violenze e le restituisce. Se i genitori non costringessero i loro figli a mangiare e vestirsi, questi si ammalerebbero e forse perirebbero. Grazie a questa perpetua e minuscola violenza quotidiana, grazie al disciplinamento della volontà di crescita del bambino, quest'ultimo si solleverà da sé sulle proprie gambe e gioirà – perché avrà superato se stesso. Il cuore della vita che cresce è lo scontro, la guerra fra diverse volontà di potenza, la violenza. Non la pace, non la compassione. Per Nietzsche la morale della compassione, la morale dei “buoni” e “virtuosi”, di coloro che ripudiano l'uso della forza, rappresenta il contro-movimento che mette a repentaglio la ricostituzione del cerchio.

Biral vede nella felicità il *télos* della nostra vita e il suo *arché* (inizio e governo). Ciò non significa che egli critichi Nietzsche o cerchi di superarlo. Chi filosofa con l'intento di superare Nietzsche, implicitamente afferma di essere mosso dalla volontà di potenza. Anche Nietzsche è quel che è, e il suo polso batteva secondo il ritmo della potenza, dell'inarrestabile brama di diventare sempre migliore. Biral non trova la felicità laddove la poneva Nietzsche. Per contrapporre criticamente due prospettive di felicità, sarebbe necessario astrarle dalla vita e dalle esperienze di due filosofi e ridurle a teorie: ma precisamente la felicità è ciò da cui l'uomo non si può mai separare, non la può mai considerare “oggettivamente”, come un oggetto scisso dal proprio sé. L'uomo è sempre dentro l'orizzonte della propria felicità. Ciascuno vive per essere felice. È l'oblio della felicità, del fine cui ineludibilmente tende ogni vita umana, a generare teorie: “la teoretica risulta una scienza che interviene sui testi e li ricompona su alcune questioni in sé fondamentali indipendentemente dal problema della felicità: opera su Platone, ad esempio, manovrando ogni frase e ricomponendole a piacimento, tanto che su ognuna potreste scrivere un libro. Senza il fine ogni frase diventa disponibile a molti usi, a molte interpretazioni. Perdendo il fine non si vede più niente”³⁶.

36 Ivi, p. 166.

Se la felicità è il fine della vita umana, allora la nostra prospettiva di felicità rappresenta uno specchio “che riflette e mostra il modo in cui l'uomo governa se stesso, o meglio, chi nell'uomo governa”.³⁷

Nietzsche ha criticato l'ideale della felicità perché ha identificato la felicità con la pace dell'anima, la quiete, il sabato, il riposo, l'assenza di sofferenza e di grandi passioni – con l'assenza di vitalità. A questo ideale ha contrapposto la concezione di una felicità più piena, onnicomprensiva, che racchiude in sé la grande gioia e la grande sofferenza che la crescita e il continuo superamento di sé comportano. La felicità cui mira Nietzsche è *smisurata e illimitata*, non trovando più negli dèi un limite e una misura: una felicità che sempre può superarsi e così diventare più compiutamente se stessa. Il compimento totale, definitivo e ultimo è impossibile, ma ci compiamo totalmente in ogni minuscolo superamento di sé.

Morti tutti gli dèi, svalutato ogni senso che l'esistenza umana ha posseduto, l'uomo non trova altro senso e altra allegria che nell'espandere illimitatamente la propria potenza. La volontà di potenza artisticamente plasma la felicità, il fine, la meta, i quali sono quindi degli artifici, smalti con cui la stessa volontà di potenza seduce gli uomini alla vita (sofferenza e gioia) facendoli perseguire la “felicità”. Così l'uomo supera la tragedia che consiste nel fatto che nulla è ormai vero, giusto e buono, ma nemmeno falso, ingiusto, cattivo. Non trovando la sua sete di potenza alcun limite e fine che gli indichino se sia un bene accrescere la propria potenza, l'uomo, per non collassare sotto il peso dell'insensatezza della sofferenza, deve creare qualcosa al di sopra di sé. Nel creare al di sopra di sé, la sua volontà di potenza trova una giustificazione. Continuando ad esserci ed espandersi, la volontà di potenza giustifica tutto ciò che fu – perché se ciò che fu non ci fosse stato, anche la volontà di potenza e la vita non ci sarebbero più. E dopo aver creato al di sopra di sé, l'uomo potrà creare ancor più al di sopra, sempre più in alto. Ancora sopra se stessi, sopra l'uomo. Inventare un'altra falsa meta, ancora un'altra immagine della felicità. Creare al di sopra di sé significa gioire nel superarsi e nel contempo soffrire per la distruzione di ciò che viene superato. Come aveva osservato Overbeck, la passione che governava Nietzsche era l'ambizione. Ambizione di rendere la vita giustificabile per se stessa, senza ricorrere a soluzioni metafisiche, ultime, definitive.

37 A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., p. 146.

Anche secondo Biral la felicità non esclude affatto la sofferenza. “Ciascuno ha vissuto lacerazioni di sé, ciascuno si è visto scomposto sotto l'assalto di desideri opposti e nemici”.³⁸ Il felice spesso soffre; non cerca di negare il dolore o di sottrarvisi. Lo governa. Lo governa perché ha abituato se stesso a prestare ascolto alla sua parte migliore, l'anima razionale (*logistikón*),³⁹ e a disobbedire ai molteplici desideri. La disciplina di sé è la via per ritrovare l'unità armoniosa di vita. L'uomo che governa se stesso prova ancora desideri, appetiti, paure e dolori, ma in seguito alla lunga disciplina cui sono stati sottoposti, essi hanno cambiato valenza: ciò che piaceva un tempo, ora non piace più, ciò che incuteva timore, ora non fa più paura.⁴⁰

La passione più forte, che mette in moto tanto il governo di sé quanto il pathos della potenza, è la passione dell'immortalità. L'uomo può rendersi simile agli immortali facendosi amico degli dèi, o moltiplicandosi, o spargendo i semi della sapienza. Nessuno può scegliere in quale maniera si esplicherà la sua passione dell'immortalità. In ogni caso, ad avvicinarci all'immortalità è sempre una virtù: la virtù che possiede colui che governa se stesso, la virtù procreativa posseduta da molti, la virtù di chi è abbastanza ricco per donare la sua saggezza ai contemporanei e agli uomini di domani. “Se hai una virtù, ed è la tua virtù, allora non l'hai in comune con alcuno”.⁴¹

Perché scrivere? Per chi ha scritto Nietzsche?⁴² Per l'immortalità? Per se stesso? Per gli spiriti affini? Per Dioniso? Per tutti gli uomini di buona volontà di potenza? La scrittura che non rimuove la felicità è diretta a due persone. Nietzsche, così come Biral e Platone, ha scritto innanzitutto per se stesso, per chiarirsi i passi da fare e i problemi più difficili: per diventare migliore e virtuoso (Biral, Platone), per accrescere la propria potenza (Nietzsche). Per questa ragione il pensatore spesso torna su medesime questioni: “sente l'esigenza di chiarire meglio se stesso su quel punto che gli appare ancora oscuro, non risolto appieno”.⁴³ Nietzsche ha inoltre scritto per trovare degli amici, qualcuno con cui dialogare e spezzare la solitudine. I suoi scritti

38 Ivi, p. 160.

39 Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 441e, in *Tutti gli scritti*, cit.

40 Cfr. A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., pp. 170-171.

41 F. NIETZSCHE, *Za*, I, «*Delle gioie e delle passioni*».

42 Su questo problema si veda A. MASIERO, *Leggere Nietzsche come problema*, Padova, il Prato, 2008.

43 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 166.

sono esche alle quali abboccano coloro che stanno cercando se stessi; esche confezionate da un uomo la cui passione per la conoscenza non conosceva limiti. L'assenza del limite, o il suo mancato riconoscimento, dispone al rischio più grande: il luminoso buio della follia.⁴⁴

Un amico è uno con cui si consuona, con cui si è già in accordo e che, capitando di non averlo vicino, di non poter colloquiare con lui, si va a cercare anche attraverso questo strumento, il libro – che può diventare un mezzo di comunicazione, ma che in realtà è la forma più alta dello stare assieme, del parlare, del chiarirsi le cose, del cercare amici.⁴⁵

3

Quando esaminiamo la vita dell'uomo moderno dalla nietzscheana prospettiva della potenza, osserviamo come essa incarni il compimento mondano degli ideali cristiani. Il cristianesimo è stato il nichilismo in potenza, l'età moderna ne rappresenta la piena realizzazione. Il cristianesimo ha elaborato e promosso gli ideali di pace, eguaglianza, parità dei diritti, lavoro, i quali sono stati resi socialmente operanti solo nella moderna età secolarizzata. Scrive uno dei massimi studiosi della nascita e della struttura della modernità, il filosofo canadese Charles Taylor: "Nietzsche [...] trovò un'origine cristiana per le cose che più odiava della modernità: l'uguaglianza, la democrazia, l'attenzione alla sofferenza. Il suo ritratto della fede cristiana era una caricatura in cui la fede non poteva essere distinta dai suoi perversimenti".⁴⁶

44 "Non ho scritto una sola riga «per la gloria» [...]: tuttavia, pensavo che le cose che ho scritto potessero essere una buona esca. Perché, in fondo: l'impulso a insegnare è *forte* in me. E la gloria mi è addirittura necessaria IN QUANTO PER QUESTA VIA posso farmi dei discepoli [...]". F. NIETZSCHE, *Lettera a Heinrich Köselitz*, 26 agosto 1883, KSB 6, 436, n. 457, in *Epistolario 1880-1884. Volume IV*, p. 412. Sulla volontà di conoscere, si veda H. ELZENBERG, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy z porządku czasu*, Kraków, Znak, 1994, p. 199.

45 A. BIRAL, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, cit., p. 167.

46 CH. TAYLOR, *Prefazione*, pp. 15-16, in I. ILLICH, *I fiumi a nord del futuro. Testamento raccolto da David Cayley*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 15-20.

Nietzsche non avrebbe quindi distinto fra l'originario messaggio di Cristo e la sua storpiatura secolarizzata, fra l'autentica fede e pratica di vita cristiana e il cristianesimo storico? Eppure, proprio Nietzsche afferma che il cristianesimo storico fu ed è la negazione del messaggio di Cristo: "l'intera vita del cristiano è da ultimo esattamente la vita da cui Cristo insegnò a staccarsi. La Chiesa appartiene al trionfo dell'anticristiano così come lo Stato moderno, il nazionalismo moderno...".⁴⁷ Sembra dunque che Nietzsche avesse distinto molto accuratamente fra l'annuncio di Cristo e il cristianesimo, e che avesse combattuto il cristianesimo storico⁴⁸ (in modo particolare il cristianesimo teologico di San Paolo) perché, in realtà, la buona novella annunciata da Gesù è sempre rimasta lettera morta e non ha determinato la formazione del cristianesimo e del nichilismo.⁴⁹ La fede cristiana è sempre stata, eccetto che nella vita esemplare di Gesù, una caricatura:

Torno sui miei passi e faccio l'autentica storia del cristianesimo. La parola «cristianesimo» è già un equivoco; in fin dei conti non è esistito che un solo cristiano, e questi morì sulla croce. Il «Vangelo» morì sulla croce. Ciò che da allora in poi si chiamò «Vangelo» era già l'opposto di quel che lui aveva vissuto: «una cattiva novella», un *dysangelium*. È falso sino alla stupidaggine il vedere in una «fede», per esempio nella fede nella salvezza per opera di Cristo, il segno caratteristico del cristiano. La pratica cristiana, una vita tale quale la visse colui che morì in croce, soltanto questo è

47 Cfr. F. NIETZSCHE, *WzM*, § 213 (KSA 13, 11 [364] – *Frammenti postumi* VIII, 2, novembre 1887-marzo 1888). Si veda anche *WzM*, § 159 (KSA 13, 11 [365] – *Frammenti postumi* VIII, 2, novembre 1887-marzo 1888) dove Nietzsche scrive che "cristiana è la perfetta indifferenza verso dogmi, culto, preti, chiesa, teologia. La prassi del cristianesimo non è una fantasticheria, non più che la prassi del buddismo: è un mezzo per essere felici".

48 Cfr. P. MORONEY, *Nietzsche: anti-christendom, not anti-christian*, «The Irish theological quarterly», 54, Maynooth, 1988, pp. 302-312.

49 Sui rapporti, complessi, fra il pensiero di Nietzsche e il cristianesimo si vedano: K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo*, Milano, Marinotti, 2008; G. FRASER, *Redeeming Nietzsche: On The Piety Of Unbelief*, London, Routledge, 2002; B. E. BENSON, *Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2008; M. REMPEL, *Nietzsche, Psychohistory and the Birth of Christianity*, Westport (Con)-London, Greenwood Press, 2002; M. STRIET, *Nietzsches Anti-Theodizee. Oder: Wie hielte ich's aus, ein Ich zu sein?*, in U. WILLERS (hrsg.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos: Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster-Hamburg, 2003, pp. 191-208.

cristiano... Ai nostri giorni è ancora possibile una vita simile, anzi per certi uomini è perfino necessaria: il cristianesimo vero e primitivo (*ursprünglich*) sarà possibile in tutte le epoche... Non una fede, ma un operare, soprattutto un non fare certe azioni, un altro essere (*ein andres Sein*)...⁵⁰

Tutto ciò che è stato chiamato “cristiano” non era affatto legato intimamente al messaggio di Gesù: non solo la modernità, ma già il cristianesimo di Paolo perverte la buona novella di Gesù, con la quale il peccato e la legge sono stati cancellati e la redenzione è stata promessa come imminente. Essere cristiani nel senso critico significa, secondo Nietzsche, diventare altri, superarsi. Conferma questa lettura anche un alto prelato del cristianesimo ufficiale, il cardinal Carlo Maria Martini: “l'essere umano è chiamato ad andare oltre se stesso”.⁵¹ Secondo Nietzsche, per andare oltre se stessi non vi è bisogno di credere, ma appunto di andare. Chi va, con ciò stesso dimostra di credere, perché nessuno si mette in cammino senza credere di poter arrivare a destinazione. Chi vive secondo il modello proposto da Gesù, non ha bisogno della fede: nel suo essere altro, nel suo agire altrimenti, egli è già redento e compiutamente cristiano. Ma vivere secondo Cristo è molto più difficile che credere nella salvezza mediante la fede. “Gesù mira direttamente a creare la condizione del «regno dei cieli» nel cuore”.⁵²

Chi si è appropriato dell'annuncio di Cristo? Chi, in nome di Gesù, ha rinunciato ad andare oltre e a trasformare il proprio cuore? Risponde Nietzsche: coloro che avevano bisogno della fede perché non erano abbastanza sani da vivere secondo il modello evangelico. Vale a dire gli spiriti ascetici, i nemici della carne, i deboli, i malati, gli ultimi, gli esclusi, i risentiti – quelli che le nature nobili consideravano semplicemente cattivi e malriusciti. Le piante malate e per di più oppresse dagli spiriti aristocratici. Questi tipi umani hanno pervertito il messaggio originario, trasformando una pratica di vita unica e imitabile in una dogmatica tavola dei valori e, successivamente, in istituzioni e poteri che la impongono e ne detengono l'unica

50 F. NIETZSCHE, *AC*, § 39.

51 C. M. MARTINI, G. SPORSCHILL, *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Milano, Mondadori, 2008, p. 95.

52 F. NIETZSCHE, *WzM*, § 160 (*KSA* 13, 11 [356] – *Frammenti postumi VIII*, 2, novembre 1887-marzo 1888).

interpretazione autentica. Gesù non ha parlato agli ultimi e ai peccatori perché erano ultimi e peccatori, ma perché erano senza peccato come tutti gli altri. In ogni uomo Gesù ha visto soltanto l'uomo e per ogni uomo ha provato soltanto amore: non faceva distinzioni perché il suo amore totale, da idiota, gli faceva scorgere in ogni uomo il bene e il divino:⁵³ la follia di Dio. Gli ultimi, di contro, hanno interpretato (hanno dovuto interpretare?) l'attenzione che il Redentore rivolgeva loro come segno del fatto che la grazia e la giustizia divina fossero diretti proprio e principalmente a loro, e non ai ricchi, ai potenti, ai nobili. Questa interpretazione non poteva che fondarsi sulla fede e, in primo luogo, sulla fede nel Crocifisso, nel Dio sofferente.

Nietzsche distingue gli uomini in forti e deboli. Questa distinzione che può apparire ingiusta e antiumanitaria, non ricalca un capriccio del pensatore. Essa è inerente alla stessa volontà di potenza. La volontà di potenza non può essere equamente distribuita fra i molteplici centri di forza: nel caso specifico degli uomini, non tutti possono essere dotati della medesima potenza. Se così fosse, la potenza non sarebbe più volontà di potenza. Infatti, nessuno cercherebbe di superare se stesso sapendo che al suo superamento di sé sempre si opporrebbe una potenza di pari intensità, uguale e contraria. Nessuno *vorrebbe* più potenza perché sarebbe consapevole di non poterla ottenere. E così nessuno sarebbe in grado di imporre la propria prospettiva e le condizioni di vita favorirli alla sua salute, poiché ovunque troverebbe una forza che annullerebbe il suo sforzo. Di conseguenza, consci dell'impossibilità tanto della vittoria quanto della sconfitta, gli uomini rinuncerebbero all'inutile lotta. Questa assoluta mancanza di lotta e di stimoli alla lotta porterebbe alla decadenza della stessa potenza. La potenza che non si supera, non rimane immobile nell'equilibrio (in tal caso non sarebbe una potenza viva), ma declina. La potenza, per essere volontà di potenza e per non trasformarsi in impotenza, deve essere iniquamente distribuita. (Questa iniquità non è, secondo Nietzsche, affatto iniqua nel senso morale o giuridico o sociale del termine, ma è il modo innocente in cui il divenire diviene). Solo la disparità di potenza rende ogni potenza ciò che è, vale a dire volontà di potenza. La volontà di potenza è avida e invidiosa e cerca sempre un di più di potenza: l'iniqua distribuzione della potenza la incita ad espandersi. Nessun centro di forza aprioristicamente sa se è più potente del centro che gli si

53 Cfr. F. NIETZSCHE, *AC*, § 29.

oppone, ma sa che l'altro non può essere egualmente potente. In tal modo la diseguaglianza di potenza rende possibile la virtù del coraggio. Riassumendo: se il mondo è volontà di potenza, allora gli uomini non sono uguali fra loro, e nemmeno i loro istinti lo sono. Se lo dovessero diventare, la specie degenererebbe.

I forti sono in primo luogo i coraggiosi, gli amanti del rischio. Si può essere per natura (cioè per destino) dotati di grande potenza, eppure non avere il coraggio di arrischiarla nello scontro con altri. Questi potenti sprovvisti di coraggio, proprio perché non cercano di accrescere la loro potenza e rinunciano alla lotta e al rischio che comporta, ben presto diventano impotenti. Si può anche dire che il coraggio è la *misura* della volontà di potenza.

I coraggiosi finiscono per dominare sui deboli e sui vili. Nell'espansione del loro dominio, essi trovano gioia perché sentono la potenza crescere, sentono che gli ostacoli vengono superati e che altre potenze vengono inglobate. Coloro che dominano impongono la loro tavola di valori pre-morali, secondo cui è buono colui che è potente, nobile, coraggioso, ed è cattivo il debole, l'oppresso.⁵⁴ I forti "dominano non perché vogliono, ma perché *sono*, non sono padroni d'essere secondi".⁵⁵

Da canto loro, gli oppressi non vogliono essere dominati, sebbene anche essi non siano padroni d'essere secondi. Sul primato e la subordinazione decide il fato, che in modo diseguale distribuisce il coraggio e la potenza. I fortunati possono amare il fato, gli sfortunati cercheranno di ribellarsi, di dominare il fato. Anche la volontà di potenza degli oppressi, per quanto malata (nel senso dell'ostilità alla lotta, alla sofferenza e al rischio), vuole imporre la propria prospettiva. Essa non potrà diventare dominante attraverso la lotta, perché gli oppressi sono vili e deboli e ne temono i rischi mortali. La loro volontà di potenza si esplica nella volontà di vita, anzi di una vita felice, priva di oppressioni, dolori e rischi – una vita pacifica che riduce al minimo la casualità dovuta al fato. Una vita che si conserva senza superarsi. Una vita che non ha bisogno del coraggio. Come possono i deboli imporre ai forti la loro prospettiva? Come compiere la prima trasvalutazione di tutti i valori? Come dominare i più forti rendendo uguali i diseguali? La risposta a queste domande proviene, secondo

54 Cfr. F. NIETZSCHE, *GM*, I, § 5.

55 F. NIETZSCHE, *AC*, § 57.

Nietzsche, dallo studio genealogico del cristianesimo. E la figura centrale di questa storia è il tipo pretesco.

Gli oppressi non trovano alcun senso alla loro sofferenza: alla domanda sul perché della sofferenza, non si danno risposte immanenti. Perché le malattie, il dolore, le ingiustizie, la miseria e infine la morte? Perché la vita terrena è ingiusta nei nostri confronti? – nella stessa formulazione di queste domande Nietzsche scorge il risentimento all'opera, ossia l'impotenza di cambiare la propria vita. Il risentito vorrebbe correggere la sua situazione, ma non può, e quindi si vede costretto a reprimere sistematicamente lo scaricamento di certi moti della mente e degli affetti.⁵⁶ Egli non ama la vita e desidera vendicarsene su coloro che la amano e ne traggono gioia.

Data la sua impotenza, il risentito non potrà che prendersi una “vendetta immaginaria” sulle nature dominanti. In ciò gli viene in soccorso la natura pretasca: il prete conferisce il senso alla sofferenza inventando il mondo dietro il mondo e la perfetta felicità (assenza di dolori, malattie, morte) che là avrà luogo.⁵⁷ Con questo raddoppiamento della vita si compie la prima trasvalutazione di tutti i valori. Ora la vita vera viene posta nell'aldilà, mentre quella terrena viene svalutata a momento di transito. Di conseguenza, chi in questa vita domina e dominando commette ingiustizie, verrà punito nell'altra e sarà condannato all'eterno dolore. Il naturale viene contrapposto e subordinato al soprannaturale. La felicità terrena viene dichiarata apparente, risiedendo la vera felicità nella prossimità a Dio. Dato che questa vita è fondamentalmente falsa, anche la legge della disuguaglianza che vi si perpetua viene dichiarata ingiusta e falsa: tutti gli uomini sono uguali di fronte a Dio e dovrebbero comportarsi da uguali anche in terra, in modo da meritare il regno dei cieli. Tutto ciò che è naturale, terreno, carnale, istintivo – è falso. La fortuna e la sfortuna sono false. Inoltre, chi soffre – è egli stesso ad averne la colpa. “Tu soffri perché sei un peccatore”: con queste parole il prete fa interiorizzare al sofferente il senso della sofferenza. Ma in quanto sofferente e quindi peccatore, ciascuno può anche redimersi – dopo aver sperimentato il senso di colpa ed essersi prostrato nel pentimento. Chi è ora il buono? Il buono è colui che soffre, l'impotente, il debole,

56 Cfr. M. SCHELER, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Milano, 1975, p. 14.

57 Cfr. F. NIETZSCHE, *GM*, III, § 15.

l'indifeso, l'inoffensivo, mentre malvagio diventa il naturalmente potente, il sano, il ben riuscito, il pericoloso, il fortunato.⁵⁸ Il potente, infatti, non si sente in colpa nel dominare ed opprimere gli altri, perché non fa che agire secondo natura, secondo l'innocente volontà di potenza. Nell'operare secondo la naturale legge dell'accrescimento di sé, il potente trova la felicità. Ma anche il potente è destinato a diffidare di se stesso e anche lui inizierà ad interrogarsi sul destino ultraterreno, e quindi sui peccati commessi in vita: "Forse davvero la mia fortuna è solo apparente e la mia potenza una maledizione? Forse la salvezza dipende da altro?". Il potente diventerà morale, o quanto meno dominato dalla morale. Cercherà di trattenere il suo impulso al dominio sui più deboli, perché la morale ha dichiarato ingiusta e peccaminosa ogni prevaricazione. Quindi non è la legge della natura, della potenza a governare il cosmo, bensì un'altra legge. Tuttavia, questa nuova legge non è quella della giustizia divina, bensì – paradossalmente – la legge dell'amore.

Quale è il nesso fra il risentimento e l'ideale dell'amore del prossimo, fra la vendetta immaginaria e la morale della compassione? A compiere la trasvalutazione dei valori ed a instaurare la morale della compassione è stato, secondo Nietzsche, proprio il prete. Anche il prete è un risentito, un impotente, un malato? Sì, ma di una specie diversa, più raffinata:

Deve essere lui stesso malato, deve essere fondamentale affine ai malati e ai tarati per comprenderli – per intendersi con loro; ma deve anche essere forte, ancor più padrone di sé che degli altri, particolarmente indenne nella sua volontà di potenza, per poter essere per costoro appoggio [...]. Ha da difenderlo, questo suo gregge – ma contro chi? Contro i sani, e anche contro l'invidia per i sani.⁵⁹

Il prete non può predicare al suo gregge la violenza, la rivolta armata contro gli oppressori, perché sa che lo scontro destinerebbe i deboli alla sconfitta. La sua lotta sarà condotta sul piano spirituale e valoriale, per mezzo dell'invenzione del regno dei cieli, della giustizia divina, della ricompensa, della punizione. Per trattenere la rabbia del gregge, egli vi istilla una religione dell'amore. Infatti, è solo nella pace e nell'uguaglianza che il prete può combattere e vincere la sua guerra! Egli non può

58 Cfr. F. NIETZSCHE, *GM*, I, §§ 10-11.

59 F. NIETZSCHE, *GM*, III, § 15.

condurre il suo gregge alla vittoria in questa vita perché esso è debole. Il suo gregge trionferà definitivamente solo nell'altra vita. Che tutti siano diventati eguali rappresenta la vittoria dei deboli sui forti. Se, invece, i deboli diventassero forti, e i forti deboli, un altro prete correrebbe in soccorso dei nuovi deboli.

Lungi dall'essere una religione del pieno e incondizionato amore del prossimo, quale quella predicata effettivamente da Gesù, l'amore e la compassione insegnati dal cristianesimo storico tradiscono la loro provenienza dallo spirito di risentimento. Lo esemplifica il fatto che secondo la fede cristiana nell'altra vita vi saranno molti dannati, mentre i salvati potranno godere per l'eternità della visione delle loro pene. A conferma del miscuglio di amore e odio di cui è composta la *caritas* cristiana, Nietzsche riporta un brano di Tertulliano e uno di Tommaso d'Aquino: “*ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, dantur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur*”.⁶⁰ Dopo aver affermato che la visione della sofferenza dei dannati accresce il godimento dei salvati, Tommaso aggiunge che questi ultimi non godranno delle pene dei dannati *per se*, ma *per accidens* – vale a dire, il loro giubilo non sarà in alcun modo causato dalla pura sofferenza dei dannati, ma questa sofferenza darà loro gioia in quanto rispecchiamento della giustizia divina.

Nietzsche sostiene che il messaggio di Cristo sia stato tradito e storpiato. Gesù amava tutti gli uomini in modo assoluto e indistinto, mentre l'amore che i cristiani sono chiamati ad esercitare è selettivo, contaminato dalla morale (dai concetti di giustizia, colpa, ricompensa, peccato in quanto concetti morali). L'amore per il prossimo non nasce da sé stesso, non è – per adoperare la terminologia teologica – *causa sui*. Esso ha la sua segreta radice nel risentimento. Quando un uomo non vuole essere come è (sofferente, mortale...), ma vuole diventare altro da sé (redento e risorto), ciò già implica impotenza e il conseguente risentimento. Detto altrimenti: si ama il prossimo e si santifica tale amore, solo quando si è troppo deboli per amare la propria vita per come si dà.

Secondo Nietzsche, Gesù non ha annunciato un altro regno in cui avere fede. La buona novella consiste nel fatto “il regno dei cieli è uno stato del cuore”.⁶¹ Pertanto,

60 “Perché quindi la beatitudine dei santi riesca loro più gradita e maggiormente ne rendano grazie a Dio, viene loro concesso di vedere perfettamente la pena dei reprobis”. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica. Volume 6. (Supplementum)*, Bologna, ESD, 1996, q. 94, a. 1.

61 F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 11 [354] – *Frammenti postumi* VIII, 2, novembre 1887-marzo 1888.

“la beatitudine non viene promessa, non viene vincolata a condizioni: è l'unica realtà”.⁶² Il Vangelo annuncia che esiste una sola realtà, la realtà della beatitudine.⁶³ Questa realtà è uno stato d'animo che segue alla pratica cristiana di vita: “è un'esperienza dell'anima”.⁶⁴ Quindi, non vi è bisogno di alcuna fede in altro da ciò che è, poiché chi ora agisce diversamente rispetto ai modi d'agire codificati dalla tradizione (porre l'altra guancia, non dividersi mai dalla propria donna, non distinguere fra stranieri e compaesani, non giurare, non volere la ricchezza, non giudicare, perdonare, non pregare in pubblico...), già si sente beato. Quella annunciata da Gesù non era una fede nuova, ma una nuova regola di vita. “La «beatitudine» non è cosa promessa: è già qui, se si vive e si opera in un certo modo”.⁶⁵

Perché questa nuova regola di vita, che rovesciava l'ethos tradizionale secondo cui bisognava amare l'amico e odiare il nemico, è stata trasformata in una fede religiosa e, precisamente, in fede nella redenzione mediante la fede? Se la nuova regola di vita conduce alla croce, se la beatitudine porta alla sofferenza, allora deve esservi un significato riposto nella vicenda di Gesù: così hanno ragionato i primi cristiani. In un frammento postumo del 1887-1888, Nietzsche annota che “Paolo parte dal bisogno di misteri della grande moltitudine eccitata dalla religione; cerca una vittima, una fantasmagoria sanguinosa, che sostenga la lotta con le immagini dei culti segreti; Dio in croce, bere sangue, l'*unio mystica* con la «vittima»”.⁶⁶

Da un lato, quindi, la pratica di vita incentrata sull'amore indiscriminato e illimitato era troppo difficile da imitare; dall'altro lato, la vita di Cristo non spiegava la sua morte, anzi la rendeva incomprensibile. A questo punto, secondo la storia nietzscheana del cristianesimo primitivo, i discepoli di Gesù, capeggiati da Paolo, iniziarono a apportare aggiunte teologiche di derivazione ebraica e pagana al messaggio originario iscritto nella vita e nell'opera del Redentore. Vennero reintrodotti i concetti di colpa e peccato, venne aggiunta la resurrezione, Gesù divenne il simbolo della fede in una trasformazione miracolosa. “Amare il prossimo

62 F. NIETZSCHE, *AC*, § 33.

63 Cfr. *IV*, § 40.

64 *IV*, § 34.

65 F. NIETZSCHE, *KSA* 13, 11 [360] – *Frammenti postumi VIII*, 2, novembre 1887-marzo 1888.

66 *IV*, 11 [282], novembre 1887-marzo 1888.

tuo come te stesso”, e amarlo praticamente, non venne più reputato condizione necessaria e sufficiente per la beatitudine intesa come uno stato del cuore. Alla *caritas* si aggiunsero altre due virtù teologali, la *fides* e la *spes*. La fede nella resurrezione e la speranza nell'altro regno divennero i cardini della nuova religione. L'istinto teologico di Paolo colse l'impraticabilità del messaggio di Cristo: con esso non si dominano greggi, non si fondano religioni, l'estensione della pratica cristiana di vita non accresce la potenza del prete. “Con Paolo il prete ancora una volta mirò alla potenza”.⁶⁷

La potenza del prete si fonda sulla sua impotenza di dominare i greggi ricorrendo alla forza naturale, ovvero qui sulla terra e coi mezzi terreni: l'origine psicologica da cui è scaturita la volontà di potenza paolina era il risentimento verso tale impotenza. Dato che non poteva dominare secondo natura, Paolo inventò l'espedito del giudizio, della seconda venuta, della *parousía* (*Wiederkehr*, cioè ritorno, nel tedesco di Lutero). Nel giorno del giudizio universale tutto ciò che è naturale e terreno non conta: lì ogni anima ha lo stesso rango delle altre, tutti sono uguali dinanzi a Dio, dai più deboli e malati ai più sani e nobili. Lì non esistono il destino, la fortuna, la natura. La dottrina cristiana, nella sua reinterpretazione teologica paolina, non poteva che apparire gradita alle masse di sofferenti: il cristianesimo non solo spiega la sofferenza (è colpa tua), ma promette l'immortalità dell'anima personale e la beatitudine eterna: a ciò è necessaria la fede. Così Paolo, sdoppiando la realtà in natura e sovra-natura, colloca il peso della vita nell'aldilà e svaluta la vita terrena.⁶⁸ Il cristianesimo ha legittimato il risentimento.

Nel corso della successiva storia del cristianesimo, la legittimazione del risentimento è ritornata alla ribalta con Lutero. “Questo frate, con nel sangue tutti gli istinti vendicativi di un prete fallito”, nel Rinascimento non ha visto il trionfo della vita e degli ideali sani, dei valori aristocratici, bensì la corruzione del Papato.⁶⁹ Con Lutero ancora una volta viene predicata l'eguaglianza fra gli uomini. Nel concetto di eguaglianza Nietzsche trova l'essenza dell'età moderna e del suo evento più significativo: la rivoluzione francese. Ma l'eguaglianza è la maschera nobile e ideale

67 F. NIETZSCHE, *AC*, § 42.

68 *IVI*, § 43.

69 *Cfr. IVI*, § 62.

che i risentiti indossano per nascondere le vere motivazioni della loro propaganda e azione egualitaria: sete di vendetta contro i superiori, invidia e risentimento, protesta contro la vita stessa.

Perché Nietzsche è tornato a predicare contro il cristianesimo in modo così violento negli ultimi anni della sua vita? Dopo tutto, egli già lo aveva maledetto in tutti i suoi libri, e specialmente a partire dall'*Aurora* (1881). Perché Nietzsche scopre solo ora la potenza micidiale del risentimento e perché solo ora, a partire quindi dal 1887, colloca il risentimento alla base della psicologia dei cristiani? Nietzsche ha affermato che ogni suo libro è postumo, in quanto espressione letteraria di un vittoria che il pensatore ha già riportato su se stesso. Alla fine del 1886 Nietzsche scrive l'ultimo, quinto libro de *La gaia scienza*. Seppure sempre più isolato, in quel 1886 Nietzsche ha rivissuto lo stato d'animo nel quale fu composta la scienza dello spirito libero, una scienza gioiosa che si conclude con un inno alla "grande salute"⁷⁰ e con l'invito a danzare su "musiche più piacevoli e gioiose".⁷¹ Dopo che il ciclo della gaia scienza si era concluso, Nietzsche ha iniziato a maledire: ha attaccato ripetutamente Wagner, si è accanito contro il cristianesimo, i tedeschi, i moderni. È significativo il fatto che il termine *ressentiment* compare nei frammenti postumi già nell'estate del 1875: "il sentimento di giustizia è un *Ressentiment*, fa parte della vendetta: anche la rappresentazione di una giustizia ulteriore germoglia dal sentimento di vendetta".⁷² Già mentre stava lavorando alla stesura del primo libro di *Umano, troppo umano* Nietzsche aveva compreso che i concetti di giustizia terrena e ultraterrena sono frutti del risentimento e della volontà di vendetta, un'idea che tornerà a ribadire solo a partire all'autunno del 1886,⁷³ e poi in maniera sempre più frequente dal 1887.

Se è vero che nei libri di Nietzsche troviamo l'esposizione concettuale delle sue battaglie e vittorie interiori, è lecito supporre che negli ultimi anni Nietzsche stesso avesse sperimentato il risentimento come una realtà interiore. I suoi grandi capolavori degli anni precedenti sono stati ignorati. Il quarto libro di *Così parlò Zarathustra* Nietzsche lo ha stampato a proprie spese. Dopo la pubblicazione di *Al di là del bene e del male* si sono raffreddati i rapporti con Burckhardt, mentre poco dopo

70 Cfr. F. NIETZSCHE, *FW*, § 382.

71 *Ivi*, § 383.

72 F. NIETZSCHE, *KSA* 8, 9 [1], estate 1875.

73 Cfr. F. NIETZSCHE, *KSA* 12, 2 [171] – *Frammenti postumi* VIII, 1, autunno 1885-autunno 1886.

si è interrotta la lunga amicizia con Rohde. La sua lotta contro i giudizi morali non ha trovato seguaci degni: proprio a partire dal 1887 Nietzsche inizia ormai ad esaltarsi, amplificando ogni sporadico complimento che gli giunge dalle varie parti dell'Europa. Il suo stato d'animo oscilla fra il risentimento dell'incompreso, anzi dell'abbandonato, e l'esaltazione per ogni minimo segno di riconoscimento e comprensione. Il risentimento non è per lui tema di indagine astratta, e la persuasività della descrizione di questo sentimento operata da Nietzsche deriva dal fatto che il pensatore stesso lo ha vissuto fino in fondo, cercando di comprenderlo e combatterlo.

4

Il cristianesimo sta all'origine della decadenza che coinvolge l'uomo europeo. Il sistema valoriale cristiano, pur non avendo generato il processo di indebolimento dell'uomo, ha posto la debolezza sotto la sua ala protettrice, l'ha giustificata e al debole ha promesso la beatitudine: in tal modo è stata rafforzata la diffidenza nella vita terrena, già manifestatasi in precedenza e forse connaturata alla vita stessa. Un individuo sano non ama il prossimo se non in quanto strumento della propria crescita. Soltanto un ego malato ama il prossimo in quanto fine, poiché il malato vuole essere altro da sé e desidera trasfigurare la sua vita attuale. Il precetto di amare il prossimo glielo consente, poiché l'amore disinteressato trasfigura i valori dell'ethos tradizionale, mentre la redenzione mediante la fede gli assicura un abbandono completo della vita terrena per una vita radicalmente non-terrena, ossia priva di morte, malattia e dolore. Vi è dunque una volontà di potenza degli istinti malati, i quali vogliono (e vi sono riusciti) imporre all'intero organismo la loro prospettiva sul senso dell'esistenza: tale prospettiva, maledicendo la vita come volontà di potenza, promette la beatitudine eterna e la salvezza personale a ciascuno, anche all'individuo meno "riuscito", mentre la nega proprio al potente.

Il cristianesimo ha compiuto la prima trasvalutazione di tutti i valori. Convinto che la trasvalutazione cristiana, che si era presentata sotto le spoglie dell'unica

redenzione vera, avesse avvalorato la decadenza, Nietzsche non poteva che opporvi una nuova trasvalutazione di tutti i valori. Dopo aver completato la stesura de *L'Anticristo* in soli nove giorni, era il 30 settembre 1888, Nietzsche gli mise come sottotitolo provvisorio proprio le parole: *Trasvalutazione di tutti i valori*. Del resto, questa espressione conclude l'intero scritto dedicato alla maledizione del cristianesimo. Il grande progetto al quale Nietzsche ha lavorato negli ultimi anni lucidi, un'opera in quattro libri sulla trasvalutazione dei valori intitolata *La volontà di potenza*, avrebbe forse dovuto avere ne *L'anticristo* il proprio primo libro.⁷⁴ Infatti, il progetto di trasvalutare i valori non poteva che aprirsi con il superamento dei valori cristiani, dai quali sono sorti i valori moderni. Trasvalutare i valori cristiani significava redimere l'uomo europeo dal suo cristianesimo diventato ormai una seconda natura, o meglio: la sua prima contro-natura.

Se il cristianesimo si annuncia come una dottrina della redenzione, Nietzsche da canto suo presenta il suo *Anticristo* come un'opera di redenzione autentica in quanto puramente terrena ed immanente: una redenzione intesa come superamento della redenzione cristiana, a cui non si perviene più mediante la fede,⁷⁵ bensì istituendo una nuova pratica di vita, che accresce la gioia di vivere su questa terra, sebbene quest'unica esistenza sia sempre accompagnata da morte, malattie e sofferenze. Tale pratica di vita si oppone a quella insegnata da Cristo, ma ancora più radicalmente contraddice la pratica di vita derivata dalla teologia paolina. “*Die Erlösung vom Christenthum: der Antichrist*”, quindi l'Anticristo è la redenzione dal cristianesimo.⁷⁶ Ma l'Anticristo redime anche dai valori moderni, visto che la modernità attua, sul piano dei valori, un cristianesimo secolarizzato nel quale la redenzione non è ormai concepita come opera del Dio, ma dell'uomo stesso, opera questa realizzata per mezzo dell'instaurazione sulla terra dei valori (originariamente) oltre-terreni: pace, libertà, eguaglianza, amore del prossimo inteso mondanamente come fratellanza. Di contro, Nietzsche supplica: “rimanete fedeli alla terra”.⁷⁷

Tanto il cristianesimo quanto la modernità conducono una lotta contro gli istinti vitali. Possiamo riprendere l'esempio dell'odio cristiano degli istinti sessuali e della

74 Cfr. M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., pp. 162-163.

75 Cfr. F. NIETZSCHE, KSA 13, 11 [295] – *Frammenti postumi* VIII, 2, novembre 1887-marzo 1888.

76 *Ivi*, 22 [24], settembre-ottobre 1888.

77 Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, «*Prologo*», § 3.

sua profonda diffidenza nei confronti dell'innocenza e naturalità della sessualità. Mentre nel cristianesimo primitivo l'invito all'astensione dai rapporti carnali poteva avere un senso, in quanto i primi devoti di Cristo si attendevano, da un giorno all'altro, la seconda venuta del Redentore e la concomitante fine dei tempi, il successivo consolidamento dell'odio verso la sessualità ad opera della teologia cristiana, non poteva essere giustificato proprio perché la *parousía* non si era avverata. D'altra parte, i teologi dovevano restare fedeli alla dottrina originaria. In tal modo l'uomo europeo ha appreso e interiorizzato la diffidenza verso gli istinti procreativi, e quindi verso l'origine stessa della vita: nell'atto erotico sono stati introdotti il dubbio, il peccato, lo zampino del diavolo, il male. La Chiesa, conscia che una società puramente monastica e verginale avrebbe portato l'uomo all'estinzione e avrebbe perciò estinto anche il potere che essa deteneva sugli uomini, ha cercato di ovviare al problema santificando il matrimonio e trovando uno spazio, limitato, all'esercizio lecito e non peccaminoso della sessualità. In questo modo gli istinti sessuali non sono stati scagionati, ma è stata scagionata solo la sessualità finalizzata alla procreazione. La modernità ha cercato di risolvere questo dramma rinaturalizzando gli istinti e levando l'ombra del peccato da ogni atto naturale. Tuttavia, l'uomo moderno ha posto gli istinti, ora dichiarati innocenti, al servizio degli ideali cristiani. Quando tali ideali vengono concretamente realizzati, gli istinti non recuperano la salute, bensì sprofondano sempre più addentro la decadenza. Gli istinti dell'uomo moderno operano al fine di attuare già nella sfera mondana la pace dell'anima e le premesse socio-economiche e socio-politiche della felicità del riposo, quali la pace sociale, la pace politica, la sicurezza sociale, e quindi eguaglianza, libertà, garanzie nell'ambito lavorativo... Il sogno della modernità si concretizza in un mondo senza lotta: tanto nel cristianesimo quanto nell'età moderna a dominare sono gli ideali derivanti dalla "paura del dolore, anche dell'infinitamente piccolo fra i dolori".⁷⁸ Questa paura non può che tradursi in una religione dell'amore o in una socio-politica dell'amore secolarizzato e ridotto a ideali di tolleranza, giustizia sociale, equità.

Il cristianesimo sta all'origine della moderna ostilità alla potenza, alla crescita personale, all'accumulazione di energie: e laddove manca la volontà di potenza,

78 F. NIETZSCHE, *AC*, § 30.

Nietzsche vede il declino. In un passo de *L'Anticristo* scrive: “chiamo un animale, una specie, un individuo degenerati, quando hanno perso i propri istinti, quando *scelgono*, quando *preferiscono*, ciò che li danneggia”.⁷⁹ Nietzsche maledice il cristianesimo per aver promesso il sommo bene a colui che avrà portato a compimento la degenerazione dei propri istinti. Mentre la promessa della redenzione definitiva, che avrebbe – nell'altro regno – reso la vita umana sommamente felice e immune alla malattia, al dolore e alla morte, non si è compiuta, l'uomo non ha provveduto al rafforzamento degli istinti, né ha abbandonato lo scopo posto dalla fede cristiana, pur secolarizzandolo e trasformandolo in tentativo utopico di creazione del regno di pace sulla terra. Diventato ateo, l'uomo ha cercato di compiere la promessa cristiana senza più far affidamento a Dio, dichiarando sufficienti per tale impresa la ragione e il lavoro. Così gli istinti sono stati falsamente recuperati e sottratti alla calunnia cristiana: anche l'uomo moderno vuole vivere senza mai soffrire, ammalarsi, morire. Di contro, Nietzsche ancora crede che l'uomo abbia “un caos dentro di sé”⁸⁰ e che la moralizzazione cui è stato sottoposto non ha definitivamente domato e sconfitto gli istinti di crescita e la volontà di superamento di sé. Il destino di decadenza a cui la morale cristiana e la morale moderna hanno portato l'uomo, non è ineluttabile.

Secondo Hans Küng nella vita di Gesù si è rivelata “al di là dell'incomprensibilità di Dio, così dolorosamente sperimentata da Giobbe, una redenzione definitiva a opera del Dio incomprendibile”.⁸¹ La redenzione è definitiva perché dopo la *parousía* non vi sarà altra vita terrena da giudicare e redimere; la redenzione è definitiva perché la *parousía* rappresenta l'ultimo e l'unico vero grado di giudizio del Giudice supremo; la redenzione è definitiva perché escatologica.

Nietzsche presenta il proprio pensiero come una redenzione dal cristianesimo, come una redenzione della potenza. Attraverso la distruzione e il superamento della tavola dei valori cristiani, Nietzsche tenta di inaugurare un nuovo ciclo della vita sulla terra. Esso permetterebbe all'uomo di diventare quell'animale sano che non cerca di sottrarsi alla sofferenza di esistere. Chi vuole gioire, deve voler in primo luogo vivere,

79 *Ivi*, § 6.

80 Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, «*Prologo*», § 5.

81 H. KÜNG, *Dio esiste? Una risposta per oggi*, cit., p. 931

e pertanto soffrire: "l'allegria come redenzione", ha annotato Nietzsche in un frammento.⁸² Chi è pervenuto all'allegria attraverso il continuo superamento della sofferenza e delle prospettive precedenti, è diventato discepolo di Dioniso: ama la tragicità della vita, la sua insensatezza, il fatto che essa non termini in una salvezza personale, e che ciononostante gioire sia possibile. Dioniso è il dio che giustifica *questa vita*.

Il cristianesimo, la modernità e la critica moderna del cristianesimo e della modernità elaborata da Nietzsche culminano in pensieri redentivi. Nietzsche ha combattuto principalmente la redenzione cristiana. Infatti, da essa si è generata la redenzione mondana e socio-politica moderna, intesa come redenzione socio-economica dalla cieca natura meccanica dell'uomo. Inoltre, non si può instaurare un altro ideale di vita, un altro canone di valori, senza che i precedenti valori e le dottrine che li sorreggevano cessino di essere creduti.

Il bivio dinanzi al quale il cristianesimo pone l'uomo si configura secondo la modalità dell'*aut-aut*: o la redenzione o il nulla. O la vita termina nell'altro regno oppure dopo la morte terrena ci attende il puro nulla. In ultima analisi, anche il pensiero di Nietzsche è altrettanto drammatico: o la progressiva decadenza e degenerazione della pianta-uomo, o la redenzione nel senso del rinnovo, rinvigorimento, crescita. O l'uomo non sarà più capace di creare nulla di grande, oppure ritroverà questa capacità. Tuttavia, se la redenzione cristiana è l'opera di Dio, Nietzsche, assieme ai moderni, crede che l'uomo possa redimersi da sé. Ma, contro e diversamente dai moderni, Nietzsche afferma che il redimersi dell'uomo non coincide affatto con la realizzazione definitiva sulla terra degli ideali anti-agonistici cristiani. La modernità ha perfezionato l'incapacità delle grandi creazioni; in tal modo ha portato la degenerazione degli istinti al grado estremo.

Mettendo a confronto la forma della redenzione cristiana con la forma della redenzione nietzscheana, risulta immediatamente comprensibile per quali motivi Nietzsche non poteva che contrapporsi al cristianesimo. In primo luogo, la redenzione cristiana è definitiva, mentre quella che Nietzsche augura agli uomini è *indefinitiva*: il fatto che una volta l'uomo dica di 'sì' alla sofferenza del divenire, non implica che la lotta per riaffermare l'esistenza sia diventata superflua, né significa che

82 Cfr. F. NIETZSCHE, KSA 12, 3 [5] – *Frammenti postumi* VIII, 1, inizio 1886-primavera 1886.

non la si possa affermare da una prospettiva più ampia, ossia che una vita più vitale, e pertanto più crudele e più ricca di gioia, non possa essere accettata da un uomo fattosi ancora più forte. In secondo luogo, mentre la redenzione cristiana deve essere attesa, la redenzione indefinitiva va attuata da noi *hic et nunc*, essendo il solo luogo della sua possibile attuazione la terra e il solo tempo quello della vita. Secondo Nietzsche, ci redimiamo nel redimerci continuamente dalla redenzione precedente. In questo modo l'uomo sale *sovra se stesso*, *indefinitivamente* sopra, e trova il coraggio di lasciarsi alla spalle la visione del mondo che la sua statura precedente gli offriva, per quanto bella potesse essere. La redenzione indefinitiva è quindi in primo luogo tragica, vale a dire circolare e non escatologica: essa presuppone la distruzione e il superamento delle redenzioni precedenti. Ma reggere la tragedia è ciò che caratterizza l'uomo nobile.

Non compare mai in Nietzsche un pensiero riguardo alle cose ultime: a Nietzsche stavano a cuore solo le cose prossime. Infatti, la prima redenzione che va superata è quella che rende impossibile la prossima redenzione: quella cristiana. Ma in quanto “vittima sacrificale” della redenzione indefinitiva, la redenzione cristiana già ne fa parte – è essa stessa redenta.

La redenzione mediante la fede non abbraccia tutti gli uomini. In primo luogo, ne rimangono esclusi coloro che vissero prima dell'incarnazione. In secondo luogo, ne sono esclusi tutti coloro che, in virtù dei loro atti peccaminosi o della loro incredulità, non hanno meritato il premio della beatitudine eterna.

L'utopia moderna di una società finalmente pacificata e resa quasi impermeabile al dolore e alle malattie si propone come più aperta rispetto alla promessa cristiana. Secondo Matteo “molti sono chiamati, pochi eletti”.⁸³ Nella società degli eguali tutti sono chiamati e quasi tutti sono “eletti”, eccetto coloro che violano gli eguali diritti di tutti, vale a dire i criminali.

D'altra parte, la redenzione indefinitiva non esclude nessuno in un senso del tutto diverso. Nietzsche aveva fatto dire a Zarathustra che “ogni fu” sarebbe dovuto diventare “così volli”.⁸⁴ Ogni evento del passato può diventare “voluto” dopo essere accaduto. Ciò significa che anche coloro che devono perire (i fautori dei valori

83 Mt 20, 16.

84 Cfr. F. NIETZSCHE, *Za*, II, «*Della redenzione*».

cristiani e moderni) per consentire la genesi della redenzione indefinitiva, sono “voluti” da coloro che compiono il superamento di sé. Infatti, senza l'opposizione dei fautori del cristianesimo, la volontà di potenza dei “sani” non avrebbe trovato resistenza alcuna sul proprio percorso espansivo, e pertanto non vi sarebbe stata lotta. Ora, come già visto, una vita priva di lotte non può essere che una vita ideale, sottratta al divenire, dunque non vissuta pienamente.

Pur potendo apparire come un discorso del tutto astratto e slegato dalla quotidianità dell'uomo europeo, la proposta redentiva avanzata da Nietzsche è, invece, del tutto concreta ed ancorata all'esperienza personale di ciascuno. È una comune esperienza quotidiana quella di sentirsi più deboli di se stessi: volere fare qualcosa, ma al contempo non averne voglia o forza; sentire un'azione come doverosa, eppure accantonarla perché si è troppo deboli per vincere gli affetti che si oppongono alla sua realizzazione. All'interno dell'uno abita il dissidio. Nietzsche ritiene che nel momento in cui la nostra volontà si afferma e vince sulla nostra mancanza di volontà, noi non solo otteniamo una vittoria momentanea sulla debolezza, ma gettiamo le basi per vincere anche i prossimi scontri – indeboliamo l'avversario. In questo modo l'uomo si disciplina e si supera, e avanza verso l'unità della volontà di potenza, cioè verso l'unità di vita. Ma così l'uomo, una volta sconfitta (in)definitivamente una tendenza interiore ritenuta dannosa, redime e giustifica questa debolezza: senza la sua opposizione alla volontà di fare e di migliorarsi, l'uomo non si sarebbe affatto reso migliore e rafforzato, perché mai avrebbe dovuto combattere. “L'avversario” è necessario alla volontà di potenza, la malattia alla salute: privato di ostacoli interni od esterni, che impediscono la comoda attuazione di un progetto, l'uomo non anela al superamento. Ogni unità di vita raggiunta è indefinitiva. I valori, e in ultima analisi anche gli uomini, che Nietzsche “condanna” e di cui auspica la scomparsa, sono indispensabili al processo di superamento. Dato che senz'essi la redenzione è impossibile, pure la loro opposizione alla salute viene giustificata. Secondo Nietzsche, dunque, tutti gli uomini e tutte le degenerazioni possono diventare *strumenti* della redenzione, della guarigione e della fioritura. Anche la malattia fa parte della salute e del processo di guarigione. Anche coloro che si oppongono ostentatamente alla lotta e agli istinti, collaborano al recupero della salute. Non si dà quindi distinzione fra salvati e dannati, bensì fra coloro che lottano,

indifferentemente se a sostegno o contro il “progetto” nietzscheano, e coloro che sono combattuti. Importante è unicamente l'esito della lotta, ovvero se alla fine prevarranno coloro che amano la lotta o coloro che lottano per eliminarla. Se la lotta contro il nichilismo dovesse produrre una specie più sana, anche il cristianesimo e la modernità, intesi come motori del nichilismo, sarebbero giustificati, ricevendo un *sensu* a posteriori in quanto strumenti dell'accrescimento del piacere di vivere sulla terra. Dissolvendoli, l'uomo oltrepassa se stesso e le attuali tavole dei valori morali, e in ciò prova gioia immorale. Nietzsche ci consiglia la vittoria.

Infine, mentre la redenzione cristiana si configura come salvezza personale, e mentre da canto suo la modernità promette una salvezza sociale, la redenzione indefinitiva e tragica non garantisce alcuna immortalità personale né anela alla felicità sociale. Secondo Nietzsche, a essere oggetto della redenzione non è la persona né la società, bensì la specie, o quantomeno la razza europea. L'individuo è sempre mezzo, e lo è anche la società. L'arte politica di Nietzsche rovescia la concezione della politica degli antichi, per i quali il fine dell'azione politica era il bene della città e dei cittadini. Secondo Nietzsche il fine della politica è il bene degli individui, o meglio degli istinti più sani degli individui più forti: il fine della politica è la *phýsis*, e la polis ne è lo strumento. Le sue proposte politiche (società per ranghi, matrimoni a termine...) sono finalizzati alla salute degli istinti e sono avanzate dalla volontà di potenza dei suoi istinti più sani: la politica è la *physio-politica* propria.

Dato che l'uomo ora non trova più sbocco in un dio, la redenzione non può che essere indefinitiva. Dopo la morte di Dio, grande e decisiva premessa del filosofare nietzscheano, l'uomo o non trova più sbocco da nessuna parte e quindi cessa di crescere e creare cose grandi, oppure “forse l'uomo d'ora in poi crescerà sempre più in alto”.

Tu non pregherai mai più, non adorerai mai più, non riposerai mai più in una fiducia senza fine – a questo rinunci: ad arrestarti di fronte ad un'ultima sapienza, ad un'ultima bontà, ad un'ultima potenza e a levare i finimenti ai cavalli dei tuoi pensieri . Non hai un assiduo guardiano e amico per le tue sette solitudini – tu vivi senza la vista delle montagne che portano neve sulla cima e ardori nel loro cuore – per te non c'è più nessuno che ti compensa e corregge in ultimo appello – non esiste più alcuna ragione in quel che ti accadrà – al tuo cuore non si apre più un luogo di quiete, in cui c'è solo

da trovare e non da cercare, tu ti difendi contro una qualsiasi ultima pace, tu vuoi l'eterno ritorno di guerra e pace: uomo della rinuncia, in ogni cosa vuoi rinunciare? Chi ti darà la forza per questo? Nessuno ancora ebbe questa forza!⁸⁵

Avere la forza di cercare ininterrottamente, senza mai afferrare un senso ultimo e definitivo: solo in questo perpetuo superamento delle conoscenze raggiunte e delle forme culturali nelle quali la vita umana si svolge, l'uomo si redime da quel che ne frena la crescita. Ma questa redenzione è *tragica* in quanto non elimina nessun "male" e non si arresta in una felicità perfetta. Redimersi in Nietzsche altro non significa che insistere a vivere e cercare di vivere sempre più pienamente, nonostante vivere significhi primariamente soffrire. Dioniso non rende beati, Dioniso redime tragicamente: attraverso la sofferenza. Il cosmo non ha e non può avere *alcun senso* più profondo, ulteriore, ultimo, escatologico. Tuttavia, a meno che non si avveri la promessa della seconda venuta del Redentore, una possibile via alla redenzione dalla decadenza rimane quella tracciata da Nietzsche – una strada non caratterizzata né dal trionfo finale né dalla sconfitta definitiva, poiché l'uomo è chiamato a combattere, soffrire e gioire e, come canta Benn, "al di là di vittoria e sconfitta comincia la sua gloria".⁸⁶ "Di più non c'è".⁸⁷

La novella annunciata da Nietzsche, una novella al di là del bene e del male, vuole testimoniare la possibilità di un amore per gli uomini più esteso dell'amore predicato e praticato da Cristo, dal cristianesimo e dalla moderna compassione sociale. L'amore che Nietzsche nutre nei confronti dell'uomo non conosce limiti né misura: tale amore non è solo "buono", ma è anche crudele, impietoso, esigente. Il suo amore non trova limite in Dio, né si astiene aprioristicamente dal compiere determinate azioni che, agli occhi dei più, risultano malvagie. Amare il nemico non significa porgergli l'altra guancia, ma piuttosto combatterlo valorosamente: l'amore come lotta è più onnicomprensivo dell'amore come *caritas*, proprio in quanto non ha alcun scopo esterno a sé: "eterno ritorno di guerra e pace". Ogni cosa che anela a qualcosa di esterno a sé, non può che attuare una logica di esclusione di tutti gli

85 F. NIETZSCHE, *FW*, § 285.

86 G. BENN, *Drei alte Männer* (1948), in *Szenen und Schriften*, cit., p. 124.

87 "Mehr gibt es nicht". G. BENN, *Durch jede Stunde*, in *Gedichte*, cit., p. 242, trad. it., *In ogni ora*, v. 12 in *Flutto ebbro*, cit., p. 173.

elementi che non si confanno al fine esterno (se tutti gli elementi si confacessero al fine esterno, quel fine non sarebbe affatto esterno, bensì *proprio*). Quindi, essendo la lotta il “fine” interno della dinamica del divenire, che a sua volta si configura come crescita e soddisfazione della volontà di potenza, chi è predisposto alla lotta non esclude nessuno dal proprio orizzonte: né gli amici, al cui fianco combatte, né gli avversari, contro i quali lotterà rispettosamente. Chi ama, non perdona, soprattutto non perdona coloro che più intensamente ama, quindi innanzitutto se stesso. Non è accomodante con se stesso e con ciò che gli è proprio, caro e amico. Già il vecchio Salomone sentenziò: “chi risparmia il bastone odia il proprio figlio, chi lo ama prodiga la disciplina”.⁸⁸

E se la strada propria di Nietzsche ci sembra poca cosa perché non promette immortalità, beatitudine, giustizia; se la nostalgia della nostra a lungi creduta dignità metafisica ci rende sprezzanti nei confronti della gioia imperfetta, della ricerca ininterrotta, della vita che mai cessa di dolere, bene è sapere che forse oltre la terra e oltre alla terra null'altro c'è, mentre sulla terra di più non c'è. Anche il dio cui Nietzsche avrebbe potuto credere – il dio che sa danzare –, è un dio che, per danzare, rimane coi piedi per terra. L'amore terreno è anzi più pieno, più totale e meno totalizzante dell'amore celeste. L'uomo è in grado di amare la vita, se stesso e gli altri meglio di Dio. Il suo amore, in quanto naturale, non è solo compassionevole, ma anche crudele, esigente, e più dell'amore di Dio sprona l'uomo a diventare più nobile e bello.

⁸⁸ *Prov* 13, 24.

CONCLUSIONI

La tesi di fondo della dissertazione può essere riassunta nella seguente maniera: il pensiero di Nietzsche, Benn, Warburg e Biral mira non solo alla totalità della conoscenza, ma alla totalità della conoscenza che trasforma radicalmente la vita dell'uomo di conoscenza e la rende più piena e gioiosa, in modo che questa gioia, del resto mai slegata dalla sofferenza, conferisca un senso alla vita e alla conoscenza stessa. L'uomo non conosce per scoprire la verità, ma per vivere meglio: solo se una verità s'identifica con la pienezza del vivere, allora l'uomo vive per la conoscenza.

Nietzsche ha identificato la ricerca della totalità con le metafore di sovra-uomo e redenzione. Mentre la metafisica platonico-cristiana prometteva all'uomo la totalità intesa come vita beata, perfetta, totalmente immune alla malattia, dolore e morte, Nietzsche propone una via che va oltre queste promesse le quali, oltre ad essere secondo lui irrealizzabili, risultano dannose per la sola vita che si dà, la vita immanente, terrena e finita. La vita ultraterrena, posta come vera e perfetta, diventa con ciò stesso una calunnia della vita terrena, che viene contemporaneamente sentita falsa, imperfetta, sbagliata, non avente valore in sé ma avente valore solo in quanto transito e possibilità di ottenimento dell'altra, vera vita. Andando oltre la metafisica e la morale platonica, cristiana e moderna, Nietzsche non riconduce il senso dell'esistenza ad un'oltre ulteriore: anzi, egli ancora il senso della vita alla fedeltà alla terra. La redenzione dal nichilismo, che è stato prodotto dalle false speranze metafisiche, non ci redime dalle caratteristiche principali della vita terrena: immoralità, crudeltà, ingiustizia sociale, sofferenza, in una parola: tragicità. Ma anche l'esistenza tragica, la sola che si dà, può avere un senso, sebbene esso non si palesi se confrontiamo la vita terrena con la vita beata

promessa dalle metafisiche: il senso va ora creato dall'uomo e l'uomo ha da diventare artista in quanto creatore di senso. Accettando questa vita, affermandone l'essenza tragica, l'uomo dichiara che il vivere (soffrire, crescere, gioire) sia meglio del non vivere. Questa proposizione non può essere scientificamente dimostrata, e il filosofo scettico sa che, come ogni altra proposizione filosofica, anch'essa è falsa. Tuttavia, il carattere falso della proposizione è in sintonia con la vita, la quale a sua volta non detiene né manifesta la verità. La falsità dell'esistenza non è però un argomento contro l'esistenza: anche un'esistenza falsa può essere amata e può recare gioia. Il sintomo che l'esistenza attualmente condotta è da noi ritenuta la migliore possibile, si manifesta nell'accettazione dell'eterno ritorno dell'eguale, ossia del fatto che questa vita ritornerà tale quale ancora innumerevoli volte. Chi dovesse accettare pienamente la tragicità dell'esistenza, ne accetta anche il principio e il fine: la volontà di potenza. Pertanto, il filosofo tragico vuole che la potenza degli istinti umani cresca *sovra* se stessa e con ciò pone la meta del vivere umano nel *sovra*-uomo. Tuttavia, e qui viene ancora una volta confermata la "indefinitività" della redenzione nietzscheana, il movimento di crescita *sovra* se stessi non trova mai requie perché non vi è un limite ultimo (escatologico e divino), raggiungendo il quale la crescita si compie ed arresta.

Il fatto che una verità debba avere come scopo la trasformazione dell'individuo che la scopre e rivela, significa che il processo conoscitivo non va separato dall'individuo. Questo monito nietzscheano (e biraliano) ha due implicazioni, una di carattere metodologico, l'altra di carattere etico. La co-implicazione fra l'etica e la metodologia è al centro del primo capitolo della dissertazione (*La strada filosofica di Nietzsche: genealogia come conoscenza di sé*). In questo capitolo abbiamo mostrato che l'uomo non perviene alla conoscenza attraverso il ragionamento astratto: i problemi che il pensiero vuole risolvere, devono essere anche problemi personali. Astraendo un tema filosofico dagli uomini, noi veniamo a conoscere solo i concetti spossessati di vitalità. In queste maniera crediamo di pervenire alle verità universali: infatti, solo ciò che è astratto, ciò che non riguarda l'intimità di nessuno, è universale. Secondo Nietzsche una verità universale fu quella trovata da Socrate, quando l'Ateniense pose l'equazione: "virtù uguale a felicità". Solo una virtù astratta, identica per tutti, quindi ideale, è identica alla felicità. Mentre, secondo Nietzsche, gli uomini concreti sono

diversi fra loro e ciascuno ha bisogno di essere virtuoso a modo suo per poter affermare l'equivalenza fra virtù e felicità. Inoltre, l'esperienza filosofica personale di Nietzsche ha mostrato come solo per alcuni uomini tale equazione è vera, mentre, per esempio, per Nietzsche l'aumento della potenza equivale a felicità.

Nel secondo capitolo (*La critica della morale: valutazione, svalutazione, trasvalutazione. L'esempio della virtù*), dedicato al rapporto fra la conoscenza e la morale, abbiamo mostrato come secondo Nietzsche la soluzione di un problema filosofico che non sia anche proprio del filosofo, non è utile al filosofo poiché, risolvendolo, egli non avrà risolto alcun suo problema, non sarà diventato uomo migliore o più ricco di gioia. Ma il compito del pensiero è di migliorare l'esistenza di colui che lo esercita. In questo senso il monito di Nietzsche per cui dobbiamo conoscere non per sapere, ma per diventare più potenti e gioiosi attraverso il sapere, ha un carattere etico. Per tale motivo la conoscenza della virtù non si arresta quando ne è rivelata la radice immorale (volontà di potenza di coloro che non eccellono per natura, cioè per forza fisica e spirituale), né quando viene fornita la storia del concetto di virtù e la trasformazione che questo concetto ha subito nel passaggio dalla filosofia antica alla filosofia moderna. La conoscenza della virtù deve rendere virtuoso l'uomo di conoscenza: nel caso di Nietzsche, ciò significa che il pensatore deve elaborare ed esercitare le virtù proprie, che per gli altri possono anche risultare dei vizi.

Che la ricerca della totalità sia inscindibile dall'elemento personale, è stato mostrato anche attraverso l'analisi del pensiero politico di Nietzsche. Queste analisi sono state esposte nel terzo capitolo della dissertazione (*Il machiavellismo nietzscheano come physio-politica. La metafora della pianta*). In questo capitolo è stata studiata la relazione fra l'individuo naturale, i cui pensieri ed azioni sono determinati dagli istinti e dalla lotta fra gli istinti, e l'individuo in quanto agente politico all'interno di una comunità. Secondo Nietzsche a fare politica non sono le nostre ragioni, ma le ragioni dei nostri istinti: la struttura politica di una società e i suoi orientamenti di fondo (pacifismo, belligeranza...) sono determinati dagli istinti predominanti negli uomini che la governano. Sinora, dice Nietzsche, sono stati gli istinti malati a fare politica. Nietzsche vuole ribaltare questa situazione e crede che il metodo politico più idoneo a ciò sia il machiavellismo. Esso consente al legislatore di

imporre valori e orientamenti senza credere nel loro valore di verità: in tal modo il legislatore dei valori riesce a convincere la maggioranza degli uomini di comportarsi nel modo morale, mentre egli, proprio in quanto machiavellico, sarà libero dalla morale. In questa maniera, secondo Nietzsche, è possibile infine costruire la società per ranghi che ha come compito la creazione del sovra-uomo. Tuttavia, il legislatore dei valori paga il suo machiavellismo con la sofferenza, mentre coloro che egli riesce a convincere della veridicità dello scopo cui l'azione politica collettiva tende, trovano un senso alla loro esistenza.

Nei capitoli dedicati alle riflessioni di Benn, Warburg e Biral, sono stati analizzati alcuni problemi filosofici di derivazione nietzscheana che questi pensatori hanno affrontato a partire da Nietzsche, ma spesso proponendo soluzioni alternative a quelle fornite dal filosofo tedesco. Così nel quarto capitolo (*Gottfried Benn come discepolo di Nietzsche: il nichilismo e il regno della forma*) è stata esposta la meditazione benniana sul destino nichilistico dell'Occidente. Tale destino è ineluttabile perché lo spirito non può trasformare la storia. La storia, infatti, appartiene al regno biologico della vita, governata quest'ultima dalla volontà di potenza biologica. Benn crede che la totalità sia raggiungibile soltanto nel regno della forma poetica: trattasi, però, di ben strana totalità, in quanto questa è una totalità non totale appunto perché non coinvolge la vita. Per tanto, secondo Benn, la ricerca della totalità, della perfezione spiritale e biologica, è impossibile per l'uomo contemporaneo perché egli sa che lo spirito e la vita appartengono a due regni separati. L'uomo vive sempre una doppia vita.

Nel capitolo dedicato a Warburg (*Aby Warburg come discepolo di Nietzsche: la follia e la sopravvivenza dei buoni europei. La metafora del serpente*), abbiamo trattato il problema della ricerca della totalità dall'angolatura della scienza della cultura. Secondo Warburg l'uomo può mappare la sua memoria collettiva, nella quale sono iscritte le energie psichiche primordiali. Tali energie si incarnano nei simboli di cui ci serviamo per orientarci nella nostra vita e nella scienza. Proprio in quanto i simboli contengono dei residui energetici, l'uso dei simboli è pericoloso: chi se ne serve senza conoscerne la storia, rischia di cadere vittima della loro potenza. Warburg ha esperito la sofferenza della follia cui conducono le energie mnemiche. La sua Biblioteca funge perciò da luogo di diagnosi dei pericoli presenti nella psiche

europea e fornisce gli strumenti terapeutici grazie ai quali l'uomo può guarire dalle tensioni presenti nella sua anima. Tuttavia, la guarigione non può che essere infinita: le tensioni sono infatti ineliminabili, anzi esse sono costitutive della psiche umana. Il veleno del serpente è un *phàrmakon*: veleno mortale o medicina.

Biral ha cercato la totalità, da lui intesa come felicità, attraverso il confronto dialogico con i grandi maestri dell'umanità, in primo luogo Platone e Aristotele, ma anche Nietzsche, come abbiamo esposto nel penultimo capitolo (*Alessandro Biral come discepolo di Nietzsche: la nascita della politica moderna dallo spirito della critica. L'esempio del voto*). Secondo Biral l'uomo è l'animale politico per natura: dato che la polis è costituita da uomini e dèi, la politicità dell'uomo rimanda alla sua possibilità di rendersi simile al dio attraverso l'esercizio della filosofia, ossia conoscendo se stesso. Chi si rende simile al dio, chi impara a governare se stesso di modo che nessun evento o passione lo possano più disturbare e fargli commettere ingiustizie, raggiunge lo scopo cui ogni vita tende: la felicità. Pertanto, non è necessario percorrere la strada della potenza, sulla quale Nietzsche ha trovato la sua visione della felicità. Secondo Biral, esiste una strada alternativa, ed è quella del governo di sé.

Vorrei, in conclusione, proporre alcune possibili linee di ricerca da intraprendere in futuro. Una delle indagini da svolgere potrebbe interessare il problema della *physio-politica*. Sarebbe interessante approfondire l'argomento attraverso il confronto del pensiero politico di Nietzsche, àncorato alla fisiologia degli istinti, con la scienza politica dei primi grandi teorici moderni come Hobbes, Locke e Rousseau.

Un'altra possibile direzione di ricerca potrebbe riguardare l'interpretazione nietzscheana del messaggio di Cristo. Si potrebbe ipotizzare una somiglianza, pur contenente diverse discordanze, fra il Cristo secondo Nietzsche e il Cristo come buon samaritano, quale compare nella riflessione di Ivan Illich.

BIBLIOGRAFIA

A . BIBLIOGRAFIA SPECIALE

Opere di Friedrich Nietzsche

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Neuauflage, Berlin-New York, de Gruyter, 1999:

- KSA 1: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV.
Nachgelassene Schriften 1870-1873.
- KSA 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II.
- KSA 3: Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft.
- KSA 4: Also sprach Zarathustra.
- KSA 5: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral.
- KSA 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo.
Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner.
- KSA 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874.
- KSA 8: Nachgelassene Fragmente 1875-1879.
- KSA 9: Nachgelassene Fragmente 1880-1882.
- KSA 10: Nachgelassene Fragmente 1882-1884.
- KSA 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885.

KSA 12: Nachgelassene Fragmente 1885-1887.

KSA 13: Nachgelassene Fragmente 1887-1889.

KSA 14: Einführung in die KSA. Werk – und Siglenverzeichnis. Kommentar zu den Bänden 1-13.

KSA 15: Chronik zu Nietzsches Leben. Konkordanz. Verzeichnis sämtlicher Gedichte. Gesamtregister.

Opere complete di Friedrich Nietzsche. Edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1972:

Vol. III, tomo 1: *La nascita della tragedia - Considerazioni inattuali, I-III*, trad. it. di M. Montinari e S. Giametta, Adelphi, Milano, 1972.

Vol. III, tomo 2: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1973.

Vol. III, tomo 3, parte 1°: *Frammenti postumi 1869-1874*, a cura di M. Carpitella, trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude, Adelphi, Milano, 1989.

Vol. III, tomo 3, parte 2°: *Frammenti postumi 1869-1874*, a cura di M. Carpitella, trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude, Adelphi, Milano, 1992.

Vol. IV, tomo 1: *Richard Wagner a Bayreuth - Considerazioni inattuali, IV - Frammenti postumi (1875-1876)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di G. Colli, M. Montinari e S. Giametta, Adelphi, Milano, 1967.

Vol. IV, tomo 2: *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, trad. it. di M. Montinari e S. Giametta, Adelphi, Milano, 1965.

Vol. IV, tomo 3: *Umano, troppo umano, II - Frammenti postumi (1878-1879)*, trad. it. di M. Montinari e S. Giametta, Adelphi, Milano, 1967.

Vol. V, tomo 1: *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, trad. it. di M. Montinari e F. Masini, Adelphi, Milano, 1964.

Vol. V, tomo 2: *Idilli di Messina - La gaia scienza - Frammenti postumi (1881-1882)*, trad. it. di M. Montinari e F. Masini, Adelphi, Milano, 1965.

Vol. VI, tomo 1: *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1968.

Vol. VI, tomo 2: *Al di là del bene e del male e Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1968.

Vol. VI, tomo 3: *Il caso Wagner - Crepuscolo degli idoli - L'Anticristo - Ecce homo - Nietzsche contra Wagner*, trad. it. di R. Calasso e F. Masini, Adelphi, Milano, 1970.

Vol. VII, tomo 1, parte 1°: *Frammenti postumi 1882-1884*, a cura di M. Montinari e M. Carpitella, trad. it. di M. Montinari e L. Amoroso, Adelphi, Milano, 1982.

Vol. VII, tomo 1, parte 2°: *Frammenti postumi 1882-1884*, a cura di M. Montinari e M. Carpitella, trad. it. di M. Montinari e L. Amoroso, Adelphi, Milano, 1986.

Vol. VII, tomo 2: *Frammenti postumi 1884*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976.

Vol. VII, tomo 3: *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1975.

Vol. VIII, tomo 1: *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1975.

Vol. VIII, tomo 2: *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1971.

Vol. VIII, tomo 3: *Frammenti postumi 1888-1889*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1974.

Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB) in 8 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Neuauflage, Berlin-New York, de Gruyter, 2003:

KSB 1: Juni 1850 – September 1864

KSB 2: September 1864 – April 1869

KSB 3: April 1869 – Mai 1872

KSB 4: Mai 1872 – Dezember 1874

KSB 5: Januar 1875 – Dezember 1879

KSB 6: Januar 1880 – Dezember 1884

KSB 7: Januar 1885 – Dezember 1886

KSB 8: Januar 1887 – Januar 1889

Epistolario di Friedrich Nietzsche. Edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1977-2011.

Vol. I: *Epistolario 1850-1869*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di M. L. Pampaloni Fama, Adelphi, Milano, 1977.

Vol. II: *Epistolario 1869-1874*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di C. Colli Staude, Adelphi, Milano, 1981.

Vol. III: *Epistolario 1875-1879*, a cura di G. Campioni e F. Gerratana, trad. it. di M. L. Pampaloni Fama, Adelphi, Milano, 1995.

Vol. IV: *Epistolario 1880-1884*, a cura di G. Campioni, trad. it. di M. Carpitella e M. L. Pampaloni Fama, Adelphi, Milano, 2004.

Vol. V: *Epistolario 1885-1889*, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, trad. it. di V. Vivarelli, Adelphi, Milano, 2011.

Lettere da Torino, a cura di G. Campioni, trad. it. di V. Vivarelli, Milano, Adelphi, 2008.

Le poesie, a cura di A. M. Carpi, Torino, Einaudi, 2000.

Nietzsche, Friedrich – Rohde, Erwin – Wilamowitz, Ulrich von – Wagner, Richard, *La polemica sull'arte tragica*, a cura di F. Serpa, Firenze, 1972.

Nietzsche, Friedrich – Salomé, Lou von – Rée, Paul, *Die Dokumente ihrer Begegnung*, herausgegeben von E. Pfeiffer, Frankfurt am Main, Insel, 1970. Trad. it., *Triangolo di lettere*, a cura di M. Carpitella, Milano, Adelphi, 2011.

Opere di Gottfried Benn

Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände, herausgegeben von B. Hillebrand, Frankfurt am Main, Fischer, 2006:

Band 1: Gedichte.

Band 2: Prosa und Autobiographie.

Band 3: Essays und Reden.

Band 4: Szenen und Schriften.

- Briefe an F. W. Oelze. 1932-1945*, herausgegeben von H. Steinhagen und J. Schröder, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977. Trad. it. di G. Russo e A. Valtolina, *Lettere a Oelze. 1932-1945*, a cura di A. Valtolina, Milano, Adelphi, 2006.
- Briefe an F. W. Oelze. 1945-1949*, herausgegeben von H. Steinhagen und J. Schröder, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- Ausgewählte Briefe*, mit einem Nachwort von M. Rychner, Frankfurt am Main, Fischer, 1986.
- Benn, Gottfried – Jünger, Ernst, *Briefwechsel 1949-1956*, herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von H. Hof, Stuttgart, Klett-Cotta, 2006.
- Après lude*, trad. it. di F. Masini, Torino, Einaudi, 1966.
- Morgue*, a cura di F. Masini, Torino, Einaudi, 1971.
- Poesie statiche*, a cura di G. Baioni, Torino, Einaudi, 1972.
- Das Gottfried Benn Breviar*, Jürgen P. Wallmann (hrsg.), Stuttgart, Ernst Klett, 1979.
- Trad. it., *Pietra, verso, flauto*, ed. it. a cura di G. Forti, Milano, Adelphi, 1990.
- Cervelli*, a cura di M. Fancelli, Milano, Adelphi, 1986.
- Lo smalto sul nulla*, a cura di L. Zagari, Milano, Adelphi, 1992.
- Doppelleben. Zwei selbstdarstellung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986. Trad. it, *Doppia vita*, a cura di E. Agazzi, Parma, Guanda, 1994.
- Romanzo del Fenotipo*, trad. it. di A. Valtolina, Milano, Adelphi, 1998.
- Po nihilizmie. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, tłum. pol. J. Kałużny, J. Koźbiał, R. Turczyn, Poznań, 1988.
- Frammenti e distillazioni*, a cura di A. M. Carpi, Torino, Einaudi, 2004.
- Flutto ebbro*, a cura di A. M. Carpi, Parma, Guanda, 2006.
- Nidgy samotniej i inne wiersze (1912-1955)*, pod red. Z. Jaskuły, tłum. pol. J. Buras, Z. Jaskuła, A. Kopacki, S. Lisiecka, T. Ososiński, Wrocław, 2011.
- Mózgi i inne nowełe*, S. Lisiecka (pod. red.), Warszawa, 2011.

Opere di Aby Warburg

Die Erneuerung der heidnischen Antike: Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. Gesammelte Schriften. II Bänden, ed. G. Bing, Leipzig, B. G. Teubner Verlag, 1932.

La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura, trad. it. di E. Cantimori, Firenze, La Nuova Italia, 1966.

The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance, english translation by D. Britt ed. S.Lindberg, Los Angeles, The Getty Reserach Institute, 1999.

Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe, przełożył R. Kasperowicz, notę editorską opracowała K. Mazzucco, Gdańsk, 2010.

Schlangenritual. Ein Reisebericht, London, The Warburg Institute, 1988. Trad. it. di G. Carchia e F. Cuniberto. *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, Adelphi, Milano, 1998.

Relazione annuale (1925), trad. it. di D. Stimilli, «aut aut», 321-322, 2004.

Mit Bing in Rom, Neapel, Capri und Italien, hrsg. von K. Michels, Hamburg, Corso, 2010. Trad. it., *Diario romano (1928-1929)*, a cura di G. Bing, Argano, Milano, 2005.

Italianische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara (1912), London, The Warburg Institute. Trad. it. di E. Cantimori, *Arte e astrologia nel Palazzo Schifanoja di Ferrara*, Milano, Abscondita, 2006.

Per monstra ad sphaeram: Stern Glaube und Bilddeutung. Vortrag in Gedenken an Franz Boll und andere Schriften 1923 bis 1925, herausgegeben von D. Stimilli und C. Wedepohl, München, Dölling und Galitz, 2008. Trad. it. di D. Stimilli, *Per monstra ad sphaeram*, a cura di D. Stimilli e C. Wedepohl, Abscondita, Milano, 2009.

Frammenti sull'espressione. Grundlegende Bruchstücke zu einer pragmatischen Ausdruckskunde, a cura di Susanne Müller, trad. it. di M. Ghelardi e G. Targia,

- Pisa, Edizioni della Normale, 2011.
- Seismografie*, trad. J. Bury, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011.
- Burckhardt i Nietzsche*, trad. R. Kasperowicz, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011.
- Obrazy z terytorium Indian Pueblo w Ameryce Północnej*, trad. P. Sosnowska, red. naukowa E. Klekot, K. Pijarski, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011.
- Jolles, André – Warburg, Aby, *La ninfa: uno scambio di lettere (1900)*, «aut aut», 321-322, 2004.
- Binswanger, Ludwig – Warburg, Aby, *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, a cura di D. Stimilli, trad. it. di D. Stimilli e C. Marazia, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

Opere di Alessandro Biral

- Unità del sapere in Husserl*, Padova, CEDAM, 1967.
- Morale e compassione in Kant, Schopenhauer e Nietzsche*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 1969-70, (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>).
- Nietzsche e il superamento della morale*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 1969-70, (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>).
- Il problema della cultura in Nietzsche*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 1969-70, (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>).
- Umano, troppo umano: il congedo di Nietzsche da Schopenhauer*, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', [s.d.], (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>).
- La crisi della monarchia di diritto divino e il problema della costituzione*, in Pierangelo Schiera – Alessandro Biral – Claudio Pacchiani et. al., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari, De Donato, 1979, pp. 15-40.
- Schmitt interprete di Hobbes*, in Giuseppe Duso (a cura di), *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, pp. 103-125.
- Hobbes: società senza governo*, in Giuseppe Duso (a cura di), *Il contratto sociale*

nella filosofia politica moderna, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 51-108. Ripubblicato in Alessandro Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di C. Benedetti, L. Molinaro, A. Tommasin e F. Battistin, Milano, FrancoAngeli, 1999.

Per una storia della sovranità, «Filosofia politica», 1, 1991. Ripubblicato in Alessandro Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di C. Benedetti, L. Molinaro, A. Tommasin e F. Battistin, Milano, FrancoAngeli, 1999.

Platone e la conoscenza di sé, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Storia e critica della filosofia politica moderna, a cura di C. Benedetti, L. Molinaro, A. Tommasin e F. Battistin, Milano, FrancoAngeli, 1999.

Sulla politica, a cura di M. Bernardi e L. Morri, Padova, il Prato, 2003.

La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche, a cura di L. Morri, Padova, il Prato, 2005.

Vico e la ragione dei moderni, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', [s.d.], (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>).

Gorgia, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', [s.d.], (<http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>).

Lachete, in Filiberto Battistin (a cura di), *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, Padova, il Prato, 2006, pp. 169-179.

Sulla filosofia politica ovvero il rispetto verso Aristotele. Appunti per una lezione ai dottorandi di Alessandro Biral, in Filiberto Battistin (a cura di), *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, Padova, il Prato, 2006, pp. 181-187.

La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese. Volume primo – 1984-85, a cura di L. Furano, Padova, il Prato, 2009.

La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese. Volume secondo – 1985-86, a cura di L. Furano, Padova, il Prato, 2009.

Momenti di storia della filosofia politica. Corso universitario dell'anno 1992-93, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 2011.

Le concezioni dello Stato nel '900, inedito, Associazione 'Alessandro Biral', 2011.

Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes. Corso universitario dell'anno 1989-90, a cura di M. Bernardi, Padova, il Prato, 2012.

Biral, Alessandro – Cavarero, Adriana – Pacchiani, Claudio, *Teorie politiche e stato nell'epoca dell'assolutismo*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1980.

Biral, Alessandro – Morachiello, Paolo, *Immagini dell'ingegnere tra quattro e settecento. Filosofo, soldato, politecnico*, reperto bibliografico a cura di Antonio Manno, Milano, FrancoAngeli, 1985.

B. BIBLIOGRAFIA GENERALE

AA. VV., *La coppia nei padri*, a cura di G. Sfamini Gasparro, C. Magazzù, C. Aloe Spada, Milano, Edizioni Paoline, 1991.

Agamben, Giorgio, *Nymphae*, «aut aut», 321-322, 2004.

Agamben, Giorgio, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

Agostino d'Ippona (santo), *La dignità del matrimonio*, in *Opera Omnia. Vol. VII/1. Matrimonio e verginità: Dignità del matrimonio - Santa verginità - Dignità dello stato vedovile - Connubi adulterini - Continenza - Nozze e concupiscenza*, trad. it. di M. Palmieri, V. Tarulli, N. Cipriani, Roma, Città Nuova, 1973.

Agostino d'Ippona (santo), *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, in *Opera omnia IX/1. Genesi: La Genesi difesa contro i Manichei - Libro incompiuto su la Genesi*, a cura di L. Carrozzì, Roma, Città Nuova, 1988.

Agostino d'Ippona (santo), *Opera Omnia. Vol. XXXIII. Discorsi [273-340 A]: sui santi*, a cura di M. Recchia, Roma, Città Nuova, 1989.

Agostino d'Ippona (santo), *Opera Omnia. Vol. XXXIV. Discorsi [341-400]: su argomenti vari*, trad. it. di V. Paronetto e A. M. Quartiroli, Roma, Città Nuova, 1989.

Agostino d'Ippona (santo), *Le confessioni*, a cura di A. Landi, Roma, Edizioni Paoline, 2002.

Allison, David, *Reading the New Nietzsche*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishing, 2000.

Ambrogio, *Expositio in evangelium S. Lucae*, Migne Patrologia Latina Vol. 15.

Ansell Paerson, Keith, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London and New York, Routledge, 1997.

Ansell Pearson, Keith (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London-New

- York, Routledge, 2002.
- Ansell Pearson, Keith (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
- Arendt, Hanna, *Denktagebuch. 1950-1973*. 2 Bde., herausgegeben von U. Ludz und I. Nordmann, München, Piper, 2002. Trad. it., di C. Marazia, *Quaderni e diari 1950-1973*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- Aristotele, *Opere. Volume terzo. Fisica, Del Cielo*, trad. it. di A. Russo, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Aristotole, *Politica - Trattato sull'economia*, trad. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di A. Russo, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Armin, Hans von (hrsg), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1905. Trad. it., *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, edizione italiana a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2002.
- Aschheim, Steven E., *The Nietzsche Legacy in Germany. 1890-1990*, Los Angeles, University of California Press, 1994.
- Babich, Babette, *Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Grounds of Art and Life*, Albany, 1994. Trad. it. di F. Vimercati, *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.
- Babich, Babette, *Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: on Becoming the one you are, Ethics and Blessing*, «Nietzsche-Studien», Bd. 33, Berlin-New York, 2003.
- Bachofen, Johann Jakob, *Versuch Über Die Gräbersymbolik der Alten*, Basel, 1859. Trad. it., *Il simbolismo funerario degli antichi*, a cura di M. Pezzella, Napoli, Guida, 1989.
- Bachofen, Johann Jakob, *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861. Trad. it. di F. Jesi e G. Schiavoni, *Il matriarcato*, Torino, Einaudi, 1988.
- Balogh, Josef, *Lautes und leises Beten*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 23, 1925.
- Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen & Co.,

- 1906.
- Barthes, Roland, *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Paris, Seuil, 1982. Trad. it. di C. Benincasa, G. Bottirolo, G. P. Caprettini, D. De Agostini, L. Lonzi e G. Mariotti, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Torino, Einaudi, 2001.
- Bataille, Georges, *Sur Nietzsche. Volonté de chance*. Paris, Gallimard, 1945. Trad. it., di A. Zanzotto, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Milano, Rizzoli, 1970.
- Battistin, Filiberto, "...a vivere il resto della sua vita nascosto in un angolo con tre...", in Filiberto Battistin (a cura di), *Che cos'è la politica? Dialoghi con Alessandro Biral*, Padova, il Prato, 2006, pp. 9-30.
- Battistin, Filiberto, *La piccola scienza dell'amore*, Padova, il Prato, 2009.
- Battistin, Filiberto, *La felice libertà. Conversazioni con Michel de Montaigne*, in corso di pubblicazione.
- Becker, Gary, *L'approccio economico al comportamento umano*, trad. it. di A. Pettini e C. Osbat, Bologna, il Mulino, 1998.
- Becker, Gary, *Il capitale umano*, a cura di M. Staiano, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Behler, Ernst, *Vico and Nietzsche*, «The personalist forum», X, 4, 1994.
- Behler, Ernst, *Nietzsche in the twentieth century*, in Bernd Magnus – Kathleen M. Higgins (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 281-322.
- Benjamin, Walter, *Il viaggiatore solitario e il flâneur. Saggio su Bachofen (1934)*, a cura di E. Villari, Genova, il Melangolo, 1998.
- Benson, Bruce Ellis, *Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2008.
- Bertozzi, Marco (a cura di), *Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi*, Ferrara, Franco Cosimo Panini, 2002.
- Bing, Gertrude, *Vorwort*, in Aby Warburg, *Gesammelte Schriften. Band I*, G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1932, pp. xi-xix. Trad. it. di E. Cantimori, *Introduzione*, in Aby Warburg, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. ix-xxxi.
- Biral, Bruno, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Tortino, Einaudi, 1974.
- Birns, Deborah K., *Vico's De nostri temporis studiorum ratione and Eighteenth-Century English Thought*, «Carte Italiane», I, 1, 1980.

- Bishop, Paul, *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1995.
- Bishop, Paul (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester (NY), Camden House, 2004.
- Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Bouvier, 1960. Trad. it. di M. V. S. Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino, 1969.
- Boll, Franz, *Vita contemplativa*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 26, 1920.
- Borges, Jorge Luis, *Tutte le opere. Volume primo*, a cura di D. Porzio, Milano, Mondadori, 1984.
- Bos, Charles du, *Le dialogue avec André Gide*, Paris, ed. Au sans pareil, 1929.
- Boudon, Raymond, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, Paris, 2004. Trad. it., *Perché gli intellettuali non amano il liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.
- Böhme, Gernot, *Der letzte Mensch als Übermensch*, in Andrea Dietrich – Julia Draganovic – Justus H. Ulbricht (Hrsg.), *Katalog über Menschen. Zur Zukunft des Humanen. Bd. 1*, Weimer, Kolleg Friedrich Nietzsche, 2003, pp. 152-161.
- Brandes, Georg, *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, Trento, Editrice Università degli studi di Trento, 2001.
- Brunner, Otto, *Adeliges Landleben und Europäischer Geist*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1949. Trad. it. di G. Panzieri, *Vita nobiliare e cultura europea*, Bologna, il Mulino, 1972.
- Brunner, Otto, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. Trad. it. di P. Schiera, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1970.
- Brunner, Otto, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. Trad. it. di G. Nobili Schiera e C. Tommasi, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Milano, Giuffrè Editore, 1983.
- Brunner, Otto, *Sozialgeschichte Europas im Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck &

- Ruprecht, 1978. Trad. it. di G. Corni, *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1988.
- Bryant, Darrol M. – Huessy, Hans R., *Eugen Rosenstock-Huessy: Studies in His Life and Thought*, Lewiston, NY/Queenston (Ontario), Edwin Mellen Press, 1986.
- Bryant, Darrol M., *Woven on the Loom of Time: Many Faiths and One Divine Purpose*, New Delhi, Suryoday/Decent Books, 1999.
- Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860. Trad. it. di D. Valbusa, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Roma, Newton Compton, 2011.
- Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin-Stuttgart, 1910. Trad. it. di M. Mandalari, *Riflessioni sulla storia universale*, Milano, Rizzoli, 1966.
- Calasso, Roberto, *Cicatrice di smalto*, in Gottfried Benn, *Cervelli*, a cura di M. Fancelli, Milano, Adelphi, 1986, pp. 107-118.
- Calasso, Roberto, *La follia che viene dalle Ninfe*, Milano, Adelphi, 2005.
- Campioni, Giuliano et al. (hrsg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, de Gruyter, 2003.
- Campo, Cristina, *Gli imperdonabili*, Milano, Adelphi, 1987.
- Cannetti, Elias, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen Verlag, 1960. Trad. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.
- Capodivacca, Silvia, *Danzare in catene. Saggio su Nietzsche*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.
- Capriolo, Paola, *L'assoluto artificiale. Nichilismo e mondo dell'espressione nell'opera saggistica di Gottfried Benn*, Milano, Bompiani, 1996.
- Carotenuto, Aldo, *Apollineo e dionisiaco. Seminari su Nietzsche*, Torino, Ananke, 2010.
- Casalboni, Manuela, *“L'Acheronte ha sommerso l'Olimpo”. Il mito in Gottfried Benn*, Bologna, Pendragon, 2005.
- Cernia Slovin, Francesca, *Aby Warburg. Un banchiere prestato all'arte. Biografia di una passione*, Venezia, Marsilio, 1995.
- Cernia Slovin, Francesca, *La vita per una biblioteca, una biblioteca oltre la vita. Genesi e sviluppo della Biblioteca Warburg*, Firenze, Olschki, 2000.
- Chantrain, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des*

- mots*, Paris, Édition Klincksieck, 1968.
- Cicerone, *Dei doveri (De officiis)*, a cura di D. Arfelli, Milano, Mondadori, 1994.
- Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, in *Opere politiche e filosofiche. Vol. 2. I termini estremi del bene e del male - Discussioni tuscolane*, a cura di N. Marinone, Torino, UTET, 2010.
- Cieri Via, Claudia, *Introduzione a Aby Warburg*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- Cipriano di Cartagine, *De zelo et livore*, in *Opuscoli*, a cura di S. Colombo, Torino, Società Editrice Internazionale, 1935.
- Coco, Luca, *Non è invidiosa la carità*, Roma, San Paolo edizioni, 2001.
- Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974.
- Colli, Giorgio, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980.
- Contarini, Silvia – Ghelardi, Maurizio, *Die verkörperte Bewegung: la ninfa*, «aut aut», 321-322, 2004.
- Conte, Piero, *Contatto e redenzione. Il ruolo del simbolo in Goethe, Bachofen, Warburg*, «Leitmotiv», 4, 2004.
- Crabtree, Gerald R., *Our fragile intellect. Part I*, «Trends in Genetics», 2012.
- Critchley, Simon, *Very Little...Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, London-New York, Routledge, 1997.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presse Universitaires de France, 1962. Trad. it. di F. Polidori e D. Tarizzo, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Torino, Einaudi, 2002.
- Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*, Amsterdam, 1685 (versione latina disponibile su <http://www.wright.edu/cola/descartes/med1.html>). Trad. it., *Meditazioni metafisiche*, a cura di A. Lignani, Roma, Armando Editore, 2008.
- Descartes, René, *Oeuvres complètes. Vol. 10*, Paris, 1908.
- Descartes, René, *Les Passions de l'âme*, 1649. Trad. it. di S. Obinu, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003.
- Didi-Huberman, Georges, *Dialektik des Monstrums: Aby Warburg and the symptom paradigm*, «Art History», XXIV, 5, 2001.
- Didi-Huberman, Georges, *Knowledge: Movement (The Man Who Spoke to Butterflies)*, in Philippe-Alain Michaud, *Aby Warburg and the Image in Motion*, New

- York, Zone Books, 2004, pp. 7-19.
- Didi-Huberman, Georges, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002. Trad. it. di A. Serra, *L'immagine insepolta. Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell'arte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Didi-Huberman, Georges, *Survivance des lucioles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009. Trad. it. di C. Tartarini, *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
- Diels, Hermann – Kranz, Walther (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1966¹². Trad. it., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, R. Laurenti, A. Maddalena, P. Albertelli, V. E. Alfieri, M. T. Cardini, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Dimitrijević, Ivan – Vanone, Federico, *Follia e saggezza. Riflessioni attorno al divino e alla città*, in Mattia Geretto – Antonio Martin (a cura di), *Teologia della follia*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 143-158.
- Dione di Prusa, *Sull'invidia (orr. 77 e 78)*, Friburgo (tesi non pubblicata di Giacomo Gazzaniga), 2005.
- Djurić, Mihajlo, *Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre*, «Nietzsche-Studien», Bd. 8, Berlin-New York, 1979.
- Djurić, Mihajlo, *Nihilismus als ewige Wiederkehr des Gleichen*, in Mihailo Djurić – Josef Simon (hrsg.), *Zur Aktualität Friedrich Nietzsches*. Bd. 2, Würzburg, 1984, pp. 61-86.
- Djurić, Mihajlo, *Niče i metafizika*, Beograd, 1984.
- Dodds, Eric R., *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, University of California Press, 1951. Trad. it., *I greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, Milano, Rizzoli, 2009.
- Donà, Massimo, *Filosofia del vino*, Milano, Bompiani, 2003.
- Donahue, Neil H. (ed.), *A Companion to the Literature of the German Expressionism*, New York, Camden House, 2005.
- Dupuy, Jean-Pierre, *La sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, Fondation Saint-Simon, 1992. Trad. it. di N. Repetti, *Il sacrificio e l'invidia. Liberalismo e giustizia sociale*, ECIG, Genova, 1997.

- Duso, Giuseppe (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Duso, Giuseppe, *Premessa*, in Alessandro Biral, *Storia e critica del pensiero politico moderno*, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 7-18.
- Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980². Trad. it. di G. Panzieri, *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione II*, Bologna, il Mulino, 2010.
- Elzenberg, Henryk, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy z porządku czasu*, Kraków, Znak, 1994.
- Erodoto, *Storie. Volume primo. Libri I-IV*, trad. it. di L. Annibaletto, Milano, Mondadori, 2007.
- Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica*, Migne Patrologia Graeca, Vol. 21. (Trad. it., *Preparazione evangelica. 2 Vol.*, a cura di G. Di Nola, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2001).
- Ferraris, Maurizio, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, Bompiani, 1989.
- Ferraris, Maurizio (a cura di), *Guida a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Fiocchi, Claudio, *Mala potestas. La tirannia nel pensiero politico medievale*, Bergamo, Lubrina Editore, 2004.
- Fisher, Milena Z., *Nietzsche w USA*, Warszawa, 2010.
- Forster, Kurt W. – Mazzucco, Katia, *Introduzione ad Aby Warburg e all'Atlante della Memoria*, a cura di Monica Centanni, Milano, Mondadori, 2002.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. Trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli, 2009⁵.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hippolyte*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 145-77. Trad. it., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54.
- Foucault, Michel, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, ed. by J. Pearson, Evanston, Illinois, Northwestern University, 1985. Trad. it., *Discorso e*

- verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Milano, Donzelli, 2005.
- Foucault, Michel, *“Il faut défendre la société”*. *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Eds. M. Bertani et A. Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997. Trad. it., *“Bisogna difendere la società”*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*. *Cours au Collège de France 1981-1982*, Eds. de F. Edwald et A. Fontana par F. Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2001. Trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*. *Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Foucault, Michel, *Ler gouvernement de soi et des autres*. *Cours au Collège de France 1982-1983*, Eds. de F. Edwald et A. Fontana par F. Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2008. Trad. it., *Il governo di sé e degli altri*. *Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*. *Le gouvernement de soi et des autres II*. *Cours au Collège de France*. 1984, Eds. de F. Edwald et A. Fontana par F. Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2009.
- Fraser, Giles, *Redeeming Nietzsche: On The Piety Of Unbelief*, London, Routledge, 2002.
- Friedländer, Paul, *Platon* (Vol. 1-3), Berlin-New York, de Gruyter, 1964-1975. Trad. it. di A. Le Moli, *Platone*, Milano, Bompiani, 2004.
- Galimberti, Umberto, *Platone istruzioni per vivere*, «La Repubblica», 4 giugno 1997, (<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1997/06/04/platone-istruzioni-per-vivere.html>).
- Garré, Roy, *Fra diritto romano e giustizia popolare*. *Il ruolo dell'attività giudiziaria nella vita e nell'opera di Johann Jakob Bachofen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993. Trad. it. di V. Rasini, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.
- Geraci, Giovanni – Marcone, Arnaldo, *Storia romana*, Firenze, ed. Le Monnier Università, 2004.

- Giametta, Sossio, *Oltre il nichilismo. Nietzsche, Hölderlin, Goethe*, Napoli, 1988.
- Giametta, Sossio, *Nietzsche e i suoi interpreti. Oltre il nichilismo*, Venezia, Marsilio, 1995.
- Gilman, Sander L. (ed.), *Coversations with Nietzsche. A Life in the Words of his Contemporaries*, New York, Oxford University Press, 1987.
- Ginzburg, Carlo, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Ginzburg, Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 2009.
- Giuliano Imperatore, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, a cura di J. Fontaine, C. Prato e A. Marcone, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 2006.
- Gombrich, Ernst H., *Aby Warburg. An intellectual Biography*, London, The Warburg Institue-University of London, 1970. Trad. it. di A. Dal Lago e P. A. Rovatti, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Gómez Dávila, Nicolás, *Escolios a un texto implícito I*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- Gómez Dávila, Nicolás, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, Bogotá, Villegas Editores, 2005.
- Gómez Dávila, Nicolás, *Escolios escogidos*, edición de J. Arana, Valenciana-Sevilla, Los papeles del sitio, 2007.
- Gomez Dávila, Nicolás, *Nuevos escolios a un texto implícito. Tomo II*, Wien, Karolinger, 1994. Trad. pl. di K. Urbanek, *Nowe scholia do testu implicate. Tom II*, Warszawa, Furta Scara, 2009.
- Gómez Dávila, Nicolás, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Bogotá, Villegas Editores, 2005.
- Gossman, Lionel, *Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 47, 1984.
- Gossman, Lionel, *Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- Gracceva, Maurizio, *La trance gelida. Genealogia dell'lo e nichilismo in Benn*, Milano, Mimesis, 2004.

- Gregorio Magno (santo), *Moralia in Job*, Migne Patrologia Latina Vol. 76.
- Gregorio di Nazianzo (santo), *Oratio XXIX. Theologica Tertia. De filio*, Migne Patrologia Graeca, Vol. 36. (Trad. it. a cura di C. Moreschini, C. Sani e M. Vincelli, *Tutte le orazioni*, Milano, Bompiani, 2000).
- Guay, Robert, *The Philosophical Function of Genealogy*, in Keith Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 353-370.
- Guglielmo di Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, Migne Patrologia Latina Vol. 180, pp. 307-354. Trad. it. di G. Bacchini, *La lettera d'oro*, Torino, Edizioni Piemme, 1997.
- Guidorizzi, Giulio, *Ai confini dell'anima. I greci e la follia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985. Trad. hr. di Igor Bošnjak, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, Zagreb, Globus, 1988. (Trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2003).
- Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Editions Albin Michel, 2002. Trad. it. di A. M. Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.
- Halévy, Daniel, *Nietzsche*, Paris, Éditions Bernard Grasset, [s.d.]. Trad. it. di V. D'Anna, *Vita eroica di Nietzsche*, Roma, Ciarrapico Editore, [s.d.].
- Haselbach, Dieter – Klein, Armin – Knüsel, Pius – Opitz, Stephan, *Kulturinfarkt. Von Allem zu viel und überall das Gleiche. Eine Polemik über Kulturpolitik, Kulturstaat, Kultursubvention*, München, Albrecht Knaus Verlag, 2012. Trad. it. di M. Maggioni, *Kulturinfarkt. Azzerare i fondi pubblici per far rinascere la cultura*, Padova, Marsilio, 2012.
- Heidegger, Martin, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pp. 101-126. Trad. it., *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, pp. 66-82.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961. Trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994.
- Heidegger, Martin, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, a

- cura di A. Marini, Parma, Guanda, 2011.
- Herbert, Zbigniew, *Wiersze zebrane*, opracowanie edytorskie R. Krynicki, Kraków, 2011.
- Hillebrand, Bruno, *Artistik und Auftrag. Zur Kunsttheorie von Benn und Nietzsche*, München, 1966.
- Hillebrand, Bruno, *Gottfried Benn und Friedrich Nietzsche*, in Bruno Hillebrand (hrsg.), *Gottfried Benn*, Darmstadt, 1979.
- Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes. Vol. IV. De Corpore politico or the Elements of Law, moral and politic*, London, 1840. Trad. it. di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan or The Matter, Forme & Power of a Common-Wealth ecclesiastical and civill*, London, 1651. Edizione recente a cura di J. C. A. Gaskin, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998. Trad. it. di R. Santi, *Leviatano*, Milano, Bompiani, 2001.
- Hof, Holger, *Gottfried Benn. Der Mann ohne Gedächtnis. Eine Biographie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2011.
- Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik im Menschwerdung*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», XXV, 2, 1934-1935.
- Hoffman, David M. (hrsg.), *Nietzsche und die Schweiz*, Zürich, 1994.
- Hollingdale, Reginald John, *Nietzsche. The Man and his Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Hooke, Alexander E., *The Most Silent of Men: Nietzsche's Other Madness*, «Journal of Phenomenological Psychology», XXXIV, 1, 2003.
- Hunt, Lester H., *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London-New York, Routledge, 1991.
- Illich, Ivan, *The Corruption of Christianity*, edited by D. Cayley, Canadian Broadcasting Corporation, 2000. Trad. it., *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, a cura di F. Milana, Macerata, Quodlibet, 2008.

- Jaeger, Werner, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1944. Trad. it. di L. Emery e A. Setti, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano, Bompiani, 2003.
- Jaggard, Dylan, *Dionysus versus Dionysus*, in Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester (NY), Camden House, 2004, pp. 277-294.
- Jaskuła, Zdzisław, *Słowo od autora wyboru*, in Gottfried Benn, *Nigdy samotniej i inne wiersze*, opracowanie Z. Jaskuła, Wrocław, 2011, pp. 5-8.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, 1938. Trad. it., *Nietzsche e il cristianesimo*, a cura di G. Dolei, Milano, Marinotti, 2008.
- Kaegi, Werner, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie. Bd. 6: Weltgeschichte - Mittelalter - Kunstgeschichte - Die letzten Jahre 1886-1897*, Basel-Stuttgart, 1977.
- Keith, Thomas, *Nietzsche-Rezeption bei Gottfried Benn*, Köln, Teiresias, 2001.
- Kerényi, Karl, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München, Langen-Müller, 1976. Trad. pl. *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Warszawa, 2008. (Trad. it. di L. Del Corno, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano, Adelphi, 2010).
- Kloeb, Clayton (ed.), *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, Albany, State University of New York Press, 1990.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969. Trad. it. di E. Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, Adelphi, 1981.
- Knox, Bernard M., *Silent reading in antiquity*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 9, 1968.
- Koselleck, Heinrich – Brunner, Otto – Conze, Werner, *Lexicon "Geschichtliche Grundbegriffe"*, 7 Bde., Stuttgart, 1972 ss.
- Koselleck, Heinrich, *The Practice of Conceptual History*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Küng, Hans, *Existiert Gott?*, München, Piper & Co., 1978. Trad. it. di G. Moretto, *Dio esiste? Una risposta per oggi*, Roma, Fazi Editore, 2012.
- La Rochefoucauld, François de, *Maximes*, 1665. Trad. it. di M. Grasso, *Massime*,

- Roma, Newton Compton, 1993.
- Laslett, Peter, *The World We Have Lost. England Before the Industrial Age*, New York, 1965. Trad. it. di G. Vola, *Il mondo che abbiamo perduto*, Milano, Jaca Book, 1997.
- Lattanzio, *Divinae Institutiones*, Migne Patrologia Latina, Vol. 6. (Trad. it. a cura di U. Bollea, *Le istituzioni divine*, Sansoni, Firenze 1973).
- Lawtoo, Nidesh, *Nietzsche and the psychology of mimesis: from Plato to the 'Führer'* in Herman W. Siemens – Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, de Gruyter, 2008, pp. 667-693.
- Le Goff, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1957.
- Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality*, London, Routledge, 2002.
- Lévêque, Pierre, *L'aventure grecque*, Paris, Librairie Armand Colin, 1964. Trad. it. di C. Sala, *La civiltà greca*, Torino, Einaudi, 2002.
- Lisiecka, Sława, *Uwagi o Mózgach Gottfrieda Benn*, in Gottfried Benn, *Mózgi i inne nowele*, Warszawa, 2011, pp. 121-131.
- Löwith, Karl, *Vom Hegel zu Nietzsche*, Zürich, Europa Verlag, 1941. Trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 2000.
- Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978. Trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Metzlersche J.B. Verlagsb, 2004. Trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1972.
- Mabille, Louise, *Nietzsche and the Anglo-Saxon Tradition*, London, Continuum International Publishing Group, 2009.
- Magner, Lois N., *A History of Medicine*, Boca Raton, Taylor & Francis, 2005.
- Magnus, Bernd – Higgins, Kathleen M. (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Magris, Aldo, *Invito al pensiero di Plotino*, Milano, Mursia, 1986.

- Magris, Aldo, *Nietzsche*, Brescia, Morcelliana, 2003.
- Mali, Joseph, *Mythistory. The Making of a Modern Historiography*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Mann, Heinrich, *Nietzsches unsterbliche Gedanken*, hrsg. von G. Mann und W. Klein, Berlin, Aufbau, 1992. Trad. it. di G. Brillante, *Nietzsche*, Milano, il Saggiatore, 1993.
- Martini, Carlo Maria – Sporschill, Georg, *Jerusalemer Nachtgespräche. Über das Risiko des Glaubens*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2008. Trad. it. di F. Gimelli, *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Milano, Mondadori, 2008.
- Marty, Martin E., *By Way of Response*, Nashville, Abingdon Press, 1981.
- Masiero, Alessandro, *Leggere Nietzsche come problema*, Padova, il Prato, 2008.
- Masini, Ferruccio, *Sul senso di Übermüt in Nietzsche*, «Rivista di letterature moderne e comparate», XV, 4, 1962.
- Masini, Ferruccio, *Gottfried Benn e il mito del nichilismo*, Padova, 1968.
- Masini, Ferruccio, *Astrazione e violenza. Gottfried Benn e l'espressionismo*, Palermo, Vittorietti Editore, 1978.
- Mazza, Niccolò, *Silentium e loqui nella preghiera tra mondo antico e tardo-antico. Status quaestionis*, «Quaderni del Ludovicianum», 2010.
- Mazzucco, Katia, *Bilder, Reise. Nota do dokumentòw i materiałòw związanych z podròżą Aby'ego Warburga do Indian Pueblo*, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011.
- Meli, Marco, *Olimpo dell'apparenza. La ricezione del pensiero di Nietzsche nell'opera di Gottfried Benn*, Pisa, Edizioni ETS, 2006.
- Metcalf, Michael K., *The Last Man in the Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Raleigh, North Carolina State University, 1976.
- Michalski, Krzysztof, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków, 2007.
- Michaud, Philippe-Alain, *Aby Warburg et l'image en mouvement*, Paris, Editions Macula, 1998. Trad. ing. di S. Hawkes, *Aby Warburg and the Image in Motion*, New York, Zone Books, 2004.
- Miglio, Gianfranco, *Lezioni di politica II. Scienza della politica*, Bologna, il Mulino, 2011.

- Mises, Ludwig von, *The Anti-capitalistic Mentality*, Van Nostrand Company, 1956.
- Montaigne, Michel de, *Essais*, Paris, Abel Langelier, 1595. Edizione francese moderna, *Essais*, traduction en français moderne par A. Lanly, Paris, Gallimard, 2009. Trad. it., *Saggi*, a cura di F. Graviani, Milano, Adelphi, 1992.
- Montale, Eugenio, *Tutte le poesie*, a cura di G. Zampa, Milano, Mondadori, 1984.
- Montinari, Mazzino, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1999.
- Moroney, Peter, *Nietzsche: anti-christendom, not anti-christian*, «The Irish theological quarterly», 54, Maynooth, 1988, pp. 302-312.
- Moore, Gregory, *Nietzsche, Biology and Metaphore*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Natoli, Salvatore, *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2011.
- Norden, Eduard, *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Stuttgart-Leipzig 1898. Trad. it., *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della Rinascenza*, a cura di B. Heinemann Campana, Roma, 1984.
- Nozick, Robert, *Socratic Puzzles*, New York, Harvard University Press, 1997. (Trad. it., *Puzzle socratici*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999).
- Orłowski, Hubert, *Gottfried Benn albo potrzeba sensu*, in Gottfried Benn, *Po nihilizmie. Eseje, szkice, fragmenty*, opracowanie H. Orłowski, Poznań, 1988, pp. 7-32.
- Overbeck, Franz, *Erinnerungen an Nietzsche*, hrsg. von C. A. Bernoulli, Berlin, 1906. Trad. pol. di T. Zatorski, *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, Gdańsk, Słowo/obraz terytoria, 2008.
- Overbeck, Franz – Rohde, Erwin, *Briefwechsel*, hrsg. von M. Maar, Berlin-New York, de Gruyter, 1990.
- Owen, David, *Democracy*, in Richard Bellamy – Andrew Mason (eds.), *Political Concepts*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2003, pp. 105-117.
- Pessoa, Fernando, *Una sola moltitudine. Volume primo*, a cura di A. Tabucchi con la

- collaborazione di M. J. De Lancastre, Milano, Adelphi, 2007.
- Pessoa, Fernando, *El regreso de los dioses*, in *Edição crítica de Fernando Pessoa. volume VI*, a cura di F. B. Teixeira, Lisbona, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002. Trad. it. a cura di P. Collo, *Il ritorno degli dèi*, Firenze, Passigli Editori, 2011.
- Peters, Heinz Friedrich, *My Sister, my Spouse*, New York, Norton, 1962. Trad. it., *Mia sorella, mia sposa. La vita di Lou-Andreas Salomé*, Milano, Mondadori, 1979.
- Pfeiffer, Ernst, *Premessa*, in Friedrich Nietzsche – Lou von Salomé – Paul Rée, *Triangolo di lettere*, Milano, Adelphi, 2011, pp. xvii-xviii.
- Pietrzak, Józef, *Bazylejski profesor Nietzsche (1869-1879)*, Wrocław-Warszawa, 1986.
- Pindaro, *Odi e frammenti*, a cura di L. Traverso, Firenze, Sansoni, 1989.
- Platone, *Tutte gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- Plauto, *Asinaria*, trad. it. di M. Scandola, Milano, Rizzoli, 1994.
- Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin e R. Radice, trad. it. di G. Faggin, Milano, Bompiani, 2000.
- Plutarco, *De invidia et odio*, in *Moralia I*, a cura di G. Pisani, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1989.
- Pohlenz, Max, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. Trad. it. di B. Proto, *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Milano, Bompiani, 2006.
- Popper, Karl Raimund, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge, 1963. Trad. it. di G. Pancaldi, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, il Mulino, 2009.
- Popper, Karl Raimund, *Open Society and Its Enemies*, London, Routledge, 1945. Trad. it. di R. Pavetto, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. I*, a cura di D. Antiseri, Roma, Armando Editore, 2002.
- Porfirio, *Vita di Plotino*, trad. it. di G. Faggin, in Plotino, *Enneadi*, Milano, Bompiani, 2000, pp. 1-49.
- Porfirio, *Contro i cristiani*, nella raccolta di Adolf von Harnack, a cura di G. Muscolino, Milano, Bompiani, 2009.
- Radović, Dušan, *Beograde, dobro jutro 1*, Beograd, Booking, 2010.

- Raulff, Ulrich, *Postfazione*, in Aby Warburg, *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, Adelphi, Milano, 1998, pp. 69-112.
- Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana 3. Platone e l'Accademia antica*, Milano, Bompiani, 2004.
- Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana 5. Cinismo, epicureismo e stoicismo*, Milano, Bompiani, 2004.
- Rees, E. A., *Political Thought from Macchiavelli to Stalin*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- Rempel, Morgan, *Nietzsche, Psychohistory and the Birth of Christianity*, Westport (Con)-London, Greenwood Press, 2002.
- Riccardi, Mattia, *Nietzsche und die Physiologie der Sinne*, in Beatrix Himmelmann (hrsg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft. Naumburg an der Saale. 26-29 August 2004*, Berlin-New York, 2005, pp. 312-323.
- Richter, Melvin, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993
- Rilke, Rainer Maria, *Duineser Elegien*, Frankfurt am Main, Insel, 1923. Trad. it. di E. e I. De Portu, *Elegie Duinesi*, Torino, Einaudi, 1978.
- Rilke, Rainer Maria, *Tutti gli scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di E. Pollidori, Milano, Bompiani, 2008.
- Robertson, David, *The Routledge Dictionary of Politics*, London-New York, Routledge, 2002.
- Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, New York, Cambridge University Press, 2 Vol., 2010. Trad. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Romilly, Jacqueline de, *La tragédie grecque*, Paris, PUF, 1970. Trad. it. di A. Panciera, *La tragedia greca*, Bologna, il Mulino, 1996.
- Rosanvallon, Pierre, *Counter-Democracy. Politics in an Age of Distrust*, trad. ing. di A. Goldhammer, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

- Rosen, Stanley, *Plato's Republic. A Study*, New Haven-London, Yale University Press, 2005.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Könighaus und Stämme in Deutschland zwischen 911 und 1250*, Leipzig, Felix Meiner, 1914.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, Lambert Schneider, 1963-1964 (due volumi).
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *I am an Impure Thinker*, Norwich (Vermont), Argo Books, 1970.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Speech and Reality*, Norwich (Vermont), Argo Books, 1970.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *The Origin of Speech*, Norwich (Vermont), Argo Books, 1981.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Out of Revolution. Autobiography of Western Man*, Providence-Oxford, Berg Publishers, 1993.
- Rossi, Roberto, *Nietzsche e Burckhardt*, Genova, Tilgher, 1987.
- Rothbard, Murray N., *The Ethics of Liberty*, New York, New York University Press, 1988. Trad. it. di L. M. Bassani, *Etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996.
- Russell, Daniel, *Plato on Pleasure and the Good Life*, New York, Oxford University Press, 2005.
- Rutkowski, Krzysztof, *Warburg i Nietzsche*, «Kronos», 4, 2010.
- Rutkowski, Krzysztof, *Warburg i wąż*, «Konteksty», 2-3 (293-294), 2011.
- Sabatini, Angelo, *Il giovane Nietzsche (1862-1875)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984.
- Sax, Leonard, *What was the cause of Nietzsche's dementia?*, «Journal of Medical Biography», 11, 2003.
- Saxl, Fritz, *Discorso di commemorazione di Aby Warburg*, in *Aby Warburg, Arte e astrologia nel Palazzo Schifanoja di Ferrara* trad. it. di E. Cantimori, Milano, Abscondita, 2006, pp. 51-74.
- Schacht, Richard (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Schacht, Richard, *Nietzsche*, London-New York, Routledge, 2002.

- Scheler, Max, *Das ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912. Trad. it., *Il risentimento nella edificazione delle morali*, a cura di A. Pupi, Milano, Vita e pensiero, 1975.
- Schiera, Pierangelo, *Introduzione*, in Otto Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1970, pp. xi-xxiv.
- Schmitt, Carl, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, «Universitas», No. V, 1950, pp. 927-931. Trad. it. di M. Di Serio, *Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia* (1950), in Hans Blumenberg – Carl Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- Schmitt, Carl, *Die Tyrannei der Werte*, in E.-W. Böckenförde (hrsg.), *Säkularisation und Utopie. Erbacher Studien. Ernst Forsthoff zum 65 Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 37-62. Trad. it., *La tirannia dei valori*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2008.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970. Trad. it. di A. Caracciolo, *Teologia politica II. La leggenda della liquefazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992.
- Schmitt, Carl, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947 - 1951*, herausgegeben von E. von Medem, Berlin, Duncker & Humblot, 1991. (Trad. it., *Glossario*, a cura di P. Dal Santo, Milano, Giuffrè, 2001).
- Schmitt, Carl, *Antworten in Nürnberg*, herausgegeben von H. Quaritsch, Berlin, Duncker & Humblot, 2000. Trad. it. di F. Ferraresi, *Risposte a Norimberga*, a cura di H. Quaritsch, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Schoeck, Helmut, *Der Neid und die Gesellschaft*, Friburg im Breisgau, Verlag Herder, 1966. Trad. it. di A. Audisio, *L'invidia e la società*, Macerata, Liberilibri, 2005.
- Schrift, Alan D., *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, London, Routledge, 1995.
- Scuderi, Vincenza, *Il palinsesto invisibile. La poesia di Gottfried Benn in Italia*, Roma, Bonanno Editore, 2006.
- Seneca, *La tranquillità dell'animo*, trad. it. di C. Lazzarini, Milano, Rizzoli, 1997.

- Severino, Emanuele, *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, in Francesco Testò (a cura di), *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Roma, 2007, pp. 97-107.
- Siemens, Herman W. – Roodt, Vasti (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, de Gruyter, 2008.
- Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983. Trad. it. di A. Ermano, *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992.
- Sloterdijk, Peter – Heinrichs, Hans-Jürgen, *Kantilenen der Zeit: Zur Entidiotisierung des Ich und zur Entgreisung Europas*, «Lettre international», 36, 1997.
- Sloterdijk, Peter, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009. Trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, a cura di P. Peticari, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010.
- Small, Robin, *Nietzsche and cosmology*, in Keith Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 189-207.
- Snyder, James A., *Nietzsche's physiology*, «International studies in philosophy», XXVI, 1, 1994.
- Solomon, Robert C., *Nietzsche ad hominem: Perspectivism, Personality and Ressentiment*, in Bernd Magnus – Kathleen M. Higgins (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, London-Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 180-220.
- Spitzer, Leo, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore, John Hopkins Press, 1963. Trad. it. di V. Poggi, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna, il Mulino, 2009.
- Stack, George J., *Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge*, in Keith Ansell Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London-New York, Routledge, 2002, pp. 30-59.
- Stahmer, Harold M., *Introduction*, in Eugen Rosenstock-Huëssy, *The Origin of Speech*, Norwich (Vermont), Argo Books, 1981, pp. ix-xv.
- Stimilli, Davide, *Postfazione*, in Aby Warburg, *Per monstra ad sphaeram*, a cura di D. Stimilli e C. Wedepohl, Abscondita, Milano, 2009, pp. 137-154.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-London, Chicago

- University Press, 1952.
- Strauss, Leo, *Thoughts on Macchiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press, 1953.
Trad. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, Genova, Melangolo, 2009.
- Strauss, Leo – Kojevè, Alexandre, *On Tyranny*, edited by V. Gourevitch and M. S. Roth, Chicago, University of Chicago Press, 1991. Trad. it. di D. De Pretto, *Sulla tirannide*, a cura di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 2010.
- Striet, Magnus, *Nietzsches Anti-Theodizee. Oder: Wie hielte ich's aus, ein Ich zu sein?*, in Ulrich Willers (Hrsg.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos: Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster-Hamburg, 2003, pp. 191-208.
- Szlezák, Thomas A., *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern. Lecturae Platonis 3*, Sankt Augustin, Academia-Verlag, 2003.
Trad. it., *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, a cura di M. Migliori e C. Danani, Brescia, Morcelliana, 2003.
- Taminiaux, Jacques, *Art and Truth in Schopenhauer and Nietzsche*, «Man and World», 20, 1987.
- Taylor, Charles, *Prefazione*, in Ivan Illich, *I fiumi a nord del futuro. Testamento raccolto da David Cayley*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 15-20.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 2007. Trad. it., di P. Costa e M. Sircana, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Tellini, Gino, *Filologia e storiografia. Da Tasso al Novecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002.
- Thatcher, David S., *Eagle and serpent in Zarathustra*, «Nietzsche-Studien». Bd. 6, Berlin-New York, 1977.
- Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique (1835-1840)*, Paris, Elibron Classique, 2005. Trad. it., *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, Torino, UTET, 2007.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica. Volume 2. Prima sezione della Seconda parte (Prima Secundae)*, a cura di P. Caramello, Bologna, ESD, 1996.

- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica. Volume 6. (Supplementum)*, a cura di P. Caramello, Bologna, ESD, 1996.
- Tommaso d'Aquino, *De virtutibus*. Trad. ing., *Disputed Question on the Virtus*, ed. E.M. Atkins and Thomas William, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Untersteiner, Mario (a cura di), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani, 2009.
- Valpy, F. E. J., *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, London, 1828.
- Vasari, Giorgio, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue, insino a' tempi nostri* (nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino, Firenze 1550), Torino, Einaudi, 1991.
- Vasiliou, Iakovos, *Aiming at Virtue in Plato*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008.
- Vega Visbal, Marta de la, *Ética e política. Genealogia e alcances do "último homem" in filosofia de Nietzsche*, «Cadernos Nietzsche», 17, 2004.
- Verrecchia, Anacleto, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Torino, Einaudi, 1978.
- Vico, Giambattista, *La scienza nuova ed altri scritti*, Torino, UTET, 1976.
- Vico, Giambattista, *Opere*, Milano, Mondadori, 2008.
- Vico, Giambattista, *De nostri temporis studiorum ratione. Sul metodo degli studi del nostro tempo*, Pordenone, ETS, 2010.
- Von Vacano, Diego A., *Machiavelli, Nietzsche, and the Making of aesthetic political Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007.
- Walcott, Peter, *Envy and the Greeks*, Warminster, Aris and Phillips, 1978.
- Warburg, Max Adolf, *Per il centenario della nascita di Aby Warburg*, «aut aut», 321-322, 2004.
- Warren, Mark E., *Democracy and the State*, in John S. Dryzek – Bonnie Honig – Anne Phillips (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 382-399.
- Wohlfart, Günter, «Also sprach Herakleitos». *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg-München, Alber, 1991.

Wolff, Hans M., *F. Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Bern 1956. Trad. it. di L. Tosti, *Friedrich Nietzsche. Una via verso il nulla*, Il Mulino, Bologna 1975.

Wolin, Richard, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism. From Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Zuckert, Catherine and Michael, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2006.