UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II"



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO IN

SCIENZE FILOSOFICHE
Curriculum Filosofia

XXXV CICLO

L'arte della trasmutazione

Friedrich Nietzsche tra *Verstellung* e *Verwandlung*

TUTOR
Prof. Felice Ciro Papparo

CANDIDATO
Dott. Gerardo Alicandro

COORDINATORE
Prof. Domenico Conte

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

A mia nonna,
donna eterna

Nelle cose dello spirito
si deve essere onesti fino alla durezza,
per poter anche soltanto sopportare la mia serietà,
la mia passione.
F. NIETZSCHE

INDICE

AVVERTENZA……..….... p. 7

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI ……..…… p. 9

PREMESSA…….…. p. 10

I. Pforta, Bonn e Lipsia: il filologo-cannoniere tra *tradizione* e *trasmutazione*

a) Gli anni di Schulpforta: alle origini del *radicalismo* spirituale…….…...p. 14

b) I prodromi filosofici: la ricezione di Ralph Waldo Emerson tra *intelletto* e *carattere*…….…...p. 20

c) Bonn e Lipsia: la maturazione dell'*anticonformismo* accademico alla luce del confronto tra "grecità" e "modernità"…….…p. 29

d) Assimilazione critica di Schopenhauer e Kant, per una prospettiva filosofica originale: *Intellekt, Leben* e *Verwandlung*…….…...p. 38

II. «La rinascita della Grecia dal rinnovamento dello spirito tedesco»: dal *Leben* al *sostrato dionisiaco del mondo*

a) Soltanto un professore di più al mondo…….…p. 59

b) Origine e decadenza del *fenomeno dionisiaco* tra ἔκστασις, *Verwandlung* e "socratismo"……..p. 67

c) *Die dionysische Weltanschauung*, la *grecità apollineo-dionisiaca* come preludio al *sincretismo tragico-metafisico*: la comparsa della *Verstellung*…….. p. 83

d) Il *platonismo rovesciato* dello *S(ch)ein*: *Verstellung* e *manifestatività*…….…...p. 97

e) *Die Geburt der Tragödie* come "punto di condensazione" concettuale: la *trasmutazione* e il mondo *tragico-metafisico*…….…p. 118

III. *Filosofia tragica* e *inattualità vulcanica:* origine e sviluppo della "conoscenza" e della "socialità" umana

a) «Altri popoli hanno i santi, e i Greci hanno i Sapienti»: l'*en-panteismo* e la *dissimulazione-trasmutazione*……...p. 135

b) L'uomo: un *animale altamente patetico* che solo incidentalmente è giunto alla "conoscenza"……p. 154
c) *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, un coagulo di magmatica *inattualità*: lo scritto della *Verstellung*…… p. 176
d) Arthur Schopenhauer, elogio di quel "materiale esplosivo" chiamato *filosofia*: *veridicità* e *dissimulazione*……...…p. 214
e) Richard Wagner il *Gegen-Alexander*: la *trasmutazione* tra *arte* e *vita*……..p. 239

IV. I sei anni dello "spirito libero" (1876-1882): verso un *nuovo Illuminismo* e una filosofia intesa come *passione pedagogico-antropagogica* e *conoscitiva*

a) Io sono pronto……..…… p. 259
b) *Menschliches, Allzumenschliches* e sua "continuazione" e "raddoppiamento": l'*ego trasmutante* del *filosofo-retore*……..……p. 275
c) Alle *sorgenti patico-affettive* della "socialità-moralità": *cattiveria-crudeltà, sentimento di potenza/superiorità, vanità, dissimulazione-trasmutazione*……..……p. 295
d) Il *commento* prima del testo, *Morgenröthe* e *Die fröhliche Wissenschaft*: *Selbstaufhebung* della "morale" e nuovo *πάθος della conoscenza*…….,,……..p. 327
e) Che importa di me!.....p. 347

V. «Io sono tutti i nomi della storia»: il mondo come *Proteo-Dioniso*

a) Zarathustra il *trasmutato*…….…… p. 357
b) La *Verstellung-Verwandlung* tra "organico", "morale" e "spirituale"…….…... p. 378
c) Il "carattere intelligibile" della *forza-potenza*: il mondo come *Proteo-Dioniso*……..p. 400
d) Per un*'arte della trasmutazione*...……... p. 409

BIBLIOGRAFIA……... p. 429

AVVERTENZA

Il principale riferimento, di solito utilizzato, per le opere e le lettere di Friedrich Nietzsche è l'edizione critica tedesca a cura di G. Colli e M. Montinari: F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ca. 40 Bände in 9 Abteilungen, Berlin/New York, de Gruyter 1967 ff. (indicata con la sigla KGW, seguita dal numero romano del volume, dal numero arabo del tomo e dal numero di pagina); F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, 24 Bände in 3 Abteilungen, begr. Berlin/New York, de Gruyter 1975 ff. (indicata con la sigla KGB, seguita dal numero romano del volume, dal numero arabo del tomo e dal numero di pagina). Per gli scritti giovanili si è tenuto conto dell'edizione diretta da K. Schlechta in cinque volumi: F. Nietzsche, *Frühe Schriften 1854-1869*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1933-1940 (indicata con la sigla BAW, seguita dal numero romano del volume e dal numero di pagina). Per quanto riguarda gli scritti filologici si è tenuto conto delle seguenti edizioni: F. Nietzsche, *Werke*, 20 Bände, a cura di. Elisabeth Förster-Nietzsche (*Großoktavausgabe*), Leipzig, Naumann-Kröner 1894ss.; F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, 23 Bände, a cura di R. Oehler, M. Oehler e F. Würzbach, München, Musarion 1920-9.

Nel presente lavoro si è preferito utilizzare, per il testo tedesco riportato (ove non diversamente segnalato in nota), l'edizione digitale dell'edizione critica Colli-Montinari: *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, pubblicata dal sito internet http://www.nietzschesource.org2009/.

La traduzione italiana adottata (dove non diversamente segnalato in nota) è quella dell'edizione critica Colli-Montinari delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 ss. (indicata con la sigla OFN, seguita dal numero romano del volume, dal numero arabo del tomo, e in alcuni casi dal numero romano riferito alla parte del tomo, cui si fa seguire il numero di pagina), attualmente curata da G. Campioni. Lo stesso vale per la traduzione italiana delle lettere, che è quella dell'edizione Colli-Montinari dell'*Epistolario di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1976 ss. in cinque volumi (indicata con la sigla EFN, seguita da anno e numero della lettera, oppure dal numero romano del volume e dal numero di pagina), attualmente curata da G. Campioni.

Per quanto riguarda le *Opere*, a partire dalla quarta *Inattuale* si è preferito citarle con una sigla individuale opera per opera, alla quale far seguire il numero dell'aforisma, o il titolo del capitolo-sezione e il numero del paragrafo, o il numero romano del capitolo-sezione e poi il numero arabo del paragrafo, a seconda dei vari casi (es. per la *Genealogia della morale* si è usata la seguente sigla GDM, seguita dal numero romano della dissertazione es. I, e dal numero arabo del paragrafo es. 4; per *Aurora* si è usata la seguente sigla AUR, seguita dal numero di aforisma es. 45).

Per i frammenti postumi, oltre alle *Opere di Friedrich Nietzsche*, si è scelto di usare l'edizione dei *Frammenti postumi* della quale sono stati pubblicati i primi cinque volumi nella *Piccola Biblioteca Adelphi*, nuova edizione curata da G. Campioni (utilizzando la sigla FP, seguita dal numero romano del volume e dal numero di pagina). I riferimenti ai frammenti postumi singoli sono inoltre citati secondo il gruppo (es. 17), seguito tra parentesi quadre dal numero del frammento (es. [12]), seguito a sua volta dall'anno di composizione (es. 1878). Tutte le altre edizioni delle opere di Nietzsche, qui non segnalate, sono riportate in nota, e così vale anche per tutte le altre opere citate da altri autori la cui sigla, ove necessario, è sempre segnalata in nota.

Di seguito sono elencate le abbreviazioni scelte per le opere singole di Nietzsche:

WB = *Richard Wagner a Bayreuth*
UTU I = *Umano, troppo umano*
UTU II/1 = *Opinioni e sentenze diverse*
UTU II/2 = *Il viandante e la sua ombra*

AUR = *Aurora*
GS = *La gaia scienza*
ZAR = *Così parlò Zarathustra*
ABM = *Al di là del bene e del male*
GDM = *Genealogia della morale*
CDI = *Crepuscolo degli idoli*
CW = *Il caso Wagner*
ANT = *L'Anticristo*
EH = *Ecce homo*

Per quel che riguarda le citazioni in tedesco dai testi di Nietzsche, si è scelto di renderle in corsivo solo quando sono inserite nel corpo del testo italiano assumendo una posizione interna al corpo stesso, mentre per le citazioni tedesche dal testo originale riportate in nota (dopo il riferimento italiano del passo citato nel testo; oppure direttamente tra parentesi quadre insieme alla citazione italiana nel testo; oppure quelle più estese tra parentesi tonde o tra virgolette, che sono sempre riprese dai passi in nota precedenti), si è scelto di lasciarle in stampatello onde evitare di appesantire eccessivamente il testo generale per la presenza cospicua di corsivi. Lo stesso vale per citazioni da altri autori. Va detto, infine, che con il simbolo "/" viene indicata la presenza di un "a capo" nel testo originale.

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

Opere di autori moderni

PP I = Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena I*
PP II = Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*
WWV I = Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*
WWV II = Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*
USF = Arthur Schopenhauer, *Über das Sehen und die Farben*
SVG = Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*
KRV = Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*
KUK = Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*
APH = Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
PU = Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*
SUZ = Martin Heidegger, *Sein und Zeit*
EPWG = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*

Opere di autori antichi

Tim. = Platone, *Timeo*
Rep. = Platone, *Repubblica*
Apol. = Platone, *Apologia di Socrate*
E. N. = Aristotele, *Etica Nicomachea*
E. E. = Aristotele, *Etica Eudemia*
De an. = Aristotele, *De anima*
Met. = Aristotele, *Metafisica*
Pol. = Aristotele, *Politica*
Rhet. = Aristotele, *Retorica*
Hist. An. = Aristotele, *Historia Animalium*
Od. = Omero, *Odissea*

PREMESSA

Oh desiderio di gioventù che fraintese se stesso!
Quelli per cui mi struggevo,
Che simili a me immaginai e come me trasmutati,
Li ha proscritti questo, che divennero vecchi.
Soltanto chi si trasmuta mi resta parente.
F. NIETZSCHE

Per introdurre il presente lavoro è necessario precisare il modo in cui si è formata l'idea alla base del progetto di ricerca che ne ha costituito l'origine. Leggendo attentamente lo scritto del 1873 - *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* - nel quale viene assegnato un ruolo di rilievo alla *Verstellung*, e due frammenti postumi quasi identici del 1885 e del 1887 (40 [5]; 10 [159]) nei quali Nietzsche torna con interesse, a distanza di così tanti anni, sul significato della *Verstellung*, è sorta in me la curiosità per un concetto che la critica ha in genere poco considerato[1]. Intorno alla *Verstellung*, al suo legame con l'*intelletto* e alla sua presenza e sfruttamento in ambito "sociale", si articola uno dei nuclei tematici dello scritto giovanile; e nei frammenti del 1885 e del 1887 viene posta la questione della *caratura onto-fenomeno-logica* attribuibile a una *parola-concetto* (*Verstellung*) per la quale non esiste uno studio critico che abbia approfonditamente indagato il peso filosofico datole dal pensatore tedesco[2].
Se si prende un qualsiasi *Nietzsche-Lexicon* (si veda ad esempio *Nietzsche-Lexicon*, a cura di E. Müller, W. Fink Verlag, Paderborn, 2020) si noterà, infatti, che la *Verstellung* non viene annoverata tra i *Grundbegriffe* nietzscheani, ma è, invece, spesso brevemente inserita sotto i concetti della "maschera" e della "mimicry". Eppure la *Verstellung*, come termine, compare nei testi di Nietzsche prima dello sfruttamento "filosofico" del tema della *Maske* (se inteso al di fuori del contesto "tragico") e prima dell'uso del concetto naturalistico della *mimicry*, e la sua presenza è molto più cospicua rispetto ad essi, seppur certamente c'è una relazione con entrambi. Inoltre, è stato possibile anche individuare una precisa derivazione filosofica, diretta e indiretta, di questo termine da autori cari al filosofo (Schopenhauer, Kant, Montaigne ecc.). Occorre poi aggiungere che il *Grimm Deutsches Wörterbuch* attribuisce a Nietzsche l'invenzione di un neologismo formato proprio da questa parola, e cioè *Verstellungsform*; ma, in realtà, di neologismi legati alla *Verstellung* ce ne sono molti altri nei testi nietzscheani: *Verstellungsgeist*, *Verstellungstrieb*, *Selbstverstellung* ecc. Il tema della "Maske" e la "mimicry" vanno allora, per varie ragioni, considerati in relazione alla *Verstellung* ma non come una

[1] Roberto Calasso, nel suo *Monologo fatale*, è uno dei pochi a riconoscere, seppur in forma sintetica, l'importanza della *Verstellung* (da lui tradotta con "simulazione") come perno centrale del filosofare di Nietzsche, e mette in evidenza il carattere decisivo di *Über Wahrheit und Lüge* all'interno dell'intera produzione nietzscheana, scritto nel quale compare appunto la *Verstellung* in passaggi fondamentali. Verso la fine del suo breve saggio critico su *Ecce homo* scrive: «Mi riferisco alla dissertazione del 1873: *Su verità e menzogna in senso extramorale*, dove in poche pagine abbaglianti, che restano fra le supreme in tutto Nietzsche, sembra condensarsi davanti a noi il faticoso processo che abbiamo finora seguito. […] Scorriamo queste pagine allibiti, riconoscendo nel rapido succedersi della argomentazione i cunicoli senza fine che Nietzsche avrebbe poi scavato per quindici anni dopo la stesura di quello scritto. Tutto vi procede con sicurezza fatale. E allora non dovremmo trovarvi prefigurati non solo i passaggi intermedi, ma anche lo scioglimento del pensiero di Nietzsche?», R. Calasso, *Monologo fatale*, in F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano, 2007, p.197.
[2] A causare un simile disconoscimento di valore filosofico della *Verstellung*, almeno in ambito italiano, ha molto probabilmente contribuito la scelta traduttiva eterogenea dell'edizione critica Colli-Montinari, che ha attribuito molteplici e svariati significati alla parola *Verstellung* anche in contesti pressoché identici. La si è tradotta variamente con: finzione, dissimulazione, simulazione, contraffazione, nascondimento, maschera ecc.

spiegazione esaustiva del suo uso e significato e neanche come concetti a partire dai quali il filosofo sceglie di adoperare questo termine.
Tutto ciò dimostra che la *Verstellung* viene intesa dal pensatore in un modo peculiare e non solo da un punto di vista concettuale, aspetto questo che dovrebbe far propendere per la necessità di ricalibrare semanticamente il suo significato, così da poter meglio determinare il suo utilizzo filosofico all'interno dell'opera nietzscheana, dando un orizzonte specifico alla sua presenza. Per fare questo, è stato però necessario affiancarle un'altra *parola-concetto* che in contesti decisivi è stata usata da Nietzsche in associazione a essa, allo scopo di intendere con maggior precisione il suo significato nell'ottica nietzscheana: e cioè la *Verwandlung*. Se anche per quest'ultima è stato necessario ricalibrare, in italiano, la sua sfera di significato, è il caso di anticipare che: da un lato, il *Grimm Deutsches Wörterbuch* sottolinea una vicinanza tra questi due lemmi e le rispettive forme verbali (*verstellen*; *verwandeln*)[3]; dall'altro, è lo stesso Martin Heidegger, nel suo *Nietzsche,* ad associare le due parole, mostrando di aver intuito il valore della loro connessione[4].
La scelta del titolo del presente lavoro cerca dunque di proporre in un'unica espressione quello che il sottotitolo articola più nel dettaglio: *Verstellung* e *Verwandlung* sono due concetti filosofici che Nietzsche sfrutta a più riprese in contesti importanti, configurando e delineando tra le tante cose una sorta di *arte della trasmutazione* dall'alto valore concettuale per la globalità del suo filosofare.
Va comunque aggiunto che egli non sempre presenta in forma chiara e distinta le spiegazioni filosofiche necessarie a individuare con rapida esattezza ciò che questi due concetti rappresentano, né fornisce una concettualizzazione precisa che renderebbe vano ogni fraintendimento, cosa che d'altronde caratterizza il suo modo di filosofare per molti altri argomenti. Per questa ragione, anche se il presente lavoro è prevalentemente di carattere *morale* e *teor-etico* e meno *storico-filosofico* (anche se era ed è concretamente impossibile non includere e tratteggiare, così come abbiamo fatto, anche il corso storico-filosofico, interno ed esterno, sotteso alla nostra questione), al fine di riuscire nel nostro proposito si è tracciato un percorso evolutivo tutto interno allo sviluppo del pensiero nietzscheano, allo scopo di lasciare emergere di volta in volta i contesti e le modificazioni (o le continuità) di un processo di pensiero articolato e complesso che pone al suo centro questioni filosofiche di vario genere, le quali non di rado si intersecano tra di loro: questioni "morali", "onto-fenomeno-logiche", "organico-fisiologiche", "estetiche" ecc., entro le quali la *Verstellung* e la *Verwandlung* giocano un ruolo di rilievo.
Nel primo capitolo si è cercato di inquadrare il modo tipico ("radicale" e "anti-conformistico") nel quale il giovane filologo ha inteso, fin da subito, il compito e la pratica insiti nell'attività culturale e spirituale cui venne indirizzato a Schulpforta, negli

[3] *Verstellen* è un verbo fortemente polisemantico, caratterizzato dalla presenza di una particella aspettuale inseparabile (ver-), un prefisso che implica un valore "evolutivo" o "peggiorativo" nella modificazione dell'aspetto del verbo (stellen). Il *Grimm* fornisce tre ambiti di applicazione del suo utilizzo: a) *anders stellen, umgestalten*; b) *verunstalten, entstellen*; c) *verkappen, verhehlen*; ma prima ancora fa riferimento al latino: *transponere, translocare, transferre, removere, loco suo movere*. Se, quindi, i tre ambiti applicativi sono il *trasformare-modificare*, il *deturpare-deformare* e il *celare-occultare*, i verbi latini cui si rimanda sono invece strettamente legati all'ambito semantico più vicino al *verwandeln* (al *trasmutare* italiano, usato da Dante per "traslocare, mutare, tradurre"), verbo che appare infatti alla lettera "b" del primo significato fornito dal *Grimm* per il verbo *verstellen* (alla lettera "a" vengono dati i verbi *umstellen* e *umsetzen*). Nel corso del lavoro si cercherà di chiarire ulteriormente questo intreccio concettuale.
[4] Heidegger parla di una "Kraft der Verstellung und Verwandlung" in relazione alla *Klugheit*, di cui il serpente zarathustriano è il simbolo. Ma anche di una "Macht über das Spiel von Sein und Schein" appartenente a quella *Kraft*, e che nel "discorso onto-fenomeno-logico" nietzscheano assumerà un'importanza decisiva proprio in relazione alla *Verstellung-Verwandlung*, come vedremo (cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe I. Nietzsche*, Band 6.1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 267).

anni in cui egli riuscì ad assumere un approccio precocemente "originale" alla maggior parte delle influenze letterarie e filosofiche: Byron, Sterne, Hölderlin, Emerson, Shakespeare ecc. In Emerson lo studente trova molti spunti di indagine che riemergeranno a distanza di anni, tant'è che si è sottolineato come le riflessioni emersoniane, espresse nei due *Saggi* intitolati *Intellect* e *Character,* abbiano costituito una base concettuale per delle argomentazioni nietzscheane che saranno utili ai fini della definizione dell'"intelletto" e della sua operatività nel corso degli anni, operatività nella quale sono variamente invischiate sia la *Verstellung* che la *Verwandlung,* e proprio in relazione al "carattere" verrà usata nelle prime occorrenze la parola *Verstellung*. Sempre intorno all'importante definizione della natura dell'*intelletto umano* gravitano anche le prime avvisaglie di critica alla filosofia schopenhaueriana degli anni universitari, caratterizzate da opinioni che ritroveremo negli anni di Basilea, quando la sottolineatura delle mancanze teoretiche del filosofo di Danzica diventeranno un'opportunità per il neoprofessore, di crearsi uno specifico orizzonte *estetico-metafisico* nel quale emergeranno quelle intuizioni legate al *Sein* e allo *Schein* (e alla *Verstellung*-*Verwandlung*) sottolineate da Heidegger. Per quel che riguarda Kant, è stato mostrato come proprio all'interno del progetto di una dissertazione dottorale sul tema della "teleologia" negli scritti kantiani, vengono a galla le prime definizioni nietzscheane del *Leben* e del concetto di "organico" che avranno un ruolo rilevante soprattutto in relazione alla *Verwandlung,* con un seguito nei primi anni basileesi e non solo.

Il secondo capitolo si occupa dei primi anni di Basilea, fino alla pubblicazione di *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. In questo periodo Nietzsche mette a punto, attraverso un articolato percorso filosofico-filologico (grecità, Schopenhauer, Wagner, Hartmann ecc.), quella che lui stesso definirà *Artisten-Metaphysik* o *Metaphysik der Kunst* e che io ho preferito indicare con il termine *sincretismo tragico-metafisico* per sottolineare l'insieme eterogeneo di idee e concetti che il filosofo tedesco assume originalmente da altri autori e epoche, mescolandoli in una guisa speculativa altamente caratteristica. È in questo contesto riflessivo che appare per la prima volta l'uso del termine *Verstellung,* in relazione a due aspetti legati all'indagine sulla *grecità tragica* e sul teatro antico: la questione del significato della "bellezza" e il ruolo dell'"improvvisazione". Ragionando intorno alla nascita e alla decadenza del "fenomeno tragico", in associazione alla forte ispirazione estetica scaturita dalla conoscenza personale di Richard Wagner e dalla sua frequentazione a Tribschen, il professore di filologia concretizza la sua passione filosofica così precocemente accarezzata fin da giovanissimo, e le sue peregrinazioni concettuali intorno al "dionisiaco" diventano il terreno nel quale viene a condensarsi un'articolazione fenomenologica che trova nella ἔκστασις e nella *Verwandlung* un'importante opportunità di spiegazione non solo *metafisica*. Così come, al contrario, il "socratismo" rappresenterà l'elemento disgregatore e annientatore del *πάθος tragico*. In questi anni Nietzsche appronta, inoltre, un complesso tentativo teoretico che farà da sfondo al *sincretismo tragico-metafisico* della *Geburt,* un tentativo che il filosofo stesso definisce "platonismo rovesciato" e nel quale avviene una sorta di affratellamento di *essere* (*Sein*) e *apparenza* (*Schein*), fino a un mescolamento fitto di carattere derivativo e complementare che ho reso con l'espressione *S(ch)ein* (ovvero *Sein-Schein*). La *Verstellung* e la *Verwandlung* giocano un ruolo interessante, come *doti manifestative*, in questa prospettiva *onto-fenomeno-logica* dal tenore "estetico-metafisico" che avvicina φύσις e *Kunst*.

Nel terzo capitolo viene preso in considerazione il periodo "inattuale", nel quale la *Verstellung* inizia ad assumere dei tratti ben definiti in relazione alla "socialità" e alla nascita della "morale", ma anche in rapporto alla questione *conoscitiva,* alla fisionomia dell'*intellettualità umana* nella sua operatività. Nello scritto del 1873 *Über Wahrheit und Lüge* viene alla luce il modo proprio nel quale il professore configura filosoficamente

l'utilizzo di questo *concetto-parola*, che poi apparirà in quasi tutte le *Unzeitgemäße Betrachtungen* seguendo una significazione consolidata in varie sfumature. Nietzsche si interessa approfonditamente anche alla nascita della filosofia in Grecia e attraverso i *filosofi preplatonici* indaga il movimento originario, al limite tra "arte" e "mito", che in Talete, il primo filosofo, diventa un fenomeno dalla portata storico-spirituale. La *Verwandlung*, associata simbolicamente al nome di Proteo, il dio marino greco maestro della *trasmutazione* e della *dissimulazione* (ma anche esperto nell'arte della *divinazione*), diviene simbolo dell'*en-panteismo* greco, ma anche tipicità "metafisica" delle figure umane del *santo*, dell'*artista* e del *filosofo* nella terza *Inattuale*, e unione di "vita" e "arte" in Wagner, l'artista totale e primigenio della quarta *Inattuale*.
Il quarto capitolo è interamente dedicato ai sei anni dello "spirito libero", ovvero a quel periodo della vita e della scrittura di Nietzsche che va dal 1876 al 1882 e che egli stesso ha indicato sotto quella dicitura. L'inizio di tale periodo coincide con la forte delusione dell'estate 1876 a Bayreuth, quando comincia a prendere corpo il suo futuro destino filosofico, e termina nel 1882 con la pubblicazione de *La gaia scienza* e l'incontro con Lou Salomé. In questi anni, anche sotto l'influenza di Paul Rée, il tema "morale" acquisisce una posizione centrale nelle sue riflessioni e la nuova vita da "viandante", una volta lasciato l'incarico universitario nel 1879, si concretizzerà in un nuovo approccio *teor-etico* alla figura del "filosofo" e al ruolo che dovrebbe assumere la "conoscenza" nella vita dell'uomo. È in questo contesto che la *Verstellung* e la *Verwandlung* assumono una nuova centralità, la prima come componente dirimente circa l'"origine" della *socialità-moralità*, insieme alla *vanità*, alla *cattiveria-crudeltà* e a quello che Nietzsche inizia a definire *istinto gregario*; la seconda, invece, caratterizza l'impronta spirituale del *Freigeist* in opposizione ai *gebundenen Menschen* e acquisisce un ruolo piuttosto decisivo nella fisionomia spirituale del *filosofo-educatore-retore* tratteggiato dal pensatore per se stesso e per l'avvenire spirituale dell'Europa. Entrambe (*Verstellung* e *Verwandlung*) si intersecano concettualmente nei loro ruoli tra la definizione dello "spirito libero" che si oppone alla "morale del gregge" (in una contrapposizione di *fissità* e *flessibilità*) e il compito della nuova figura di "filosofo" che l'ormai ex professore delinea sempre più nel dettaglio, e che troverà un esito poetico-concettuale in *Also sprach Zarathustra*.
Infine, il quinto capitolo prende in considerazione l'ultimo periodo di riflessione del filosofo tedesco, che inizia con la creazione del personaggio del saggio persiano. L'invenzione dei filosofemi che diventeranno così caratterizzanti del suo pensiero: *volontà di potenza, eterno ritorno, trasvalutazione dei valori* e *superuomo*, non può essere disunita dal percorso evolutivo tutto interno alla sua bio-grafia e alla sua esperienza di pensatore, anche quando sembra esserci una evidente novità tematica. Ognuno di questi filosofemi porta, infatti, con sé delle risonanze concettuali nelle quali sono riscontrabili elementi di meditazione che hanno alle spalle una lunga e articolata catena che va all'indietro negli anni, quasi fino alla giovinezza. Nietzsche torna ripetutamente su temi "estetici", "metafisici" e "ontologici" dei primi anni di Basilea, dando uno sfondo rinnovato alle sue vecchie argomentazioni, e tenta una spiegazione unitaria, *en-panteistica* del "mondo", concepito sotto il *nomen* "Wille zur Macht", ormai divenuto cifra interpretativa della *fenomeninicità* e del *cuore interno* del *Sein-Werden*, letto a partire dalla definizione della *Kraft-Macht*. È qui che *Verstellung* e *Verwandlung* tornano a esser considerate sotto vari punti di visa rilevanti, in una sorta di *summa* filosofica che ripercorre gran parte del percorso tratteggiato nei capitoli precedenti. Dall'*intellettualità-spiritualità* e la sua operatività tipica all'approccio *immorale* alla "morale", dalle indagini sulla sfera dell'"organico" e del *Leben* ai lineamenti "estetici" della *natura* e dell'*uomo-artista* che confluiscono di nuovo nel condensatore concettuale del *dionisiaco*, il filosofo tedesco mette in campo una sorta di *arte della trasmutazione* capace di descrivere il "mondo" e l'"uomo" nella loro intrinseca consanguineità *onto-fenomeno-logica*.

I.

Pforta, Bonn e Lipsia: il filologo-cannoniere tra *tradizione* e *trasmutazione*

a) Gli anni di Schulpforta: alle origini del *radicalismo* spirituale[1]

Io contemplo sempre in spirito l'infinito Tutto; quant'è mirabile e sublime la terra, quant'è grande, tanto che nessun uomo può conoscerla per intero; ma che cosa provo quando vedo le innumerevoli stelle e il sole, e chi mi garantisce che questa immensa volta celeste con tutte le sue costellazioni non sia che una piccola parte dell'universo, e dove ha fine quest'universo? E noi, uomini miserevoli, vogliamo comprenderne il creatore, noi che non riusciamo nemmeno a concepire le sue opere! -[2]

Se c'è qualcosa in cui Friedrich Nietzsche fu davvero precoce è certamente una peculiarissima attitudine all'*irrequietezza spirituale* che ha caratterizzato fin dai primissimi anni il suo percorso educativo. E anche se la sorella e la maggior parte dei suoi biografi si sono preoccupati di sottolineare una sua innata predisposizione alla mitezza comportamentale[3], nelle prime testimonianze scritte a noi pervenute, epistolari e non, è, invece, palese una palpabile *vivacità interiore* che sente il desiderio di trovare espressione scritta in grado di testimoniare all'autore stesso le sue doti riflessive e l'attenzione costante nei confronti di ogni esperienza vissuta, sia essa culturale o evenemenziale. Egli stesso, nella prima autobiografia[4] (1858), rimarca la sua inclinazione all'*introversione* e alla *gravità* (che gli procurò atteggiamenti di scherno da parte dei compagni), ma questa autopresentazione sembra essere più un vezzo[5], dato che poco dopo descrive il modo

[1] Nel 1886 (cfr. EFN-1886, 775) Nietzsche si autodefinisce *philosophus radicalis* intendendo, oltre alla pratica filosofica di ribaltamento estremo del comune modo di valutare le cose (cfr. GDM, I, 7), anche la capacità analitica di *andare-alla-radice-delle-cose* (*an-die-Würzel-der-Dinge-gehen*), e, anzi, l'appellativo di *filosofo radicale*, nel primo significato, dipende proprio dal raggiungimento di quella pratica intellettuale che scruta alla *radice*, capacità che gli riconosceranno gli espressionisti tedeschi come Gottfried Benn (cfr. F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna, 1978, p. 310, d'ora in poi MASINI). A partire dal 1886, in seguito ad alcune recensioni uscite dopo la pubblicazione di *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche torna ripetutamente sull'aggettivo "radicale", in connessione con la sua filosofia e il suo filosofare, come traspare da molte lettere (in realtà già nel 1885 aveva affermato di essere cento volte più "radicale" di Wagner e Schopenhauer, cfr. EFN-1885, 617; cfr. EFN-1886, 767; 775; cfr. EFN-1887, 820; 865; 904; 929; 932). Si veda ovviamente anche il famoso saggio di Brandes sul *radicalismo aristocratico* di Nietzsche, espressione che il filosofo dimostrò di apprezzare fin da subito, facendo i complimenti al suo inventore, cfr. EFN-1887, 960.

[2] OFN I/1, p. 92.

[3] Celebre il ricordo riportato dalla sorella secondo il quale un giovanissimo Nietzsche per uscire da scuola sotto la pioggia preferì, a differenza di tutti i suoi compagni, infradiciarsi i vestiti per rispettare la regola che prevedeva di non correre all'uscita dall'istituto; o l'accenno a una presunta eredità di classe ed educazione di stampo luterano, per via della presenza di vari pastori protestanti tra le fila familiari, cfr. C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, vol. 1, Laterza, Bari, 1980, pp. 11 ss. (d'ora in poi JANZ I). Sugli anni della giovinezza di Nietzsche si veda S. Zacchini, *Una instabile armonia. Gli anni della giovinezza di Friedrich Nietzsche*, Ets, Pisa, 2016.

[4] OFN I/1, p. 15 ss. Accanto alla descrizione della propria "tranquillità contemplativa", il giovane filosofo non manca di annotare "una passionalità prorompente a tratti", OFN I/1, p. 148.

[5] Nietzsche fu evidentemente precoce anche nella *virtù della messinscena*, caratteristica che intuì immediatamente Paul Valéry che sottolinea i tratti del *ciarlatano* e del *buffonesco* volutamente o inconsciamente espressi da Nietzsche (cfr. P. Valéry, *Lettere e note su Nietzsche*, Mimesis, Milano, 2010, pp. 66; 70; 81; 88; 94; d'ora in poi VALÉRY I). Numerosi sono i casi in cui Nietzsche fa uso di questa sua peculiare virtù (dall'incontro con Schopenhauer alla scoperta di Spinoza, dal curriculum presentato a Basilea alla piccola autobiografia inviata a Brandes, fino ai *Wahnbriefe*), arrivando a dichiarare lui stesso,

entusiastico in cui, insieme agli amici Gustav Krug e Wilhelm Pinder[6], reagì alle vicende storiche della guerra di Crimea tra Russia e Turchia:

> Questi eventi destavano in noi un piacevole interesse, e subito ci schierammo in favore dei Russi, sfidando con ardore a battaglia chiunque parteggiasse per i turchi. Dato che possedevamo soldatini di piombo e scatole di costruzioni, eravamo sempre intenti a ricostruire l'assedio e le varie battaglie. Alzavamo dei terrapieni e ciascuno trovava nuovi modi per consolidarli. […] Spesso scavavamo un bacino seguendo la pianta del porto di Sebastopoli, ricostruendo fedelmente le fortificazioni e riempiendo d'acqua il porto così scavato. In precedenza avevamo fabbricato una quantità di palle di pece, zolfo e salnitro, che accendevamo e scagliavamo contro le navi di carta.[7]

Uno strettissimo legame tra *interiorità* ed e*steriorità* Nietzsche è già capace di riconoscerlo in questi anni dell'adolescenza, e in particolare in relazione non solo al rapporto tra *essere umano* e *mondo naturale*, ma anche e soprattutto nell'esperienza delle prime amicizie. Se nel primo caso viene ricercata una spontanea risposta nel tentativo lirico-poetico[8], nel secondo sembra necessario un tirocinio "patico" di contatto con un'anima estranea per scambiarsi vicendevolmente uguali gioie e dolori[9]. Con queste specifiche prerogative caratteriali[10] il cosmo culturale dell'*alumnus Portensis* inizia a configurarsi come una selezione di spiriti affini con cui poter dialogare idealmente e nei quali riconoscere i tratti tipici delle anime inquiete[11]. La lettura di Byron, Sterne, Hölderlin, Cervantes, Shakespeare, diventa una traccia decisiva di cui non si perderà mai l'impronta negli anni successivi[12]. Il *Manfred* di Byron, ad esempio, diviene l'emblema

---

in un abbozzo di lettera alla sorella del 1885, la necessità per la sua stessa vita della *messinscena*: «Wenn ich nicht ein gut Stück von einem Schauspieler wäre, so hielte ich's nicht eine Stunde aus, zu leben.», EFN-1885, 583. Anche Giorgio Colli è tornato più volte su questo aspetto: «Nietzsche è sommamente artista nel senso del *commediante* (proprio quello che lui ha messo in evidenza in altri). In questo eccelle, è uno dei suoi tratti discriminanti. […].», G. Colli, *La ragione errabonda*, Adelphi, Milano, 1982, p. 358 (d'ora in poi COLLI RE); si veda anche G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974, p. 24 e 120-121 (d'ora in poi COLLI DN). Contrario alla stigmatizzazione di questa caratteristica di Nietzsche fu invece Heidegger, che doveva però difendere il filosofo dalle illazioni sul legame tra la follia e la sua filosofia, che erano diventate di moda, cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, p. 221 (d'ora in poi HEIDEGGER I).

[6] Amici d'infanzia con cui decide di stabilire un sodalizio culturale chiamato *Germania* (cfr. OFN I/1, p. 476 e p. 521) e con cui manterrà contatti per molti anni. All'amicizia con Gutav Krug risale il primo incontro, per Nietzsche, con la musica di Wagner, su questo si veda F. R. Love, *Young Nietzsche and the wagnerian experience*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1963.

[7] OFN I/1, p. 24.

[8] «Ogni giovane cuore non si sente stimolato dalle scene grandiose, non sente l'impulso di mettere queste parole in versi? I primi argomenti di queste mie poesie erano le paurose avventure marine, le tempeste, il fuoco delle folgori.», OFN I/1, p. 25.

[9] «Generalmente la vera amicizia nasce sulla base di eguali gioie e dolori; giacché quando le esperienze della nostra vita vengono a contatto con quelle di un'altra, anche le anime si congiungono, e quanto più stretto diviene il legame esterno, tanto più saldo si fa quello interiore.», OFN I/1, p. 22.

[10] Già in questi anni dell'adolescenza, sulla scorta anche della lettura di Emerson, come vedremo, Nietzsche riconosce che il *carattere* di una persona è solo in parte già determinato e che sono altrettanto necessarie le circostanze e il tempo a far maturare i primi germi caratteriali e a renderli duraturi: «Giacché, anche se i tratti fondamentali del carattere sono per così dire innati in ogni uomo, sono le circostanze e il tempo che maturano questi primi germi, cui imprimono determinate forme che poi a lungo andare si fanno durature e indelebili.», OFN I/1 p. 147. Sul tema del *carattere* tra Emerson e Nietzsche si veda lo studio approfondito di B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma, 2006, in particolare il primo capitolo (d'ora in poi ZAVATTA).

[11] Cfr. EFN-1858, 23.

[12] Ovviamente la lista di tutte le letture precoci e decisive di Nietzsche sarebbe molto più lunga e comprenderebbe anche autori scientifici e filosofici come Darwin e Feuerbach, o stimoli culturali e musicali come quello della saga dei Nibelunghi, o anche la lettura de *Le avventure del Barone di Münchhausen*

di un fuoco spirituale che come un vulcano è capace di sprizzare lava (metafora che verrà usata in seguito durante l'epoca delle *Inattuali*) e l'incarnazione poetica del dissidio conoscitivo frutto del carattere multiforme dell'uomo mai pago del proprio destino[13]. Il *Tristram Shandy* di Sterne gli fa scoprire l'importanza e l'influenza dei fenomeni inconsci[14] nella quotidianità e lo appassiona alla poliedricità che può assumere una cultura scientifica associata all'abilità nell'indagine dissettiva dell'interiorità umana[15]. Il riconoscimento dello spessore poetico e biografico di un poeta in cui immedesimarsi pienamente, pressoché sconosciuto, quando non bistrattato dai suoi contemporanei, come Hölderlin, diventa occasione per lo svolgimento di un compito di tedesco nella forma di una lettera in cui se ne consiglia la lettura a un amico[16]. Il *Don Chisciotte* viene letto alla luce del suo incredibile valore nel capovolgimento di prospettive tra scherno e amarezza, tra lucidità e autoillusione[17]. Infine Shakespeare, un autore che sarà centrale nella lettura

(definito "un libro davvero meraviglioso", EFN-1860, 158). Così come le letture scolastiche di Dante e Machiavelli in lingua italiana, l'incontro con Rousseau, o l'amore immediato per la tragedia greca e autori come Teognide, i lirici, Ovidio, Cicerone, Platone ecc.

[13] «La principale attrattiva delle composizioni byroniane sta nella rappresentazione che esse ci offrono nel mondo sentimentale e intellettuale proprio del Lord, pervaso non già dall'aurea serenità della poesia goethiana, bensì dall'impeto tempestoso di uno spirito infuocato, di un vulcano che ora, sterminatore, emette lava incandescente, ora, con la vetta oscurata da volute di fumo, in un cupo, sinistro silenzio, guarda dall'alto i campi fiorenti che si stendono ai suoi piedi.», OFN I/1, p. 177 e vedi ss. Tutte le liriche giovanili del filosofo sono scritte in un'atmosfera byroniana. Nelle riflessioni scritte su Byron di questo periodo compare per la prima volta il termine *Übermensch* (OFN I/1, p. 177) e sul valore del Manfred, anche in rapporto al *Faust* di Goethe, Nietzsche tornerà in *Ecce homo*: «Io devo avere una profonda affinità col *Manfredi* di *Byron*: tutti quegli abissi li ho trovati in me, - a tredici anni ero maturo per quell'opera. Non rispondo neppure, getto solo uno sguardo a quelli che dinanzi al *Manfredi* osano pronunciare il nome di Faust.», EH, *Perché sono così accorto*, 4. In merito al rapporto Nietzsche-Byron si veda ad esempio D. S. Thatcher, *Nietzsche and Byron*, in «Nietzsche-Studien», 3 (1974), De Gruyter, Berlin, pp. 30-51.

[14] Già molto prima della lettura di von Hartmann, che avverrà nel 1869, Nietzsche ha già ricevuto molteplici stimoli in merito alla considerazione del fenomeno inconscio. Su questo argomento è decisivo anche l'incontro con Emerson che si concretizza nei due scritti del 1862: *Fato e storia* e *Libertà della volontà e fato* (OFN I/1 pp. 203 ss., sull'inconscio si veda in particolare p. 211). Quello con Emerson è un incontro di un'importanza difficilmente quantificabile, che durerà tutta la vita di Nietzsche e che è stato ampiamente dibattuto dalla critica, si vedano ad esempio ZAVATTA; E. Baumgarten, *Das Vorbild Emerson im Werk und Leben Nietzsches*, Winter, Heidelberg, 1957; S. Hubbard, *Nietzsche und Emerson*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1958.

[15] «Ho ricevuto il mio *Tristram Shandy*. Sto leggendo e rileggendo il primo volume. Sulle prime la maggior parte del libro mi era ostica, anzi mi ero addirittura pentito di averlo comprato. Ma ora mi piace moltissimo; annoto tutti i pensieri che mi colpiscono. Non ho mai incontrato una così poliedrica cultura scientifica, una simile minuta dissezione del cuore umano.», OFN I/1, p. 115. Laurence Sterne diventerà emblema dell'*Illuminismo* tipico del *Freigeist* in *Opinioni e sentenze diverse* (cfr. UTU II/1, 113), superando Voltaire a cui è dedicato il libro. Il *Tristram Shandy* è anche una fonte di inesauribile ricchezza per le questioni di *teoria della conoscenza*, cosa di cui si accorse subito Diderot. In tutto il romanzo il *reale* è costituito dall'insieme dei fatti, delle opinioni e dei ricordi stessi di *Shandy*, in un vortice inestricabile e indistinguibile in cui sogno e veglia non sembrano avere una distinzione netta (caratteristica tipica di un certo *Aufklärung* che condivide anche con il *barone di Münchhausen*), e molte considerazioni riguardanti il *judgement* sono al tempo stesso una critica e una presa in carico delle teorie dell'*understanding* di John Locke. Sul rapporto Nietzsche-Sterne si veda V. Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Königshausen und Newnann, Würzburg, 1998, pp. 132 ss. (d'ora in poi VIVARELLI).

[16] Nietzsche tenterà di scrivere lui stesso un dramma sulla figura di Empedocle qualche anno dopo la lettura dell'Empedocle di Hölderlin: «Nella tragedia incompiuta *Empedocle* il poeta ci dischiude la propria natura. La morte di Empedocle è una morte causata da un divino orgoglio, dal dispregio per gli uomini, dalla nausea della terra, dal panteismo. Tutta quest'opera mi ha sempre particolarmente commosso alla lettura; una divina sublimità vive in questo *Empedocle*.», OFN I/1, p. 173; cfr. JANZ I, p. 64-65. Sul legame Nietzsche-Hölderlin si veda anche COLLI RE, p. 88; e COLLI DN, pp. 147-148.

[17] «Forse leggeresti ancora una volta il Don Chisciotte – non perché è la lettura più allegra, ma perché è la più amara che io conosca, l'ho ripreso tra le mani nelle ferie estive, e tutti i dolori personali mi sono sembrati

del dramma moderno in rapporto alla tragedia greca, di cui Nietzsche elogerà ripetutamente le capacità descrittive dei caratteri e il valore psicologico, fino a definirlo come il "Socrate che si è dato alla musica"[18].
Quel che accomuna tutti questi personaggi letterari e che attirò il giovane alunno di Pforta (Manfred, Tristram Shandy, Empedocle, Don Chisciotte e più di un protagonista del teatro di Shakespeare), è una riconoscibile *tensione spirituale*, quando non un vero *dissidio interiore*, che si estrinseca in un enigmatico e improvvisato rapporto con il mondo e con i propri simili. Questa rappresentazione di un ricco vissuto interiore che trova naturale sfogo in un forte *impulso conoscitivo* inesausto, perché mai esauribile nella sua realizzazione, crea una dichiarata frattura tra *impressione* (*Eindruck*) e *espressione* (*Ausdruck*) nel legame con il reale e nell'incontro tra sé e altri[19], dando così adito all'implementazione di un vissuto "patico" caratterizzato da sofferenza e inquietudine perpetua.
L'orizzonte culturale, e l'esperienza spirituale di cui diviene emblema, che Nietzsche si costruisce intorno trovandolo congruo al suo carattere precocemente stilizzato (cosa che gli farà rimpiangere di essere nato con trenta anni di ritardo)[20], è in fondo perfettamente descritto in quel poema, il *Manfred*, che sarà uno dei suoi preferiti per tutta la vita, preferito a tal punto da volerlo anche musicare[21]:

Dalla mia giovinezza in poi la mia anima non trovava accordo con quella degli altri uomini, né considerava il mondo con occhi umani; le mire della loro ambizione non erano le mie, lo scopo della loro esistenza non era simile al mio; le mie gioie, dolori, passioni e qualità facevano di me uno straniero; sebbene anch'io avessi un corpo, non provavo simpatia per la razza umana […]. Quasi niente, ho detto, avevo in comune con gli uomini, né con i loro pensieri, ma solo la natura selvaggia riusciva a darmi gioia: respirare l'aria fina delle gelate cime dei monti, dove gli uccelli non osano costruire il loro nido, e le ali degli insetti non volano sopra nuda roccia; oppure tuffarmi nel torrente e farmi trascinare dal rapido vortice dell'onda che si frange nel filo della corrente del fiume, o anche dell'oceano, durante il loro fluire. […] Poi per anni ho trascorso le notti a studiare

rimpiccioliti […]. Ogni cosa seria, ogni passione, tutto ciò che sta a cuore agli uomini è donchisciotteria, è bene saperlo, in *certi* casi; altrimenti di solito è meglio non saperlo.», EFN-1875, 494.

[18] Shakespeare è uno di quegli autori su cui Nietzsche tornerà ripetutamente per tutta la vita, e che verrà utilizzato sotto molteplici sfumature a seconda dei fini letterari del momento. In un frammento del 1884 (27 [59]), ad esempio, diviene emblema della contraddittorietà degli istinti grazie alla quale la "pianta uomo" si dimostra forte. E in *Ecce homo*, dirà: «Se cerco la formula più alta per definire *Shakespeare*, trovo sempre la stessa, e cioè che ha concepito il tipo Cesare. Cose del genere non si indovinano – o si è così o non lo si è. […] Non conosco lettura più straziante di Shakespeare: che cosa deve aver sofferto un uomo per aver bisogno di fare il buffone in quel modo!», EH, *Perché sono così accorto*, 4. Sul legame con Socrate richiamato nel testo, si vedano i frammenti postumi del 1871, in particolare il 9 [109] e il 9 [125].

[19] Un aspetto del carattere di Nietzsche già presente in questi anni, e che sarà costante d'ora in avanti, è la difficoltà di riconoscere persone affini con le quali condividere esperienze interiori e da cui lasciarsi all'occorrenza influenzare: «[…] poi non v'è motivo di pensare che io subisca l'influenza di qualcuno, giacché dovrei prima di tutto trovare le persone che sento superiori a me.», EFN-1862, 338. Scriverà poi nel 1886 a Overbeck, estremizzando definitivamente questo aspetto della sua esperienza con gli altri uomini e iniziando a soffrire a causa del suo istinto di solitudine: «Se potessi in qualche modo darTi un'idea del mio senso di *solitudine*! Non ho nessuno con cui mi senta affine, né tra i vivi né tra i *morti*. Questo è indescrivibilmente spaventoso; e soltanto l'esercizio nel sopportare questa sensazione e un graduale sviluppo fin dall'infanzia mi rende comprensibile il fatto che non sono ancora colato a picco.», EFN-1886, 729.

[20] «Mio caro Granier, tu hai perfettamente ragione, gli uomini che noi possiamo amare e rispettare, anzi, gli uomini che si comprendono, sono un numero irrisorio. Ma siamo noi ad averne colpa, noi che siamo venuti al mondo con 20 o 30 anni di ritardo.», EFN-1865, 479.

[21] Dopo l'invio a Bülow di questa composizione, con la speranza di avere un minimo riconoscimento, Nietzsche ricevette la più sonora bocciatura delle sue doti musicali, cfr. EFN-1872, 240; e per la risposta KGB II/4, pp. 52-53.

scienze conosciute solo nell'antichità […] e con le prime scoperte crebbe la mia sete di conoscenza e la capacità e l'entusiasmo del mio instancabile desiderio di sapere, finché…[22]

In comune con *Manfred* il giovane Nietzsche ha inoltre l'amore per il tempo trascorso nella natura, in solitudine e non, aspetto che comincia a rivestire una certa importanza anche a causa del cagionevole stato di salute generale che inizia a dare i suoi primi segnali[23], esperienza che determina da subito in lui la piena consapevolezza dell'inanità del cosmo di fronte alla quale l'essere umano dovrebbe consapevolmente riconoscersi limitato[24], senza tuttavia per questo rinunciare alla sua tipica attitudine conoscitiva di infinita ricerca della verità[25].
Schulpforta non fu, per il giovane studente, soltanto una palestra educativa e metodica, che sfruttava un approccio duro e sistematico all'insegnamento dei classici antichi e dei testi religiosi tradizionali per formare uomini preparati alla carriera ecclesiastica o statale; fu anche e innanzitutto l'occasione per un distacco dall'ambiente familiare, l'inizio dell'esperienza di una sorta di cameratismo amicale, e un forte stimolo alla costituzione di un itinerario spirituale indipendente nato da una selezione istintiva di nature affini nel cosmo letterario europeo e americano.
Molte delle peculiarità caratteriali e dei gusti culturali, che renderanno così riconoscibile il filosofare nietzscheano, sono radicati in questi primi anni di formazione scolastica e autoformazione spirituale, e ciò che verrà aggiunto con l'esperienza degli anni universitari si sommerà a una base individuale solida che, insieme al rigore scientifico, aveva coltivato il valore delle peregrinazioni e dei dissidi interiori di fronte all'enigmaticità di una realtà fenomenica, che aveva da tempo assunto un'intrinseca problematicità di fronte agli occhi indagatori di un'anima dal fervore e dalla curiosità inesauribili.
Da questo punto di vista, un posto del tutto speciale è sicuramente da attribuire alla figura di Ralph Waldo Emerson, il cui ruolo centrale nell'evoluzione filosofica di Nietzsche ha fatto fatica ad essere riconosciuto[26].
Nell'aria più libera della cultura americana ottocentesca, e in un clima di sincretismo spirituale peculiare, che dal *trascendentalismo* arriverà al *pragmatismo*, Emerson rappresentava un perfetto crogiuolo di stimoli filosofici preliminari alla definizione

[22] G. G. Byron, *Manfred*, Mursia, Milano, 1994, pp. 87-91 (d'ora in poi BYRON). Sulla tensione conoscitiva connessa all'esperienza del dolore, nella dialettica tra conoscenza e vita, si veda anche l'incipit del primo atto del *Manfred*: «Ma il dolore dovrebbe essere un insegnamento per il saggio; soffrire significa conoscere: chi più sa più deve piangere sulla fatale verità, l'albero della conoscenza non è quello della vita.», BYRON, p. 55.
[23] «[…] ora sono davvero stufo di questi dolori di testa: non vanno migliorando e ritornano sempre. Il minimo sforzo di testa mi provoca dolori. Di questo passo, poi, perdo una quantità di lezioni, senza riuscire a recuperare nulla. […] Se almeno potessi passeggiare a lungo ogni giorno! Altrimenti non so come farò a guarire.», EFN-1861, 214.
[24] «Ci son nella vita dell'uomo istanti in cui dimentichiamo che nell'universo immenso occupiamo soltanto un puntolino!», EFN-1859, 102; «[…] Mi ha distrutto ogni cosa: ed anche al culmine / Della potenza, l'uomo è solo un verme.», OFN I/1, P. 318; nell'abbozzo di novella intitolato *Euforione* (1862) si legge: «[…] mi sembra infatti più piacevole marcire nella terra umida che vegetare sotto l'azzurro cielo, strisciare come un grasso verme che essere un uomo – cioè un punto interrogativo ambulante – […].», OFN I/1, p. 219.
[25] Questa attitudine diventa subito peculiare in Nietzsche, e forse è il primo tratto spiccatamente cristiano-luterano della sua formazione spirituale, già nel 1859 scrive in un appunto di ricognizione dell'intreccio di tutte le materie che costituiscono il suo interesse conoscitivo: «5) Impulso interiore alla conoscenza universale. Abbraccia tutte le cose precedenti e ne aggiunge parecchie nuove […] *Grande* è il regno della scienza, e *interminabile la ricerca della verità*!», OFN I/1, pp. 118-119.
[26] Dopo l'ostracismo heideggeriano che sfociò in denuncia verso Baumgarten (cfr. ZAVATTA, pp. 21-30), gli studi critici sul rapporto Emerson-Nietzsche sono riusciti a raggiungere l'attenzione che meritavano, anche se Giorgio Colli, continuava a ritenere sopravvalutato, da Nietzsche stesso, il valore attribuito allo spessore filosofico di Emerson (cfr. COLLI RE, pp. 355-356).

originale del tipo di uomo di cultura che il giovane studente andava delineando nel suo immaginario in questi anni di educazione scolastica. Nella rivalutazione originale del filosofo americano, la “realtà” smetteva di essere un porto sicuro dogmatico o il risvolto materiale di una bruta misurabilità tecnica, e iniziava ad assumere i tratti fluttuanti del mare aperto e sconfinato.

b) I prodromi filosofici: la ricezione di Ralph Waldo Emerson tra *intelletto* e *carattere*

L'insieme di tutti questi elementi contribuì a dare uno spessore *proto-scettico*[27] all'esperienza spirituale dell'alunno, caratteristica che viene alla luce in maniera dirompente nei primi due tentativi filosofici composti nel 1862 per l'associazione *Germania*: *Fato e storia* e *Libertà della volontà e fato*. In questi scritti compare per la prima volta il nome di Emerson e molti studiosi ne hanno ormai sottolineato la rilevanza[28], ma entrando nel merito dell'ascendenza emersoniana, più o meno palese, quello che va sottolineato è che nei due scritti vengono a galla alcune tematiche che saranno ampiamente sviluppate successivamente da Nietzsche, e che sottolineano inoltre una rara precocità rispetto a considerazioni che il filosofo arricchirà, qualche anno più tardi, in seguito all'incontro di altri importanti autori, come Schopenhauer e Lange.
A un'impostazione *proto-scettica* di fondo[29], figlia di un reale travaglio interiore e non semplice risultato di un'immane varietà di esperienze, si lega fin da subito una finissima consapevolezza del valore della riflessione storico-scientifica, senza tuttavia perdere di vista la necessità delle credenze, della fede e delle varie opinioni collettive per la conduzione del destino dell'uomo sulla terra. Il giovane studente applica fin da subito una sorta di *cinismo intellettuale* che non perde mai di vista il valore vitale e sociale dell'aspetto più concreto di tutte le forme della cultura umana:

> Una sconfinata confusione intellettuale nel popolo è il desolante risultato; grandi sconvolgimenti sono imminenti, una volta che la massa abbia capito che l'intero cristianesimo si fonda su ipotesi; l'esistenza di Dio, l'immortalità, l'autorità della Bibbia, l'ispirazione e altre cose ancora rimarranno sempre problematiche. Io ho cercato di negare tutto: ahimè, abbattere è facile, ma costruire! E persino l'abbattere sembra più facile di quanto non sia; noi siamo talmente determinati nel nostro intimo dalle impressioni dell'infanzia, dagli influssi dei genitori, dall'educazione, che quei pregiudizi così profondamente radicati non si lasciano facilmente estirpare con argomenti razionali o con la mera volontà. La forza dell'abitudine, il bisogno di qualcosa di superiore, la rottura con tutto l'esistente, la dissoluzione di tutte le forme della società, il dubbio che l'umanità per duemila anni si sia lasciata indurre in errore da una chimera, il senso della propria presunzione e temerarietà: tutto ciò determina un conflitto senza esito […] Allo stesso modo che i costumi sussistono come risultato di un'epoca, di un popolo, di una corrente di pensiero, così la morale è il risultato dello sviluppo generale dell'umanità. […] Infatti non sappiamo affatto se l'umanità stessa non sia altro che un gradino, un periodo dell'universale, nel divenire, se essa non sia una manifestazione volontaria di Dio. E l'uomo non è forse altro che lo sviluppo della pietra attraverso gli stadi intermedi della pianta e dell'animale? Forse già qui è stato raggiunto il suo compimento e anche qui è storia? Non ha fine questo divenire eterno?[30] Quali sono le molle di questa immensa orologeria? Esse sono celate, ma sono le stesse del grande orologio che noi chiamiamo storia. Il quadrante sono gli eventi. Di ora in ora procede la lancetta, per ricominciare da capo, dopo le dodici, il suo corso; un nuovo periodo del mondo ha inizio.[31]

[27] Emerson dedica un capitolo del libro *Representative Men* allo "scetticismo" di Montaigne.
[28] Importante a questo proposito l'intuizione di Zavatta che rileva in Goethe una fonte comune di Emerson e Nietzsche in relazione ad alcune tematiche presenti in questi scritti giovanili dai toni emersoniani, e, d'altronde, nella Germania dell'Ottocento Emerson era considerato "il Goethe americano" (cfr. ZAVATTA, pp. 102-103).
[29] «Innegabile è il fatto che Nietzsche colse e apprezzò soprattutto ciò che rende la riflessione di Emerson assolutamente irriducibile al canone europeo, vale a dire lo scetticismo, l'antidogmatismo e il pragmatismo della sua impostazione.», ZAVATTA, p. 30.
[30] Si capisce già da ora che l'interesse naturalistico per lo studio dell'uomo, che da Lamarck a Darwin era diventato un bagaglio culturale stabile, costituisce uno dei tratti più peculiari della curiosità indagativa di Nietzsche.
[31] OFN I/1, pp. 204-205.

Ancora serrato fra gli argini contenitivi della coscienza formativa familiare e scolastica, ci troviamo di fronte al preludio privato dell'atmosfera intellettuale che verrà a condensarsi negli anni universitari di Bonn e Lipsia e poi nelle *Unzeitgemässe Betrachtungen*, dove non manca una certa anticipazione di quel disincanto che, come necessaria risposta al misticismo metafisico dei primi anni di Basilea, troverà sfogo nella *neue Aufklärung* degli anni maturi[32].
Anche nello scritto *Libertà della volontà e fato* inizia a delinearsi, anche se non in tratti ben definiti, una certa pervicacia nell'indagine conoscitiva che non accetta tutele di sorta riguardo al legame possibile tra una *forza interna autonoma* (volontà) e le *impressioni esterne* (fato)[33], in un gioco di rimandi tra teologia cristiana e fatalismo antiteleologico nel quale l'essere umano cerca una collocazione adatta al riconoscimento delle sue principali facoltà: da un lato, la predeterminazione *caratteriale* che costituisce, consciamente o inconsciamente, il cuore delle nostre azioni; e, dall'altro, il libero gioco dell'*intelletto* che tenta di svincolarsi dalle illusioni della tradizione, volendo vedere ovunque chiaramente, anche se l'attività psichica dell'uomo inizia prima e continua al di là della sua consapevole supervisione. *Carattere* e *Intelletto* sono l'argomento principale di due *Saggi* emersoniani che il giovane Nietzsche sta leggendo in quel momento, e scorrendo le pagine del filosofo americano diventa subito evidente che molto materiale deve aver catturato l'attenzione dello studente liceale, materiale che una volta metabolizzato e reinterpretato sarà tenuto in degna considerazione d'ora in avanti.
Nel saggio intitolato *Character*, Emerson porta sulla scena gli *uomini superiori* o per meglio dire i *geni* dell'umanità, individui nei quali un *latent power*, cui diamo il nome di *carattere*, indica la presenza di un *impulso* che come una *forza inesplicabile e circospetta* li guida in modo diretto facendo di loro dei solitari che non hanno bisogno della società[34]. Passando in rassegna casi specifici come quelli di Teseo e Napoleone o determinate attività umane, come il commercio, nelle quali il successo dipende molto da ciò che l'uomo chiama "fortuna", e dopo aver distinto *nature superiori* e *inferiori* che, entrando in contatto, stabiliscono una sorta di *gerarchia naturale* attraverso il potere occulto della mente *superiore* su quella *inferiore*[35], lo scrittore americano giunge a una lunga disamina definitoria di ciò che intende con la parola *Character*:

> Il carattere è un potere naturale [Charakter ist eine natürliche Macht], come la luce od il calore, e tutta la natura coopera con esso. La ragione per cui sentiamo la presenza di un uomo e non sentiamo quella di un altro, è tanto semplice quanto la gravità. […] Questa forza naturale [Diese natürliche Kraft] non può essere maggiormente contrastata di quanto lo possa essere qualsiasi altra legge naturale. […] Il carattere sta in questo ordine morale, veduto attraverso il medium di una natura individuale. Un individuo è un recipiente. Il tempo e lo spazio, la libertà e la necessità, la verità ed il pensiero, non sono più lasciati sciolti. Ora l'universo è un recinto od uno stabulario. Tutte le cose esistono nell'uomo, colorite dalle disposizioni della sua anima [Alle Dinge existiren im Menschen, die Farbe seiner Seele tragend]. Egli influisce, con quella disposizione che è in lui, su tutta la natura che egli può abbracciare; né egli tende a perdersi nell'immensità, ma in una curva qualsiasi tutte le sue relazioni ritornano infine al suo proprio bene. Egli dà anima a tutto ciò

[32] «È un sentimento doloroso quello di avere rinunciato alla propria indipendenza nell'assunzione inconscia di impressioni esterne, di avere schiacciato facoltà dell'anima con la forza dell'abitudine e di avere involontariamente gettato nell'anima i germi di errori e deviazioni.», OFN I/1, pp. 207-208. Torna più volte in *Fato e storia* "la forza dell'abitudine", che diventerà un tema centrale in *Menschliches, Allzumenschliches*.
[33] «Una forza interna autonoma e le impressioni esterne, le leve del suo sviluppo, che cosa sono queste se non la libertà della volontà e il fato?», OFN I/1, p. 212.
[34] Cfr. R. W. Emerson, *L'anima, la natura e la saggezza. Saggi*, Laterza, Bari, 1911, pp. 323-324 (d'ora in poi EMERSON SAGGI).
[35] Cfr. EMERSON SAGGI, pp. 325-326.

che può, e vede solo ciò che egli ha animato [Er belebt alles wa ser kann, und er sieht nur das wa ser belebt]. Egli racchiude in sé il mondo come il patriota racchiude il suo paese, come base materiale per il suo carattere e come teatro per la sua azione [Wie der Patriot sein Vaterland, so umschließt er die Welt als eine materielle Basis für seinen Charakter und eine Bühne für die Action]. […] Egli è così il medium del più alto dominio per coloro che non stanno al suo proprio livello. A questo modo gli uomini di carattere sono la coscienza della società alla quale essi appartengono. La misura naturale di questo potere sta nella resistenza alle circostanze.[36]

Gli elementi emersoniani che si troveranno sotto varie forme e sfumature in Nietzsche, in parte già velatamente intuibili nel periodo scolastico-universitario (ma che torneranno anche nei primi anni di Basilea), sono molteplici. Tra i quali troviamo: il ripetuto rimando di *interiorità* ed *esteriorità*, di coloritura delle disposizioni intime e incorruttibilità delle leggi naturali del mondo; il costante paragone tra influsso singolare sulle cose e similitudine con l'invariabilità della *potenza naturale* (natürliche Macht-Kraft) del *carattere*; la circospezione e la circoscrizione che un individuo assume e determina su se stesso e sul mondo grazie alla resistenza che può attuare sulle circostanze (giacché l'essere umano, a differenza di una pietra che se lanciata in alto cade sempre e comunque verso il basso, è fatto di tal sorta che, oltrepassando la propria destinazione specifica, tenta, perché desidera, imprese al di là della sua forza)[37]. Certo, Emerson insiste molto sulla determinazione naturale del *carattere*, aspetto su cui Nietzsche è già, invece, diffidente in questo periodo, e tenderà poi a discutere e criticare questa opinione dopo averla incontrata anche in Schopenhauer[38]. Tuttavia, ciò che il filosofo americano mira a far coincidere, ovvero *potenza naturale difficilmente modificabile* (a cui dà appunto il nome di *carattere*) e conseguente *predestinazione al successo*[39], per chi ne è dotato, avrà un considerevole influsso sul filosofo tedesco[40]. E, infatti, negli anni di Basilea egli si concentrerà sul ruolo delle personalità più importanti dell'umanità, arrivando a concepire la storia stessa come nient'altro che una catena di *grandi uomini* a discapito delle masse e dei popoli, che pure venivano considerati il motore delle vicende umane[41]. Del resto,

[36] EMERSON SAGGI, pp. 327-331. Il testo tedesco è sempre tratto dall'edizione a disposizione di Nietzsche: R. W. Emerson, *Versuche. (Essays: first and second series)*, Carl Meyer, Hannover, 1858, traduzione di G. Fabricius, in questo caso la pagina è p. 341 (d'ora in poi EMERSON VERSUCHE).

[37] «Il carattere ha per me il viso di colui che basta a se stesso. […] Il carattere è centralità, è l'impossibilità di essere dislocato o rovesciato», Emerson saggi, pp. 330-331; cfr. EMERSON SAGGI, pp. 328-332. In queste pagine emersoniane riecheggia la lettura dell'etica aristotelica. Con l'uso di metafore simili (ad es. la pietra che lanciata in aria cade sempre verso il basso), Emerson insiste sulla peculiarità umana di differire in ciò che fa dagli *enti naturali* qualcosa di già pre-determinato (l'agire in un modo piuttosto che in un altro), grazie alla presenza di qualcosa che manca negli enti naturali: l'abitudine, tematica centrale nel pensiero etico-politico dello Stagirita, cfr. *E. N.* 1103 a 17-20; 23-26.

[38] Non è un caso che già a partire dal 1867/68 Nietzsche accenni a una *seconda natura*, alla possibilità attraverso l'abitudine e l'esercizio di modificare ciò che ci viene dato naturalmente, costringendo il dato naturale a modificare il suo corso assumendo una nuova forma, cfr. OFN I/2, p. 267 e p. 542. Quello della *seconda natura* è un tema che tornerà spesso negli scritti e nei frammenti, e potrebbe avere anche un'ascendenza aristotelica o leopardiana, come vedremo.

[39] Aspetto di chiara ascendenza protestante, in un'atmosfera totalmente americana: «Figlio di un pastore che lo lasciò orfano in giovane età, Emerson fu educato dalla zia Mary Moody Emerson secondo i dettami dell'etica puritana e spronato fin da bambino ad un incessante perfezionamento di sé.», ZAVATTA, pp. 30-31. Cfr. OFN I/1, p. 297.

[40] «Qualcosa di analogo accade a chi voglia passare in rassegna e valutare giustamente la vita d'un uomo. Non dobbiamo farci guidare dagli eventi casuali, dai doni della sorte, dalle mutevoli vicende esteriori che risultano dal combinarsi delle circostanze esterne, anche se, come le vette dei monti, sono le prime che saltano agli occhi. Invece proprio quelle minute esperienze, quei fatti interiori che si crede di dover trascurare, mostrano nel loro complesso il carattere individuale con la massima chiarezza, discendono organicamente dalla natura dell'uomo, mentre le prime appaiono a lui legate da un semplice rapporto inorganico.», OFN I/1, p. 309.

[41] Cfr. MASINI, pp. 59 ss.

sull'unione di questi due aspetti peculiari, *doti naturali* e *destino umano*, Emerson è chiarissimo:

> Il carattere è la natura nella sua forma più alta [Charakter ist Natur in höchsten Form]; è inutile imitarlo o contendere con esso. Contro questo potere che supererà qualsiasi emulazione è tuttavia possibile una certa qual resistenza o persistenza o creazione [Etwas ist dieser Kraft von Widerstand, von Behattlichkeit und von schöpferischem Geiste eigen, welches alle Nacheiferung vereiteln wird]. Questo capolavoro è migliore dove nessuna mano, all'infuori quella della natura vi si è posata. Esso bada affinché colui che è predestinato alle grandi cose possa furtivamente entrare nella vita senza che alcuna Atene dai mille occhi osservi e celebri ogni nuovo pensiero ed ogni pavida emozione del giovane genio.[42]

L'undicesimo saggio dello scrittore americano è intitolato *Intellect*[43], dove prosegue la discussione di questioni come il *genio*[44] e la *verità*[45], poiché anche in questo caso, come nella discussione sul *Character*, si tratta di analizzare una *peculiarità individuale* che è data in *dote* a tutti, ma non esattamente con la stessa e identica qualità. Ancora di più che per il saggio visto in precedenza, molte nozioni che vengono qui utilizzate per l'*intelletto* troveranno una grande considerazione da parte del filosofo tedesco già a partire dagli anni dell'università, quando l'incontro con Schopenhauer e Kant sarà stimolante per il suo personale approccio filosofico alle questioni più importanti delle dottrine dei due autori, già molto dibattute in Europa. Scorrendo il saggio emersoniano, quel che sorprende è la varietà di spunti che ritroveremo poi sottotraccia in più di un testo nietzscheano, a testimonianza del fatto che le influenze ricevute nella prima giovinezza sono ancora presenti negli scritti degli anni successivi.
Poche righe dopo l'inizio del saggio, Emerson fuga subito ogni dubbio sul modo specifico in cui ritiene di dover considerare questa facoltà umana:

> L'intelletto è il semplice potere anteriore a qualsiasi azione o costruzione [Verstand ist die einfache Macht, die aller Handlung oder construction vorhergeht][46]. Con gioia io vorrei spiegare a lenti passi una storia naturale dell'intelletto [eine natürliche Geschichte des Verstandes]; ma quale uomo è stato fin'ora capace di segnare i passi ed i limiti di questa essenza trasparente [durchschimmernden Wesens]? Le prime domande rimangono sempre tali, ed il più saggio dottore è imbarazzato dalla curiosità di un bambino. Come possiamo noi parlare dell'azione della mente sotto qualsiasi aspetto, (come della sua conoscenza, della sua etica, del suo operare e simili), dal momento che essa scioglie la volontà in percezione, la conoscenza in atto? Ciascuna azione si muta in un'altra [Jedes wird zum Andern]. La mente sola esiste e la sua visione non è come la visione dell'occhio, ma è unione con le cose conosciute [Sein Sehen ist nicht dem Sehen des Auges vergleichbar, sondern ist eine Vereinigung mit den unbekannten Dingen].[47]

---

[42] EMERSON SAGGI, p. 335; EMERSON VERSUCHE, p. 348. Sulla comparsa dei *grandi uomini* che sono ingombranti per i più e che risultano un fastidio per i *geni* già affermati, Emerson dice: «Vi è una classe di uomini, i cui componenti appaiono a lunghi intervalli così eminentemente dotati di conoscenza e di virtù, che essi sono all'unanimità valutati come divini, e paiono essere un'accumulazione di quel potere che noi ora consideriamo. Le persone divine sono «caratteri nati» o per usare una frase di Napoleone, sono una vittoria organizzata.», EMERSON SAGGI, p. 336. Nella pagina successiva Emerson chiama in causa la figura di Zarathustra (Zertusht o Zoroastro). Nietzsche, pur non condividendo l'intera impostazione emersoniana della questione, riutilizzerà alcune di queste suggestioni testuali, con le dovute modificazioni, negli anni di Basilea.

[43] Nelle prime righe di questo saggio compare il nome di Eraclito e si fa riferimento alla sua dottrina.

[44] Definito all'inizio del saggio *intellect constructive* (construirende Verstand).

[45] Che insieme alla *giustizia*, è già presente nel saggio *Character*.

[46] In realtà il testo inglese, di cui quella italiana è una traduzione più fedele, riporta l'espressione: "simple power anterior", per cui l'*anteriorità* è una peculiarità dell'intelletto e non una caratteristica della sua azione come nella traduzione di Fabricius.

[47] EMERSON SAGGI, p. 229; EMERSON VERSUCHE, p. 238.

La freschezza filosofica dell'approccio emersoniano riguardante l'*intelletto umano* sarà molto importante per Nietzsche, al pari delle concezioni di Kant e Schopenhauer che, pur essendo portatrici di decisive innovazioni rispetto alla tradizione filosofica, si inseriscono a tutti gli effetti nel percorso fatto dalla filosofia moderna secondo il quale l'intelletto è generalmente inteso alla stregua di una *Fähigkeit* o *Vermögen* fornita all'uomo in modo universale, come sua peculiarità specifica: un *intelletto* che, in quella tradizione, era considerato *finito* in opposizione a quello *divino*, grazie al quale, insieme alla *ragione*, si poteva nettamente distinguere l'uomo dagli altri animali[48].
Anche se Fabricius non rende alla perfezione in tedesco il significato del testo inglese, traducendo spesso in senso kantiano le idee del filosofo americano, si notano alcuni elementi che ritroveremo più avanti in sottofondo alle considerazioni nietzscheane sull'*intelletto umano*: innanzitutto il valore anticipatorio che esso, come *einfache Macht*, assume per la nostra "presa" sul mondo, un *anticipare-antecedere* (vorher-gehen) che non va però letto nel senso proto-logico, aprioristico e legalistico di Kant, ma piuttosto come un impulso naturale che "semplifica" il reale a favore della nostra azione, che si svolgerà in seguito all'estrinsecazione di questo *potere* dell'intelletto; in seconda istanza, e ciò spiega anche il senso di tale *anticipazione*, il suo stretto legame con l'azione tipica dell'occhio, seppur in un modo del tutto peculiare, in quanto il "vedere" intellettuale è una *Vereinigung* con le cose[49], che gli consente di cogliere la *trasmutabilità* di una cosa in un'altra (each becomes the other; Jedes wird zum Andern) altrimenti sempre sfuggente e mai prendibile dal semplice guardare; infine, l'espressione del desiderio di tentare una volta per tutte ciò che è forse irrealizzabile: *a natural history of the intellect*.

[48] Il filosofo di Danzica, pur rimanendo ampiamente nella tradizione filosofica, è però più disinibito rispetto a Kant nello sfruttare i risultati delle scienze sperimentali e della fisiologia per il suo discorso filosofico, sostenendo che il *Verstand* è una "funzione organica del cervello" (cfr. SVG, § 21), e tracciando una storia organica della sua evoluzione. Dal bambino che "sente con tutti i sensi, ma non intuisce né apprende", fino all'uomo, che invece può intuire grazie all'intelletto e alla retina pienamente sviluppati (cfr. USF, I). Partendo da queste premesse, Schopenhauer riscontra anche una gradazione intellettuale nelle forme viventi, da quelle più basse a quelle più elevate, ma insiste sulla prerogativa tradizionale per cui l'uomo, grazie alla *Vernunft*, può essere distinto dagli altri animali.

[49] Fabricius capovolge il significato del testo emersoniano da "things known" a "unbekannten Dingen". Emerson preciserà: «La natura mostra tutte le cose formate e collegate. L'intelletto passa attraverso la forma, valica l'ostacolo, scopre intrinseche somiglianze fra cose lontane, e riduce tutte le cose a pochi principii. [Der Verstand dringt durch die Form hindurch, überspringt die Mauer, entdeckt eine wesentliche Aehnlichkeit zwischen Dingen; die weit aus einander liegen, und führt alle Dinge auf wenige Principe zurück]», EMERSON SAGGI, p. 230; EMERSON VERSUCHE, p. 239. "Unione" e non *adeguatio* o *ante-posizione* (*vor-stellen*), un'*unione-identità* che esprime *consanguineità* ed è frutto di *integrità*, capacità in cui eccelle il poeta e che rende il nostro intelletto inadatto all'analisi del reale mediante addizione e sottrazione (cfr. EMERSON SAGGI, p. 240): «L'integrità dell'intelletto è trasmessa alle sue opere né per distacco, né per aggregazione, bensì con una vigilanza che dà all'intelletto tutta la sua grandezza e la condizione migliore per operare in ogni momento [Weder durch Absonderung noch durch Bereinigung ist die Ungetheiltheit des Verstandes aus seine Werke zu übertragen, sindern durch eine Wachsamkeit, welche den Verstand veranlaßt, jeden Augenblick in seiner ganzen Größe und nach besten Kräften Operationen anzustellen]. Esso deve avere la stessa integrità che ha la natura. […] Per questa ragione indice del profitto intellettuale è la percezione dell'identità [Aus diesem Grunde ist das Bewußtsein der Identität ein Index oder ein Anzeichen von geistigem Fortschritt]. […] La nuvola, l'albero, il prato, l'uccello, non sono cose loro, non hanno nulla di loro: il mondo è solo la loro abitazione e la loro tavola. Ma il poeta, i cui versi devono essere perfetti, è tale che la Natura non può ingannare, qualsiasi strana maschera possa porsi sul viso. Egli sente una stretta consanguineità con la natura e scopre maggior identità che varietà in tutti i suoi mutamenti. [Aber der Dichter, dessen Verse abgerundet und ganz sein sollen, ist Einer, den die Natur nicht betrügen kann, welch frendes Aussehen sie auch immer annhemen mag. Er fühlt genau die gleiche Abstammung, und entdeckt mehr Gleichheit wie Verschiedenheit in alem ihrem Wechsel]», EMERSON SAGGI, pp. 240-241; EMERSON VERSUCHE, p. 250.

Essere interessati a delineare la *natürliche Geschichte* dell'intelletto, al punto da stabilire che va indagato il suo continuo "sviluppo"[50], significa anche oltrepassare l'approccio kantiano al problema (che è poi quello tipico della filosofia moderna)[51], approccio che, al di là di sottili distinzioni, parte dall'assunto di base per cui la *facultas intellectiva* sia principalmente innata e universale nel genere umano senza considerare la possibilità che, come tenterà poi di dimostrare Nietzsche anche sulla scorta del darwinismo e del neokantismo[52], l'*intelletto umano* possa essere in fondo niente di più di una *somma di atavismi*[53].
All'interesse per una *storia naturale* dell'intelletto fanno seguito, nel saggio di Emerson, altri aspetti ad essa connessi che in parte torneranno nella riflessione nietzscheana, ed è il caso di analizzarli velocemente per riconoscerne poi all'occorrenza una certa derivazione. Uno di questi è l'autonomia spontanea dell'attività intellettuale, che spiega perfettamente quell'*anticipazione* che abbiamo già incontrato come elemento primo dell'*intelletto umano*:

> Lo sviluppo dell'intelletto è spontaneo in ogni momento. La mente non potrebbe predire il tempo, il mezzo, il modo di tale spontaneità. [Bei jedem Schritt den wir thun wächst unser Verstand von selbst. Der Geist, der im Zunehmen begriffen ist, konnte nicht dei Zait, die Mittel, oder die Art uns Weise jener Selbstentwickelung vorher sagen] […] Molto anteriore all'età della riflessione è il pensare della mente. Esso venne insensibilmente dalla oscurità alla meravigliosa luce d'oggi [Lange vorher ehe die Reflexion da war, war der Gedanke. Aus der Dunkelheit hervor kam er unmerklich in das wunderbare Licht des heute].[54]

Il fatto che il pensare sia caratterizzato da tale continua *Selbstentwickelung*[55] determina la totale libertà dei pensieri rispetto alla nostra volontà, sono essi infatti a decidere quando e come venire e noi possiamo per questo dedicarci unicamente a un atto di apertura accogliente verso di loro[56].

---

[50] Nel 1887, in riferimento alla propria evoluzione spirituale che era stata impressa nei suoi scritti e che meritava di essere chiarita con nuove prefazioni e edizioni, Nietzsche utilizza la parola *Entwicklungsgeschichte* (cfr. EFN-1887, 908), parola che può in parte esprimere ciò che si intende qui per l'intelletto. Si tenga presente anche quanto dice Aristotele a proposito della *dote logica* umana, la quale, fornita a tutti dalla nascita, necessita però di esser sviluppata adeguatamente, cfr. *E. E.* 1224 b 30- 36; *Pol.* 1334b 7 ss.

[51] «Bacone, Spinoza, Hume, Schelling, Kant o chiunque vi proponga una filosofia della mente, è solo un traduttore più o meno destro di cose della vostra coscienza, che anche voi avete il vostro modo di vedere e probabilmente anche di nominare. Dite, allora, invece di meditare troppo timidamente sul suo senso oscuro, che egli non è riuscito a rendervi la vostra coscienza.», EMERSON SAGGI, p. 243. Scrive Campioni: «Emerson fu capace di incorporare e originalmente trasformare elementi del romanticismo e dell'idealismo europei e ne fece una piena espressione dell'esperienza della frontiera e dei valori del "Nuovo mondo" riconoscendo nella sua epoca "l'età della prima persona singolare", dell'"infinità dell'uomo privato" (*Fiducia in se stessi*) e della sua energia trasformatrice.», ZAVATTA, p. 13.

[52] Darwin, in fondo, rappresentò in un certo senso quel "Newton del filo d'erba" che non avrebbe mai potuto presentarsi secondo Kant, cfr. KUK, II, § 75.

[53] Cfr. GS, 210; UTU I, 2.

[54] EMERSON SAGGI, p. 231; EMERSON VERSUCHE, p. 240.

[55] Che non rende al meglio la "spontaneity" del testo inglese.

[56] «Il nostro pensare è sempre un devoto atto di ricevere. La spontaneità del nostro pensiero è perciò viziata tanto da una troppo violenta direzione data dalla nostra volontà, quanto da una troppo grande negligenza. Noi non determiniamo ciò che penseremo. […] Noi abbiamo un debole controllo sui nostri pensieri. Noi siamo i prigionieri delle nostre idee.», EMERSON SAGGI, pp. 231-232 (cfr. OFN I/1, p. 372). Queste idee si radicheranno fortemente in Nietzsche, sia per quanto riguarda la necessità del proprio *compito* di pensatore, sia per il fatto che sono i *nostri pensieri* a possederci e non viceversa (c'è però anche un'influenza di Lichtenberg su questo aspetto). Già nel 1868, in quello che sembra essere uno dei primi veri aforismi nietzscheani, intitolato *I pensieri fecondi* si legge: «Solitamente cominciamo i nostri studi su un argomento scientifico solo in modo casuale; l'inizio e il punto di partenza, cioè, non è di solito il pensiero germinale

Questa caratterizzazione dell'*intelletto* e della sua *attività* prefigura un paragone con ciò che c'è di più naturale: l'*istinto*[57]. E, infatti, poco dopo nel testo emersoniano compare un parallelismo specifico tra lo sviluppo progressivo della pianta e l'attività della mente che accomuna tutti gli uomini a prescindere dal loro spessore culturale (peculiarità democratica in Emerson), attività che ha origine *istintiva* e che diviene però più ricca e produttiva quando l'età della riflessione ha iniziato a dare i suoi frutti:

> Nella mente di ogni uomo, rimangono senza sforzo impresse immagini, fatti o parole, che altri dimenticano, e che in seguito gli rivelano leggi importanti. Tutto il nostro progresso è sviluppo, come lo è la gemma vegetale. Prima voi avete un istinto, poi un'opinione, poi una conoscenza, come la pianta ha prima la radice, poi il germoglio e poi il frutto [Zuerst hast du Instinct, dann eine Meinung, dann positives Wissen, wie die Pflanze Wurzel, Knospe und Frucht hat]. Confidatevi all'istinto fino alla fine, anche se non potete rendervi ragione di esso. È vano lo stimolarlo; confidando nell'istinto fino alla fine, esso maturerà nella verità e voi saprete perché credete [Traue deinem Instinct bis an's Ende, obgleich du keinen Grund anzugeben vermagst. Diesen in Eile erforschen zu wollen, ist vergeblich]. […] Ogni uomo, a seconda del suo spirito e della sua cultura, trova la sua curiosità infiammata verso i modi di vita e di pensiero di altri uomini, e specialmente di quelle classi di uomini, le cui menti non sono state soggiogate dalle discipline dell'educazione scolastica.[58]

C'è un ultimo decisivo tratto del saggio emersoniano sull'*intelletto* che non può essere trascurato e che rappresenta l'esito di quanto analizzato finora. L'*attività* dell'*intelletto*, in virtù di tutte le caratteristiche elencate, non può che dirsi *prospettica*[59], una definizione che mette a rischio prima di tutto l'*universalità* della *verità* ma che allo stesso tempo garantisce la visione tipicamente democratica del *trascendentalismo* americano. Secondo la quale ogni uomo conserva in sé un dono che può esprimere pur non essendo un esperto di lettere o un autore famoso, nella limitatezza delle sue capacità, poiché la differenza tra uomo e uomo non è nella *saggezza* ma solo nell'*arte*[60]. Il pericolo più grande per la *verità* rimane perciò il *fanatismo della prospettiva*, a partire dal quale viene percepito come piacevole il restringimento di un'esperienza all'interpretazione personale e settaria; così facendo, si sottolinea di una *verità* esclusivamente l'aspetto che si riesce a cogliere a partire da una *prospettiva privilegiata in quanto ristretta*, la quale non si preoccupa di

---

su cui si basa la ricerca poi eseguita, bensì qualche particolare secondario. A questi ne colleghiamo altri, fino a che cominciamo a vedere tutto il terreno su cui ci troviamo con altri occhi; avvertiamo d'improvviso l'alito dei problemi fondamentali, […]. Trovare i pensieri fondamentali è per noi come una rivelazione: ma essa tocca in sorte solo *pertinaciter inquirenti*. […].», OFN I/2, pp. 232-233.

[57] Sull'importanza dell'*istintualità* per la vita a*ffettiva* e *intellettiva* dell'uomo si veda il breve scritto *Über Stimmungen* (1864), scritto in cui della continua *trasmutabilità* e *conflittualità*, tutta interiore, delle disposizioni d'animo se ne fa quasi una virtù naturale, cfr. OFN I/1, pp. 371-374.

[58] EMERSON SAGGI, pp. 232-233; EMERSON VERSUCHE, p. 242. All'*intelletto* appartiene anche la *self-reliance*, altro tema che ebbe molta influenza su Nietzsche (cfr. ZAVATTA, pp. 129 ss.): «L'intera fiducia in se stesso [Entire self-reliance] appartiene all'intelletto. Un'anima è il contrappeso di tutte le anime, come una colonna capillare d'acqua è una bilancia del mare. Essa deve trattare cose e libri, e genii sovrani, come se stessa pure sovrana.», EMERSON SAGGI, p. 243.

[59] «Le nostre intellezioni sono soprattutto prospettiche. [Unser Begreifen ist hauptsächlich nur ein Voraussehen] […] Ogni intellezione è specialmente prospettica. Il suo valore istante è la sua minor parte [Jedes Verstehen ist hauptsächlich ein Hinblicken. Der gegenwärtige Werth desselben ist der geringste].», EMERSON SAGGI, p. 234; EMERSON VERSUCHE, p. 244. L'inglese "prospective", reso alla lettera in italiano, riesce comunque a conservare il suo significato nel tedesco *Voraussehen* e *Hinblicken*. Il primo possibile riferimento di questa influenza emersoniana è riscontrabile a Lipsia, quando in un appunto metodologico-filologico Nietzsche scrive: «La cosa singolare è guardare un testo con *diversi* occhi contemporaneamente, con quelli di tutti gli interessi possibili.», OFN I/2, p. 492.

[60] «Noi tutti siamo saggi. La differenza tra le persone non sta nella saggezza, ma nell'arte, […].», EMERSON SAGGI, p. 235.

riconoscere il vizio intrinseco di un orizzonte così limitato e limitante, di un tale modo di fare, di essere e di vedere:

> La verità è nostro elemento di vita, eppure se un uomo concede la sua attenzione a un solo aspetto della verità, e si dedica a quello solo, per un lungo tempo, la verità s'altera e diviene falsità [Wahrheit ist unser Lebenselement, richtet sich aber die Aufmerksamkeit des Menschen immer nur nach einer Seite der Wahrheit hin, so wird die Wahrheit verzerrt und ist nicht mehr sie selbst, sondern Falschheit]; in ciò simile all'aria, nostro elemento naturale e respiro dei nostri polmoni, che diretta come corrente sul nostro corpo per un dato tempo, causerà raffreddori, febbre e perfino la morte. Vedete come diviene insopportabile il grammatico, il frenologo, il fanatico politico o religioso, o qualsiasi altro mortale, il cui equilibrio è perduto per l'esagerazione di un solo argomento! Ciò è pazzia incipiente. Ogni pensiero è anche una prigione. Io non posso vedere ciò che voi vedete, perché sono preso da un fortissimo vento e trasportato così lontano verso una data direzione, che non posso vedere il cerchio del vostro orizzonte [Es ist der Anfang zum Wahnsinn. Jeder Gedanke ist zugleich ein Gefängniß. Ich kann nicht sehen was du sieht, weil ein starker Wind mich aufgehoben und so weit nach einer Richtung hingetrieben hat, daß ich dadurch dem Rande deines Horizonts entrückt bin].[61]

Dopo il dovuto confronto con le pagine di Emerson, va sottolineato che non si esaurisce qui l'importanza dei manoscritti degli anni dell'adolescenza e anzi sono molteplici le evidenze di prematuri interessi che si concretizzeranno sia negli anni di Bonn e Lipsia sia nei primi anni di Basilea. È questo il caso delle varie riflessioni in merito al legame tra musica e linguaggio[62]; così come le prime considerazioni estetiche e morali in merito a tradizioni mitologiche tradotte poi in opere musicali (come il saggio sulla caratterizzazione di Crimilde nei *Nibelunghi*[63] o le considerazioni su *Tristan und Isolde*); o l'interesse storico-genealogico per la saga di Ermanarico[64]; o l'inizio dell'attività filologica puntuale e originale al tempo stesso che si evince dal "lavoro d'addio" su Teognide[65]; o infine l'attenzione dedicata all'*Edipo Re*[66] (1864) che segna il primo spunto concettuale che verrà concretizzato solo nel 1872 con la pubblicazione di *Die Geburt der Tragödie*[67]; né va dimenticato che Nietzsche fu fin da subito interessato anche alla composizione musicale[68].
Negli ultimi anni di Pforta il confronto con gli antichi, anche filosofico (lettura serrata di Platone)[69], diventa occasione privilegiata per una precocissima analisi critica dei metodi

---

[61] EMERSON SAGGI, pp. 239-240; EMERSON VERSUCHE, p. 249. Di tutte queste importanti considerazioni Nietzsche si ricorderà in particolare in *Über Wahrheit und Lüge*, dove la ristrettezza di prospettiva, tipica di ogni specie animale, viene messa in ridicolo in quanto causa di un "orgoglio" che falsifica la realtà.
[62] Cfr. OFN I/1, pp. 240-241; pp. 257 ss.; pp. 271-272.
[63] Nell'analisi della figura di Crimilde nei *Nibelunghi* (1862) compaiono due termini che saranno importanti in seguito: *Verstellung* e *Schein*, utilizzati qui nel significato più comune e corrente di *dissimulazione* e *apparenza* (OFN I/1, p. 262).
[64] Cfr. OFN I/1, pp. 251 ss.; e JANZ I, p. 106.
[65] Lo studio di Teognide proseguirà negli anni universitari e questo autore diventa fin da subito, agli occhi di Nietzsche, il più illustre rappresentante di una cultura *pedagogica* tipica della letteratura simposiale greca, e anche emblema letterario del modo specifico in cui si intendeva una *morale aristocratica* nel contesto storico della città-stato. Cfr. OFN I/1, pp. 419 ss.
[66] In cui tra l'altro viene già citato il tentativo riformistico di Richard Wagner, cfr. OFN I/1, p. 484.
[67] Cfr. OFN I/1, p. 484.
[68] Spesso si dimentica che Nietzsche ci tenne in vita a far pubblicare una sua composizione (con l'ausilio di Peter Gast), intitolata *Hymnus an das Leben* (1887) su un testo di di Lou Salomé scritto a Tautenburg nel 1882. Composizione che voleva fosse suonata in sua memoria, in quanto esprimeva il tono affettivo fondamentale della sua filosofia, cfr. JANZ II, pp. 496-497; cfr. EFN-1887-930; 931; 940; 949.
[69] «Nietzsche è una natura profonda e pensosa, entusiasticamente devoto alla filosofia, soprattutto a quella platonica, a cui è già abbastanza iniziato.», OFN I/1, p. 485. Parole presenti nella lettera di raccomandazione del prof. Steinhart con cui Nietzsche si presentò a Bonn.

di insegnamento della scienza e del mondo accademico nella Germania della seconda metà dell'Ottocento. E pone le basi educative per l'insorgere di quella *passione conoscitiva* che diventerà il tratto distintivo di Nietzsche. Passione che gli impedì fin da subito di stringere legami facili con i suoi coetanei, ma anche di ritenere impossibile l'accettazione quieta di precetti non interrogati da un'anima sempre volta al desiderio di oltrepassamento del già dato, del già costituito. Un'anima sempre predisposta al continuo tentativo di non tradire la propria *interiorità*, nel confronto serrato con le aspettative e le norme consuetudinarie di un'*esteriorità* che accoglie tacitamente le proprie espressioni.
In uno degli ultimi appunti poetici, che prefigurano lo stato d'animo con cui lo *studiosus liberalium artium*[70] si appresta a cambiare ambiente nel passaggio da Schulpforta all'università, l'atmosfera intellettuale assume i toni e i lineamenti di un inno segreto all'*Ignoto* che sorge direttamente dalle più recondite profondità dello spirito umano:

Ancora una volta prima di partire
E volgere i miei sguardi verso l'alto,
Rimasto solo, levo le mie mani
A te, presso cui mi rifugio,
Cui dal profondo del mio cuore
Altari ho consacrato
Affinché ognora
La voce sua mi torni a chiamare.

Su questi altari splende la parola
Profondamente incisa: «Al dio ignoto»:
Suo son io – e soffro le catene
Che mi traggono a terra nella lotta
E, pur fuggendo,
A servirlo mi sforzan tuttavia.

Conoscerti io voglio – te, l'Ignoto,
Che a fondo mi penetri nell'anima,
Come tempesta squassi la mia vita,
Inafferrabile eppure a me affine!
Conoscerti io voglio, anche servirti
…[71]

[70] Cfr. OFN I/1, p. 485.
[71] OFN I/1, p. 388.

c) Bonn e Lipsia: la maturazione dell'*anticonformismo* accademico alla luce del confronto tra "grecità" e "modernità" [72]

Seguendo il desiderio della madre e il consiglio del suo "tutore" di Pforta[73], Nietzsche si iscrisse nel 1864 alla facoltà di teologia di Bonn[74], insieme all'amico Deussen, ma come aveva ben previsto il prof. Steinhart nella sua lettera di accompagnamento, ben presto avrebbe prevalso l'interesse per la scienza filologica[75]. La quota di disincanto che era stata conquistata durante il percorso scolastico precedente, nonostante la rigidità dell'ambiente, è il vero biglietto da visita con il quale il filosofo si presenta nel nuovo mondo accademico[76]. Poco prima di scegliere il percorso di studi, l'atteggiamento da assumere nella nuova esperienza educativa è già ben definito nell'ultimo tentativo autobiografico dell'estate 1864:

> Ora che sono in procinto di andare all'università, mi prefiggo come leggi inviolabili della mia futura vita scientifica: combattere la tendenza all'enciclopedismo che tutto appiattisce, quindi accentuare la mia inclinazione a risalire fino alle radici più remote e profonde dei singoli argomenti.[77] Se queste inclinazioni sembrano elidersi, in certi casi non è ingiusto; talvolta osservo qualcosa di simile in me stesso. Nella lotta contro l'una tendenza, nel rafforzamento dell'altra spero di riuscire vincitore.[78]

Grazie a questo viatico metodologico, frutto di un reale dissidio interiore[79], Nietzsche è ben consapevole del fatto che il senso dell'iscrizione al corso di teologia nasconde in realtà l'unico interesse scientifico che egli intendeva approfondire[80], approdando in un ambiente accademico in cui tenevano lezione due delle più importanti personalità della filologia tedesca ottocentesca: Otto Jahn e Friedrich Ritschl.
Dopo appena un semestre dedicato allo studio della visione del mondo biblico-cristiana nel Medioevo cattolico, delle Sacre Scritture e delle fonti neotestamentarie[81], il giovane

---

[72] Uso il termine "anticonformismo" nel senso dell'aggettivo usato da Nietzsche: *ungewöhnlich*, inusuale, inconsueto, non comune, eccezionale, non-convenzionale, che è un po' la prefigurazione di *unzeitgemäß* e cioè *non-conforme-al-tempo-attuale* (*un-zeit-gemäß*).
[73] Cfr. OFN I/2, p. 551.
[74] Cfr. JANZ I, pp. 116 ss.
[75] «[…] È ancora incerto tra teologia e filologia, ma quest'ultima certamente vincerà".», OFN I/1, p. 486.
[76] «Nel caso presente sarà mia cura lasciare in eredità a una scuola al cui influsso debbo la parte maggiore e più caratteristica della mia evoluzione spirituale, per l'appunto un quadro di questa stessa evoluzione, delineato in un momento in cui sono in procinto di tracciare nuove vie al mio spirito lasciandomi alle spalle il vecchio e consueto ordinamento e inserendomi in più vaste ed elevate cerchie culturali, dando inizio nel far ciò a un nuovo sviluppo.», OFN I/1, p. 443.
[77] Questo uno dei sensi che Nietzsche dà, fin da subito, al suo *Radikalismus*. Va notato che, nel frammento postumo 7 [72] del 1870, l'aumento del *Radikalismus des Denkens* viene associato dal filosofo a una più grandiosa *Entfaltung des Dionysischen*, alludendo evidentemente a uno scatenamento dei *Triebe* per la produzione del genio, con chiaro rimando a un intreccio tra grecità tragica e teorie emersoniane.
[78] OFN I/1, pp. 445-446.
[79] Dissidio interiore che trova quasi subito una cornice filosofica specifica: «Se la vita non ha nulla di più elevato delle nostre aspirazioni, accompagnate dalla certezza di non poterle pienamente appagare, in questo mancato appagamento non può consistere il fine della vita. Immaginiamoci di aspirare all'appagamento del sapere […]. L'idea di sapere tutto è possibile soltanto se ci immergessimo completamente nell'essenza delle cose.», OFN I/2, p. 125. Ancora una volta, alla componente *interiore* fa da contraltare un'e*steriorità* mai dominabile o coincidente del tutto con sé, poiché è chiaro che fin da subito, per Nietzsche, un'*immersione completa nell'essenza delle cose* è un invalicabile impedimento per l'essere umano.
[80] Parallelamente all'interesse per l'attività di critica musicale, cfr. OFN I/2, p. 543.
[81] Studio che in Nietzsche diventa immediatamente critica *storico-etica* del fenomeno religioso, del clero cristiano e della casta sacerdotale: «Insomma, il clero cristiano soffre dello stesso fanatismo che ha animato la casta sacerdotale di tutto il mondo. Un fondamento illogico, un arrogante intromettersi in ogni ambito,

studente concretizza, infatti, il passaggio alla facoltà di filologia. Nello stesso momento, a Bonn si sta consumando una disputa tra i due professori che avevano dato lustro a quella istituzione, disputa che avrà come esito la migrazione accademica a Lipsia di Ritschl. Non si sa bene se per seguirlo[82] o semplicemente per lasciare un ambiente piuttosto costoso per le sue possibilità e nel quale non si ambientò facilmente, o se per seguire altri suoi amici che intendevano trasferirsi a Berlino o Lipsia[83], ma Nietzsche dopo solo un anno a Bonn si trasferisce nella stessa università dove approda il suo professore di filologia[84].
In una lettera alla sorella del giugno 1865, qualche mese prima del trasferimento, emerge un aspetto peculiare del dissidio interiore in cui il giovane studente prese la sua definitiva decisione di abbandonare la teologia per la scienza filologica, con il conseguente cambio di città, lettera che esprime alla perfezione lo specifico πάθος che negli anni successivi caratterizzerà la sua attività scientifica:

> Quanto alla tua massima, secondo cui la verità si accompagna sempre alla difficoltà, sono d'accordo in parte. Tuttavia è difficile capire che due per due non fa quattro, ma forse che è più vero per questo? D'altra parte, è davvero tanto difficile accettare semplicemente tutto ciò in cui siamo stati allevati e che poco alla volta ha messo in noi radici profonde[85], ciò che nell'ambito dei parenti e di tante brave persone vale come verità, e che oltretutto veramente consola ed eleva l'uomo: accettare semplicemente tutto ciò è più difficile che il percorrere nuove vie, in lotta con le consuetudini, nell'incertezza del procedere autonomo, tra le frequenti esitazioni dell'animo, anzi della coscienza, spesso senza conforto alcuno, sempre però con la meta fissa del vero, del bello, del buono? […] Nel nostro indagare cerchiamo forse la tranquillità, la pace, la felicità? No, soltanto la verità, fosse anche quella più spaventosa e odiosa. […] A questo punto si separano le vie dell'umanità: se vuoi raggiungere la pace dell'anima e la felicità, abbi pur fede, ma se vuoi essere un discepolo della verità, allora indaga.[86]

È degno di nota il fatto che, in anticipo di circa dieci anni, tutti gli elementi che diventeranno centrali con l'esaltazione della figura del mistagogo Schopenhauer nella terza *Inattuale* siano già tutti presenti prima dell'incontro diretto con la sua filosofia: lotta serrata contro le consuetudini e l'appiattimento conoscitivo cui conduce la tendenza all'enciclopedismo; rafforzamento del desiderio di spingersi fino alle profondità remote nell'analisi di ogni singolo elemento, a discapito di ciò che ha messo in noi radici grazie all'allevamento ricevuto; ricerca della verità anche e soprattutto quando questa ricerca risulta difficoltosa e la verità spaventosa, odiosa, e in contrasto con ogni consolazione possibile, escludendo come fine la tranquillità, la pace e la felicità. E anche che, ancora

---

nella scuola, nello Stato, nell'arte, condanne scagliate contro le argomentazioni, una smisurata presunzione, come di gente da cui dipenda la salvezza eterna degli uomini ecc., tutto ciò si ritrova dappertutto, e di un progresso, foss'anche di una semplice differenza di grado, non è possibile parlare. Il clero non è mia altro che l'espressione della religione che si ritiene l'unica fondata e autosufficiente. La sostanza di questa è indifferente.», OFN I/2, pp. 30-31; si veda OFN I/2, pp. 25 ss.

[82] Nietzsche risulta piuttosto critico con Ritschl e l'ambiente accademico in alcune lettere dei primi anni di Lipsia: «Tra qualche settimana voglio scrivere il lavoro tutto in una volta. A meno che non si rompano i rapporti tra me e Ritschl, cosa, questa, che potrebbe anche accadere facilmente. […] Simili persone sono di una prepotenza inaudita. […] Infatti è tutto moto noioso, Curtius è detestabile, Ritschl non rappresenta più una novità, Voigt è antiquato […].», EFN-1866, 504.

[83] Cfr. EFN-1865, 462.

[84] Cfr. JANZ I, pp. 154 ss.; OFN I/2, pp. 553 ss.

[85] Ecco un'altra sfumatura del *Radikalismus* nietzscheano: l'impossibilità di accettare senza spirito critico le verità tradizionali e familiari, che costituiscono le *radici* più profonde del nostro essere.

[86] EFN-1865, 469.

una volta, la sponda filosofica utile a dare un *ausilio di forma* alla *materia spirituale* nietzscheana sia Emerson[87].
Nietzsche arriva ben preparato e disposto all'incontro con Schopenhauer[88] e Lange[89] che avverrà nei primi due anni di Lipsia[90], autori che insieme a Kant diventano immediatamente pietre miliari dell'avvicinamento del giovane filologo al pensiero moderno, e che lo spronano a un confronto severo tra grecità antica e cultura tedesca.
Il *dilaniamento interiore* e *la rivoluzione spirituale*, in attesa di una *trasformazione dell'intera sostanza dell'uomo*[91], cui lo sottopose la lettura del filosofo di Danzica, ebbe immediatamente un risvolto tangibile sulla sua esperienza quotidiana. Lettura che lo condusse al tentativo di acquisire una *serietà pratica* inusitata e capace di accordarsi con le sue inquietudini interiori, in una rivalutazione del cuore stesso delle cose e del nostro modo di rapportarci a esso[92].

[87] Più nello specifico è di nuovo il saggio *Intellect*, che risulta uno dei più sottolineati e commentati nella copia manoscritta ancora presente nella biblioteca di Nietzsche: «Un'abnegazione di se stesso non meno austera di quella di un Santo viene chiesta allo studioso. Egli deve adorare la verità e tralasciare per essa tutte le cose, e scegliere le sconfitte e i dolori, affinché il suo tesoro di pensiero ne venga con ciò aumentato. […] Colui, nel quale l'amore del riposo predomina, accetterà il primo credo, la prima filosofia, il primo partito politico che egli incontra – e con tutta probabilità quello di suo padre. Egli ottiene il riposo, l'agio, la riputazione; ma egli chiude la porta alla verità. Colui. nel quale predomina l'amore della verità, si terrà libero da tutte le catene e navigherà.», EMERSON SAGGI, p. 241. A margine di queste frasi, sulla sua copia dei *Saggi*, Nietzsche scrive "Ja!" e "Bravo", si veda ZAVATTA, p. 136. Che l'*impulso conoscitivo* sia visceralmente imparentata con il *dolore* è anche uno dei tratti distintivi del *Manfred* byroniano (oltre che ovviamente tratto emblematico della tragedia greca, stigmatizzato nella formula πάθει μάθος). E, infatti, in una lettera importante a Granier dello stesso periodo, in cui si ribadisce il numero limitato di uomini cui potersi riferire nella propria attività conoscitiva, uomini definiti secondo il gergo emersoniano "eroi dello spirito" in contrapposizione al gregge scimmiesco dei "filistei dello spirito" (*homo vulgaris*), tipici rappresentanti delle *Burschenschaften* studentesche, Nietzsche fa appello alla figura e alla frase "sorrow is knowledge" del poeta inglese, cfr. EFN-1865, 479. L'incontro con Schopenhauer coronerà questa certezza nietzscheana già acquisita: «Hai sperimentato e percepito anche tu la potenza purificatrice, che calma e rafforza interiormente, del dolore. È questo un momento in cui tu puoi accertare di persona quanto c'è di vero nella dottrina di Schopenhauer.», EFN-1867, 536. Questo è solo un esempio delle *capacità sincretiche* di Nietzsche, in un'altra lettera a Gersdorff dello stesso periodo la *mistura concettuale* di idee derivanti da Emerson e Schopenhauer si concretizza intorno al tema del destino umano e della sua capacità di incidere individualmente su di esso, attribuendo valore agli eventi, capacità in cui sono impossibilitati gli uomini superficiali, cfr. EFN-1867, 538.
[88] In realtà arriva preparato anche filosoficamente, visto che aveva da poco seguito le lezioni di storia della filosofia del prof. Schaarschmidt, nelle quali tra l'altro veniva analizzata approfonditamente la critica schopenhaueriana a Kant presente alla fine del *Welt*, a riprova del *coup de théâtre* con cui il filosofo narrerà il suo rapimento improvviso di fronte alla filosofia di Schopenhauer, cfr. EFN-1865, 468; OFN I/2, p. 653.
[89] Celebre la lettera all'amico Gersdorff in cui vengono elencati tutti i tratti decisivi del libro di Lange, cfr. EFN-1866, 517. E poi quella a Mushacke nella quale a Lange e Schopenhauer viene aggiunto Kant, nella costituzione di un triangolo di letture filosofiche indispensabili e irrinunciabili rispetto a tutto il resto, cfr. EFN-1866, 526.
[90] In contemporanea con la svolta politica della Prussia attraverso il governo di Bismarck a cui Nietzsche dedica particolare attenzione nelle lettere, cfr. EFN-1866, 509; 510; 511.
[91] «Il bisogno di conoscermi, anzi di dilaniarmi mi prese con violenza; testimonianze di quella rivoluzione spirituale sono ancor oggi per me le inquiete e melanconiche pagine di diario di quel tempo, piene di vane autoaccuse e della disperata attesa di una santificazione e trasformazione dell'intera sostanza dell'uomo.», OFN I/2, pp. 274-275. In questo prezioso *Sguardo retrospettivo ai miei due anni di Lipsia* (1865-1867) Nietzsche esamina con crudezza il preciso itinerario interiore che da un istintivo anticonformismo di base (come il caso dell'adesione all'associazione studentesca da cui si eclissò ben presto una volta intuita la siderale distanza tra i suoi desideri e quelli dei suoi coetanei) e dal precocissimo istinto pedagogico (che contraddistinse fin da subito il suo interesse per la forma più che per il contenuto dei corsi accademici) lo condusse, attraverso esperienze spirituali come quella di Schopenhauer, a una piena consapevolezza delle proprie peculiarità individuali.
[92] «In ogni caso, è estremamente fastidioso per noi trattenere sulle labbra i nostri pensieri schopenhaueriani, ancor giovani e gagliardi, e in generale aver sempre sul cuore il peso di questo irrimediabile divario tra

In termini filologici, queste influenze filosofiche[93] spinsero Nietzsche ad interessarsi più nello specifico di critica della storia delle tradizioni e delle fonti letterarie dell'antichità: Suida, Diogene Laerzio, i ΠΙΝΑΚΕΣ degli scritti aristotelici, la silloge teognidea, il certame tra Omero ed Esiodo. Sono tutti lavori svolti allo scopo di riportare alla luce qualcosa di vivido rispetto ad autori e vicende piuttosto oscure della tradizione letteraria antica. L'intento è quello di mostrare come, l'incuria e la superficialità con cui venivano acquisite e tramandate fonti letterarie, dava spesso adito a grossolani equivoci storico-concettuali, specialmente nella ricezione moderna acritica di simili tradizioni.
Tra i vari interessi filologici, uno più di altri, mostra l'intreccio costante di filologia e filosofia, che già dai tempi di Pforta divenne la cifra dell'attività culturale nietzscheana. L'ideale di *eroe della conoscenza*, tra supplizio e eccezionalità, derivante dalle letture di Byron e Emerson, in aggiunta alle letture appassionate di Kant, di un ammiratore critico di Kant (Schopenhauer) e di un neokantiano (Lange), ebbero in Nietzsche come naturale esito l'interesse precipuo per la figura e la tradizione letteraria di Democrito.
Nei primi appunti presi per un lavoro su Democrito, che non vedrà mai la realizzazione, composti da una serie di estratti che vanno da Cicerone a Schopenhauer, questa inestricabile trama filologico-filosofica[94], che intende la critica della tradizione delle fonti letterarie come strumento necessario per il rischiaramento concettuale e la rivivificazione storica, diviene immediatamente riconoscibile:

- Si tende a sopravvalutare la scienza. Il primo dovere non è quello di giovare alla scienza e il secondo di giovare se stessi, bensì esattamente il contrario. Bisogna dirlo agli studenti, in modo che orientino di conseguenza i loro studi. Se qualcuno ha un sovrappiù di forza intellettuale, una volta soddisfatti i propri bisogni soggettivi si interesserà dei bisogni dell'umanità. Il contrario è crudeltà e barbarie.
- La maggior parte dei filologi sono operai di fabbrica al servizio della scienza. Viene meno l'inclinazione ad abbracciare una totalità più ampia o a mettere al mondo nuovi punti di vista. I più lavorano invece con solerzia e perseveranza a una viterella. Si accontentano di essere maestri in quest'ambito ristrettissimo, mentre nelle altre questioni della loro stessa scienza, e a maggior ragione della filosofia appartengono al *vulgus*.
- Una storia degli studi letterari con particolare riferimento all'antichità classica è un compito che un filologo bravo e ricco di idee un giorno dovrebbe porsi. Intendo una chiara esposizione dei punti di vista, divenuti fruttuosi, da cui è stata considerata l'antichità, assurdità incluse, insomma

---

teoria e pratica [im Ganzen diese unglückliche Differenz zwischen Theorie und Praxis immer auf dem Herzen lasten zu haben]. […] Ho la sensazione che noi dovremmo giudicare con minore severità il nucleo delle cose. Esso si nasconde anche in questo dissidio [Mir ist es so, als müßten wir den Kern milder beurtheilen. Er steckt auch in dieser Collission].», EFN-1866, 500. Interessante il fatto che all'inizio di questa lettera "schopenhaueriana" appaia ancora un confronto con il testo emersoniano; cfr. anche EFN-1865, 486. Già in un appunto dell'agosto-dicembre 1865 Nietzsche aveva scritto: «Il piano delle mie ricerche è il seguente. Voglio anzitutto conoscere l'uomo empiricamente, senza farmi guidare da alcuna credenza tramandata. […] Ma non potrò separare l'uomo dagli oggetti. Perciò sarà da stabilire che cosa sono gli oggetti senza gli uomini e che cosa gli oggetti con gli uomini.», OFN I/2, p. 32. Questo appunto è di un'importanza cruciale, poiché chiarisce fin da subito due aspetti davvero decisivi del filosofare nietzscheano: *realismo brutale e radicale* rispetto alla valutazione dell'uomo; e riconquista del *mondo delle cose* a prescindere dall'*antropomorfizzazione*, o considerando fin da subito il peso di tale *antropomorfizzazione degli enti*.

[93] Tra gli appunti filologici del 1866-1867 si trova la traduzione in latino fatta da Nietzsche del par. 1 dei *Frammenti sulla storia della filosofia* presente nei *Parerga e Paralipomena* di Schopenhauer, in cui il filosofo tedesco critica aspramente la lettura dei filosofi attraverso collazioni storiche piuttosto che direttamente dai loro testi, e che rappresenta in fondo una sorta di manifesto scientifico *anti-utilitaristico* (si veda il discorso per la società filologica di Lipsia, OFN I/2 pp. 159-161) per gli studi filologici di Nietzsche negli anni di Lipsia, cfr. OFN I/2, pp. 129-130.

[94] Kant, Schopenhauer e Lange diventano chiave di lettura di molti aspetti dell'atomismo di Democrito e Epicuro, cfr. OFN I/2, pp.185 ss.

quelle linee di confine tra i filosofemi e la storia letteraria. Ci vuole per questo una conoscenza della catena di teoremi che sono stati formulati a proposito della storia.
Un esempio. In tutti i tempi ai poeti e agli scrittori del passato sono attribuiti la stessa importanza e lo stesso significato attribuiti a quelli contemporanei. La ricerca storico-letteraria rispecchia le immagini dei poeti del presente.[95]

La virtù più anti-accademica che il giovane filologo mutua immediatamente dalla lettura schopenhaueriana è il coraggio nella ricerca, un coraggio che deve nutrirsi delle idiosincrasie individuali del ricercatore piuttosto che perseguire finalità gregarie o di fazione, se non in seconda istanza. Con questa prospettiva, Nietzsche approfondisce aspetti della tradizione letteraria della Grecia antica che erano stati sepolti sotto opinioni ormai consolidatesi attorno a una certa infedeltà storico-filosofica: Democrito e i filosofi dell'epoca presocratica ne erano un chiaro esempio[96].
È a partire da queste considerazioni che la ricerca filologica diviene occasione per un nuovo e più diretto confronto con ciò che si poteva riportare in luce dell'esperienza artistica e filosofica dell'antichità, con l'obiettivo di donare vividezza e attualità a residui spirituali tramandati con faziosità da una tradizione che ne aveva fatto semplicemente uno strumento educativo-culturale[97].
Valutare esteticamente o moralmente opere letterarie prodotte da un'umanità a cui non si può avere alcun accesso diretto, e che anzi sono diventate il *Probierstein* di riferimento della cultura dell'Europa moderna, in seguito a un lunghissimo processo storico di conservazione, interessata a restituire solo aspetti che non erano in grado di avere un effetto destabilizzante sul presente, è uno dei modi possibili in cui la ricerca filologica può emanciparsi dal settarismo accademico-pedagogico in cui è stata rinchiusa. Con ciò essa può trovare altre vie d'accesso e altre destinazioni per una rivalutazione dell'antichità che tenga debitamente in conto gli aspetti finora più trascurati, come ad esempio l'importanza della *storia degli impulsi e dei bisogni*[98] o l'importanza dei *problemi psicologici*[99] o la considerazione della *radicale differenza tra individuo e massa* nell'influsso sull'avvicendamento dei fenomeni storici[100]:

Occorre biasimare una buona volta la straordinaria trascuratezza che regna nelle ricerche letterarie. Ci sono qui poche leggi, di contro innumerevoli analogie per ogni fenomeno; la cosa

[95] OFN I/2, pp. 186-187. Nietzsche rivolgerà questo metodo anche alla *questione omerica*, che verrà presa in carico nella prolusione inaugurale a Basilea. Cfr. EFN-1868, 588, lettera a Deussen nella quale Schopenhauer e Wagner diventano numi tutelari di un nuovo modo di intendere la specializzazione scientifica della filologia.
[96] Così come appunto la questione omerica, l'agonismo tra i poeti arcaici e il pessimismo nell'antichità, cfr. OFN I/2, p. 190. È già abbastanza chiara in questi anni una presa di posizione critica contro un certo storicismo dell'antichità che si era affermato in Germania sotto l'egida di nomi importanti come Mommsen e Zeller.
[97] Una prospettiva che nei frammenti postumi del 1875-1876 diventa un tentativo fallito di scrittura, una *Inattuale* (*Noi filologi*) mai scritta contro la filologia accademica.
[98] «Ciò che la storia mostra principalmente non è il potere di singoli ingegni: piuttosto l'oscura potenza di immani istinti, di una volontà inconscia.», OFN I/2, pp. 193-194; cfr. p. 478. Prendere in considerazione gli *impulsi* e l*a potenza degli istinti* è ciò che avverrà con l'*apollineo* e il *dionisiaco* in *Die Geburt der Tragödie*. Negli ultimi anni di Lipsia, Nietzsche scriveva: «L'arte è il rispecchiamento, in un più elevato sogno sensibile, di un altro mondo latente sotto le cose. Nel mondo dell'inconscio non ci sono intenzioni: la creazione artistica è un'azione istintiva.» In queste pagine giovanili echeggiano evidentemente anche letture feuerbachiane (cfr. OFN I/2, p. 195 e p. 199), insieme e oltre all'ascendenza schopenhaueriana, cfr. MASINI, p. 68.
[99] Cfr. OFN I/2, pp. 211-212.
[100] Su questo si vedano le considerazioni riportate sotto il titolo *La letteratura senza la sua storia* che in un confronto con Schopenhauer, Baur, Zeller e Lange spingono Nietzsche a riconsiderare la tradizione letteraria greca e in particolare la figura e la dottrina di Democrito, cfr. OFN I/2, pp. 193 ss.

migliore che si possa fare è una nuova, *cosciente*, creazione poetica di spiriti, eventi, caratteri, ecc. Che questa immagine concordi con la realtà passata è dubbio, ma è possibile.
Un singolo evento storico non richiede tali ricerche minuziose se non stimola ulteriori domande.
Ovvero: si biasimi il *cattivo gusto* che si sobbarca l'analisi di fatti particolari separati gli uni dagli altri. Il mio metodo è di raffreddare l'interesse per un singolo fatto non appena si mostri l'orizzonte ulteriore, ecc. Così il nostro sforzo è un viaggio nell'ignoto, con l'incerta speranza di trovare un giorno una meta dove poter riposare.
Ma tali mete sono solo concezioni che hanno su noi stessi un'influenza decisiva.
Il risultato di una ricerca stimola il nostro intelletto, ma la nostra più intima essenza resta fredda.
Poi un bel giorno ci si imbatte finalmente in concezioni, analogie, ecc. che ci danno un forte stimolo.
Anche nella ricerca scientifica è lo stesso. L'elemento propulsivo sono sempre quelle lontane regioni sconosciute in cui vediamo i risultati della ricerca in armonia con quello della vita.
Non pochi si appagano e sono soddisfatti del cammino; a loro basta procedere verso una meta, sono lieti di possedere un'aspirazione verso mete.[101]

Il "dio Ignoto" di Pforta, che doveva fare da stimolo all'accordo da raggiungere tra *aspirazioni intellettuali* e *desideri spirituali profondi*, assume la forma di una critica al metodo filologico accademico riscontrato a Bonn e Lipsia, ma anche i lineamenti di un velato apprezzamento di alcune tendenze scientifiche che si stavano affermando in Germania[102]. Da semplice studente di filologia, Nietzsche già sente fortemente il compito di incidere metodologicamente sul futuro della scienza che ha scelto per sé, criticando aspramente la tendenza micrologica e la vuotezza *etico-patica*[103] del ruolo gregario in cui si volevano recludere le forze propulsive dell'uomo di scienza.
In ciò si concretizza la *radicalità* e l'*anticonformismo* di fondo del suo atteggiamento tipico[104], un atteggiamento che si era nutrito del desiderio di conoscere a tutti i costi, di andare sempre fino in fondo nella ricerca individuale. Per il giovane studente, aderire ad una scienza e al suo metodo, significa anzitutto metterne in questione le fondamenta,

[101] «Anche con gli studi letterari si esagera. Si legga più Shakespeare che su Shakespeare. Si incoraggi la lettura di Platone. Nella filologia mancano grandi pensieri, e per questo nello studio universitario non vi è sufficiente slancio. I lavoratori sono diventati operai di fabbrica. Perdono d'occhio il movimento del tutto.», OFN I/2, pp. 205-206; cfr. OFN I/2, pp. 208. In una lettera a Gersdorff del periodo Nietzsche scrive: «Non vorremo negare, infatti, che alla maggior parte dei filologi manca quella esaltante visione complessiva dell'antichità, poiché essi si pongono troppo vicino al quadro e indagano su una macchiolina d'olio, invece di ammirare i tratti grandiosi e audaci dell'intero dipinto e, cosa ancor più importante, di goderne. Mi domando allora, quando mai è possibile trarre dai nostri studi sull'antichità quel piacere genuino [jenen reinen Genuß], del quale purtroppo si fa soltanto un gran parlare. […] I Greci non erano degli eruditi, però non erano nemmeno dei ginnasti senza spirito [Die Griechen waren keine Gelehrten, sie waren aber auch nicht geistlose Turner]. Non possiamo dunque sottrarci alla scelta tra l'una e l'altra? […] In questo genere di cose però, come in tutta la nostra vita, ci accade lo stesso: arriviamo a capire che c'è qualcosa di sbagliato, ma ciò non basta a porvi rimedio.», EFN-1867, 540.

[102] La figura e gli studi di Valentin Rose diventano un esempio scientifico importante per Nietzsche (nonostante le critiche), e non solo per gli studi su Aristotele e indirettamente su Democrito, che aprono una nuova prospettiva scientifica, ma il famoso filologo diventa anche il primo esponente di una tendenza che lo studente universitario aveva già incontrato in Emerson (cfr. OFN I/2, p. 265; ZAVATTA, p. 131) e che farà subito sua conservandola sempre fino agli ultimi scritti. Ovvero il *sibi quisque scribit*, che in Rose significa disprezzo per i lettori e che si concretizza in una scrittura ostica che aspira ad essere più che altro una raccolta di "allusioni a uso personale", cfr. OFN I/2, pp. 234 ss.

[103] In un appunto degli stessi anni, in cui compare anche il nome di Bahnsen, letto da Nietzsche con apprezzamento nel 1867, intitolato *Filologia ed etica* si legge: «Per il momento l'attività filologica è più lontana dall'etica che non altri studi, giurisprudenza, teologia, anche medicina e scienze naturali. […] Non conoscono né il mondo né gli uomini. Sopravvalutano sforzi insignificanti, tendenza alla micrologia.», OFN I/2, p. 248.

[104] Atteggiamento che doveva trasparire anche dall'aspetto fisico, quando, insieme a Rohde, si presentava alle lezioni di Ritschl ancora in tenuta da equitazione con il frustino in mano, cfr. OFN I/2, p. 566.

anche se questo spinge ad assumere una posizione marginale e scomoda dal punto di vista della comunità scientifica[105].
Agli occhi di Nietzsche, l'attenta analisi *fisionomica*[106] dei tratti più schiettamente antropologici della storia letteraria, artistica, religiosa e morale dell'antichità, capace di servirsi, per quanto possibile, di una certa *immedesimazione*[107] con tali tratti, diventa l'esigenza principale cui dovrebbe rivolgersi lo studioso ideale del mondo antico[108]. Ideale che egli stesso cercherà di incarnare contro il proprio tempo una volta giunto a Basilea, come dimostra ampiamente la disputa sorta in seguito alla pubblicazione di *Die Geburt der Tragödie*[109].
Per tornare all'interesse per la figura di Democrito, definito dal giovane filologo uno spirito "in lotta con il suo tempo"[110], è curioso il fatto che il filosofo atomista inizia a essere rappresentato come una sorta di confutazione della vita greca tipica, come un personaggio antitetico ai valori tradizionali di quella civiltà, per cui il tentativo di ridare anima a ciò che di quel mondo era sfuggito alle maglie dell'indagine storico-filologica, non era facile da avviare con Democrito. Ma questo non impedì a Nietzsche di intravedere nel filosofo di Abdera una sorta di cristallino esempio, essendo egli il primo spirito a intendere in un nuovissimo modo l'interpretazione della realtà e di conseguenza la propria esistenza, nell'aspirazione a dedicarsi senza riserve alla ricerca scientifica:

È perciò un razionalista fiducioso; crede nell'azione redentrice del suo sistema e vede tutto ciò che è cattivo e incompiuto solo al di fuori di esso. In questo modo raggiunge, primo fra i Greci, il *carattere scientifico*, che consiste nel tentativo di spiegare in modo *unitario* una quantità di

[105] Negli ultimi anni universitari lo studente ragiona assiduamente sull'essenza e i limiti della scienza filologica, e anche sulle ragioni intime e caratteriali che lo hanno spinto a scegliere questo ambito scientifico: «Da una certa qual vaga dispersione nelle numerose direzioni delle mie capacità mi protesse una determinata serietà filosofica, mai paga se non in presenza della nuda verità, e l'animo impavido, anzi addirittura propenso alle conclusioni più dure e spiacevoli. La convinzione di non poter arrivare a toccare il fondo delle cose nell'universale mi spinse tra le braccia del rigore scientifico. E poi l'anelito a cercar scampo dai repentini mutamenti sentimentali delle inclinazioni artistiche nel porto dell'oggettività. A proposito di noi stessi siamo sinceri con vergogna o vanità», OFN I/2, p. 487. Nietzsche ripercorrerà di nuovo questo *itinerario spirituale* quando nel 1876 inizierà a sentire il peso emotivo delle illusioni metafisiche che lo avevano avvolto nei primi anni di Basilea, inventando così per sé un nuovo *rigore conoscitivo* che assumerà la definizione di *Freigeist*.
[106] Nel senso di νόμος (maniera, modo) della φύσις intesa come *carattere primitivo manifesto*.
[107] È anche questo uno dei tratti *poetici* della ricerca scientifica cui aveva fatto riferimento Lange (cfr. MASINI, p. 74), che Nietzsche farà propri.
[108] «La filologia è un po' scienza, un po' storia, un po' arte e infine un metodo. È arte in quanto si ambisce a una concezione trasfigurata dell'antichità. […] È diffusa l'opinione che la filologia abbia a che fare solo con i pensieri fissati per iscritto, e perciò solo con uomini del passato e con la loro concezione del mondo, mai però direttamente con la natura. Come se essa esaminasse solo gli occhiali con cui uomini lontani vedevano il mondo. – Ma se noi cerchiamo di intendere questi uomini straordinari, insieme ai loro pensieri, solo come sintomi di correnti spirituali, come sintomi di istinti tuttora vivi, tocchiamo direttamente la natura. Lo stesso accade quando procediamo fino all'origine del linguaggio.», OFN I/2, p. 478.
[109] È interessante notare che il tentativo del giovanissimo Wilamowitz-Möllendorf di criticare nel dettaglio gli errori e le imposture filologiche che sarebbero state uno dei punti deboli della trattazione anti-accademica svolta da Nietzsche sul fenomeno della *tragedia greca*, venne ridicolizzato sul piano scientifico-filologico dall'amico più caro a Nietzsche in quel momento e suo collega filologo: Erwin Rohde. Erano vari gli amici di Nietzsche che condividevano le sue perplessità circa il modo accademico di intendere la scienza filologica, ma fu solo lui ad andare fino in fondo in questa direzione, arrivando ad abbandonare per sempre l'insegnamento universitario (a Brandes, che nel 1887 gli chiedeva come potesse un professore-dottore avere delle opinioni così radicali, Nietzsche rispose di aver abbandonato da anni la cattedra universitaria, cfr. KGB III/6, p. 120; EFN-1887, 960).
[110] Cfr. OFN I/2, p. 246. Rudolf Steiner, nel suo libro su Nietzsche, utilizzerà proprio questa espressione come titolo (usando una frase che tornerà nella seconda *Inattuale*), intitolando il suo libro: *Friedrich Nietzsche: Ein Kämpfer gegen seine Zeit* (1895).

fenomeni senza chiamare in aiuto, nei momenti più critici, un *deus ex machina*. Questo nuovo tipo ha fatto impressione ai Greci. Una simile dedizione alla scienza, che comporta una vita nomade e inquieta, piena di disagi[111], e alla fine una misera vecchiaia, contraddiceva alla formazione armonica e alla misura. Democrito stesso percepì questo come un nuovo principio di vita; una scoperta scientifica era per lui più preziosa del regno persiano. […] Una vita scientifica era a quel tempo un paradosso; e Democrito si dimostrò un fanatico apostolo della nuova dottrina. Di qui deriva lo slancio poetico della sua esposizione, che facilmente potremmo trovare sorprendente. La poesia non è nel suo sistema, ma nella fede che egli ripone nel sistema.[112]

Una filosofia che rappresenta un nuovo principio di vita! Nietzsche coglie fin da subito qualcosa che verrà sottolineato solo molto tardi nella ricerca storico-filosofica, e cioè che il cuore della filosofia democritea è di carattere *etico*[113], che la sua *passione conoscitiva* diventa in lui l'unica via attraverso cui l'uomo può raggiungere la *felicità*, e si capisce subito da questo che Democrito si presenta in Grecia come un pensatore dal carattere fortemente anti-tragico, in concomitanza con Socrate[114].
Esplorando questi "uomini straordinari", come se il filologo fosse un *naturalista*, lo studente di Lipsia tenta un nuovo tipo di avvicinamento ad essi, considerandoli "solo come sintomi di correnti spirituali, come sintomi di istinti tuttora vivi"[115]. Questo significa, da un lato, che così facendo "tocchiamo direttamente la natura", ovvero il fenomeno originario dietro le gesta umane[116]; dall'altro, che saremo in grado di vedere il mondo attraverso i loro occhi anziché continuare a esaminare solo gli occhiali con i quali guardavano le cose. L'ambito scientifico della filologia, così come lo vede Nietzsche, ha un carattere *proteiforme*, poiché è capace di una continua *trasmutazione* a seconda di chi osserva, assumendo su di sé un *impulso conoscitivo* estremamente variegato, confluito sotto il nome di un mestiere senza che se ne sia prima determinato nettamente il concetto[117].

---

[111] La stessa che abbraccerà Nietzsche a partire dal 1879.

[112] OFN I/2, pp. 215-216. Poco dopo nel testo Democrito viene paragonato a Comte nell'afflato etico-eudaimonistico dell'affermazione del suo metodo scientifico. Anche in questo si riscontra la lettura della *Geschichte des Materialismus* di Lange dove, in una storia dell'atomismo che va dal mondo antico fino all'attualità, vengono spesso paragonate personalità distanti nel tempo: «Gli inizi della scienza presso i Greci sono altrettanto attraenti per gli uomini di scienza dei nostri giorni. Si noti quali figure di scienziati comparivano allora. Come si forma ad es. il concetto di "filosofo" o di "filologo". Che funziona aveva il "matematico". La posizione sociale dei filosofi.», OFN I/2, p. 263. Sull'attualità del valore scientifico di Democrito Nietzsche è ancora più esplicito: «La grandezza intellettuale tuttavia si mostra nel fatto che il rinnovamento delle scienze naturali si collega ai suoi tratti superstiti, per quanto pochi. È il solo filosofo ancora vivo.», OFN I/2, p. 244.

[113] E anche che l'etica democritea influenzerà molto Aristotele (cfr. OFN I/2, p. 242), anche se lo Stagirita riconoscerà solo in Socrate l'iniziatore della formulazione etica del pensiero. Così come coglie immediatamente l'istinto squisitamente *politico* della filosofia platonica.

[114] Edipo in fondo è la negazione vivente dell'etica democritea, essendo l'uomo che va incontro al dolore più cupo in virtù del desiderio irrinunciabile di conoscere la verità.

[115] «Se verso l'antichità abbiamo un atteggiamento *storico*, in qualche modo la degradiamo: perdiamo l'elemento formativo. In generale noi filologi siamo quasi troppo vicini all'antichità classica, abbiamo troppa confidenza con i particolari per poter ancora provare nei suoi confronti quella profonda nostalgia, per poterne sentire tutto il profumo.», OFN I/2, p. 490.

[116] In questi anni Nietzsche studia approfonditamente Aristotele (nello specifico anche la *Metafisica*, cfr. OFN I/2, p. 239 e pp. 245-246), il quale nel libro V della *Metafisica* precisa i significati della parola φύσις: «φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ τῶν φυομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ, ἕνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος: ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει:», *Met.* 1014b 15-20. Dunque *natura* indica contemporaneamente la *genesi dei divenienti* e la *primitività presente in una cosa che ha uno svolgimento*, oltre che essere il *primo movimento immanente* degli enti naturali.

[117] «Tanto proteiforme infatti è quest'ambito della scienza: essa si trasforma costantemente secondo l'occhio dell'osservatore. Filologia è un nome che sta per impulsi scientifici molto diversi confluiti, grazie

Seguendo questo metodo d'indagine[118] Democrito diventa il primo razionalista[119], fortemente influenzato dalla personalità e dall'esperienza di Empedocle, di cui coglie il φιλόσφον πάθος, ma anche la prefigurazione dello *spirito libero*[120]. Il filosofo di Abdera appare come uno dei filosofi preferiti dei tardi Pitagorici, che tentarono di assimilarlo al loro maestro[121]; come un bagaglio filosofico decisivo per Epicuro e gli epicurei; e, infine, come acerrimo nemico per Platone e il cristianesimo.
Nietzsche prende le difese del pensatore greco contro i molteplici attacchi che subì già nell'antichità, la quale si sforzò di tramandare falsamente degli scritti magici e alchimistici sotto il suo nome, al fine di nascondere il fatto che egli fu in realtà il "padre di tutte le tendenze illuministiche e razionalistiche"[122]. In lui il giovane filologo vide sicuramente una sorta di personalità esemplare cui riferirsi, specialmente per il mescolamento di *serietà conoscitiva* e *fervore etico-spirituale* che lo caratterizzava. Democrito fu il primo pensatore a decidere di accogliere solo una spiegazione del mondo che fosse frutto di una serrata indagine fenomenica, attraverso i *sensi* e l'*intelletto*, rifiutando così ogni altra spiegazione che non avesse il vaglio della sincerità del ricercatore. La figura del filosofo, così intesa, non mancava certo di afflato poetico, ma anzi forse era maggiormente mossa da forti *istinti poietici*. L'atomista di Abdera rappresentò per il giovane studente l'emblema dell'*anticonformismo* e della *radicalità* cui dovrebbe aspirare ogni serio ricercatore della verità, che non rinunci mai ai propri propositi di indagine in favore di una comodità o di un tornaconto materiale.
Il fine delle ricerche storico-filologiche nietzscheane, alla luce di tutte queste considerazioni, esulò quindi dal desiderio di giungere a risultati utili solo per la filologia accademica:

> Se con le ricerche sugli scritti perduti di Democrito non riuscirò a fare altro che stimolare l'appetito per cibi irrimediabilmente perduti, avrò raggiunto ben poco di quel che voglio. Dobbiamo a Democrito un sacrificio funebre, in modo che il suo spirito irato ci lasci finalmente in pace. E contro chi si è peccato tanto quanto contro Democrito? Non è forse la sua vita un martirio per la scienza?[123]

a circostanze esterne, non in un concetto bensì nel mestiere del filologo.», OFN I/2, p. 493; cfr. OFN I/2, pp. 494-495.

[118] «A me personalmente la figura di Democrito piace immensamente: certo me la sono ricostruita tutta da capo, visto che i nostri storici della filosofia non riescono ma a rendere giustizia né a lui né a Epicuro, perché sono uomini pii e veri giudei al cospetto di Dio. Meno di tutti poi ci riesce Schleiermacher, effeminato, stucchevole, falso e confusionario.», EFN-1868, 604.

[119] «Accanito razionalista, anzi padre del razionalismo, cercò di spiegarsi così gli dèi, i vaticini, ecc.», OFN I/2, p. 245.

[120] «Nella scuola di Democrito regna uno spirito libero.», OFN I/2, p. 242.

[121] Cfr. OFN I/2, p. 203.

[122] OFN I/2, p. 266.

[123] OFN I/2, pp. 212-213. In merito alle finalità anti-accademiche delle ricerche democritee è importante anche la lettera a Rohde del febbraio 1868, nella quale si specifica il senso dell'interesse per l'indagine storico-letteraria dell'antichità: «Ho una voglia pazza di dire un mucchio di amare verità ai filologi, nel mio prossimo articolo in *honorem Ritscheli* (sull'attività letteraria di Democrito).», EFN-1868, 559. Si veda pure la lettera a Gersdorff di qualche giorno più tardi, nella quale, ancora più esplicitamente, il recupero fedele della figura di Democrito, attraverso la negazione della tradizione delle fonti e grazie a uno sguardo scettico capace di espungere dalla realtà storica della vita e degli scritti del filosofo greco tutte le illazioni frutto della mistificazione storica, diventa uno stimolo non solo scientifico, ma soprattutto etico e pedagogico, cfr. EFN-1868, 562. Dalla comparazione storico-filosofica di antichità e modernità, svolta nella *Geschichte des Materialismus* (Lange), Nietzsche trae spunto per una rivitalizzazione dell'ἦθος filosofico antico, riscoprendolo poi in Schopenhauer.

d) Assimilazione critica di Schopenhauer e Kant, per una prospettiva filosofica originale: *Intellekt, Leben* e *Verwandlung*

Le stesse e identiche qualità, già riscontrate in Democrito, Nietzsche le apprezzò in Schopenhauer[124] e, infatti, nello stesso quaderno (P I 6 a dell'autunno 1867-primavera 1868) subito dopo le riflessioni sul filosofo di Abdera troviamo i primi pensieri critici sul filosofo di Danzica[125], segno di un approfondimento necessario in conseguenza dell'accoglimento interiore della sua filosofia[126].
Durante il servizio militare come artigliere di cavalleria, iniziato nell'ottobre del 1867 e terminato a marzo del 1868 a causa di una brutta caduta nel tentativo di saltare sul cavallo in corsa, infortunio che lo terrà a letto molti giorni e da cui si riprenderà solo nell'estate, il filologo-cannoniere mette alla prova, nell'atto pratico, la filosofia schopenhaueriana[127].
In molti hanno sottolineato l'importanza della precocissima critica nietzscheana alla *volontà* all'interno del sistema pessimistico del *Welt*, che già lascia presagire l'esigenza di un nocciolo necessariamente *plurale* del *Wille*, e che allo stesso tempo fa crollare ogni fede nella possibilità di poter cogliere, raggiungere, o definire, senza illudersi, un *Ding an sich*[128]. Definizione che per di più Schopenhauer crede di aver scovato grazie

[124] Il quale, non a caso, viene scelto come il rappresentante di una *grecità germanica*, nello stesso momento in cui lo studente già si appunta ipotesi di ricerca sul *pessimismo nell'antichità*. L'unione di grecità e spirito tedesco fa del filosofo di Danzica l'emblema di un'epoca nuova che si sta preparando: «Questa è l'epoca di Schopenhauer; un sano pessimismo che ha sullo sfondo l'ideale […]. Schopenh<auer> è il filosofo di una ridestata classicità, di una grecità germanica. Sch<openhauer> è il filosofo di una Germania rigenerata, perciò era ben al di sopra del suo tempo, che ora comincia ad avvicinarglisi. […] È il filosofo più vero: tra i filosofi la più potente voce di petto. La filosofia per Sch<openhuaer> è un possente impulso.», OFN I/2, pp. 333-334. In queste prime pagine, davvero critiche verso un pensatore, Nietzsche inaugura qualcosa per cui diventerà celebre, il *Gegen-Denken*.

[125] Nietzsche lesse subito a Lipsia gli autori critici della filosofia schopenhaueriana: Haym e Kiy e Überweg tramite Lange (cfr. EFN-1866, 504; OFN I/2, p. 638), ma questi non scalfirono la sua considerazione del valore *trasmutativo*, sul piano etico-spirituale della lettura di Schopenhauer, pur se fu stimolato dalle critiche degli errori teoretici presenti nella filosofia schopenhaueriana.

[126] «E non termina certo qui l'elenco delle cose in cui Lipsia per me eccelle: come potrei dimenticare, per esempio, Schopenhauer, che mi è penetrato nell'anima!», EFN-1867, 545.

[127]Cfr. JANZ I, pp. 202-251. «Ti assicuro comunque, per la miseria, come ho detto, che ora ho modo di utilizzare la mia filosofia nella pratica: non mi sono mai sentito umiliato, neppure per un attimo, anzi spesso ho sorriso, come se mi trovassi davanti a qualcosa di irreale. Qualche volta, nascosto sotto la pancia del cavallo, mormoro "Schopenhauer, aiutami"; quando arrivo a casa sfinito e grondante sudore, basta uno sguardo al ritratto sulla scrivania per rincuorarmi; oppure sfoglio i *Parerga* che ora, insieme a Byron, trovo più attraenti che mai.», EFN-1867, 552. Si veda anche EFN-1867, 554, dove si accenna al fatto che l'impiego militare come cannoniere gli diede la possibilità di essere grato al filosofo di Danzica davanti all'occasione di esercitare un po' di ἄσκησις. È degno di nota che ancora nel 1867 Byron figuri come idolo culturale e umano al fianco di Schopenhauer. Nello stesso momento Nietzsche rimugina anche sulla filosofia di Democrito: «Un cannoniere che passa troppo tempo in caserma a rimuginare questioni democritee, rannicchiato su un lurido sgabello, mentre gli lucidano gli stivali, non è altro che un παράδοξον, che gli dèi guardano con scherno.», EFN-1868, 559.

[128]Cfr. OFN I/2, pp. 220 ss. Nietzsche passa in rassegna tutti i modi in cui la l'*entusiasmo sistematico* di Schopenhauer risulta attaccabile e dopo essersi concentrato sulla questione della *cosa in sé* arriva a una conclusione: «La trama di Schopenhauer gli si impiglia tra le dita: solo in minima parte a causa di una certa imperizia tattica del suo autore, ma soprattutto perché il mondo non si lascia inquadrare così comodamente in un sistema, come Schopenhauer invece aveva sperato nel primo entusiasmo della scoperta.», OFN I/2, p. 223. In merito al *Ding an sich*, Nietzsche aveva accettato nel 1866 gli stimoli derivati dalla lettura di Lange, spiegando per lettera a Gersdorff che era probabilmente solo un concetto derivante dalla nostra esperienza e dalla nostra organizzazione sensibile e intellettuale, cfr. EFN-1866, 517. In merito al legame Nietzsche-Schopenhauer si vedano ad esempio: C. Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, De Gruyter, Berlin-New York, 1988, pp. 179-193 (d'ora in poi CRAWFORD); G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Milano, 1995; S. Giametta, *Schopenhauer e Nietzsche*, il prato, Saonara, 2008 (d'ora in poi GIAMETTA).

all'utilizzo di una quantità di qualità negative prese dal mondo fenomenico (come se qualcosa di *inoggettivabile* possa assumere i suoi caratteri dall'*oggettività*) e grazie a una parola che per Nietzsche ha fin da subito un conio grossolano e una molteplicità semantica troppo ampia (volontà), che sottolinea una certa presunzione di genialità *intuitivo-intellettuale* da parte del filosofo di Danzica. A differenza del ritegno prezioso che serbò Kant su questo punto, il quale si adoperò invece nel superare le difficoltà insite in quella che considerò l'operazione veramente riformatrice della sua filosofia: la tavola delle categorie, riforma che egli riconobbe essere, secondo Nietzsche, l'impresa più importante della sua vita, tale da farlo sentire con stupore come "una forza naturale in potente eruzione"[129].

Davanti a queste considerazioni, il giovane studente non tralascia di sottolineare che la *vis polemica*, in grado di riconoscere gli errori insiti nella filosofia schopenhaueriana, non sarà però mai in grado di svalutare la figura del grande filosofo, il quale, compresi tutti i suoi errori, conserverà sempre un valore di gran lunga superiore a tutti gli uomini mediocri che hanno avuto più perizia nella formulazione delle loro teorie[130].

Un passaggio davvero importante in queste pagine *Su Schopenhauer* è però la constatazione del fatto che l'indagine schopenhaueriana presenta le falle più evidenti laddove tenta di considerare il rapporto esistente tra la *volontà*, intesa come *Kern* di quel mondo che assume di fronte a noi un carattere *fenomenico*, *rappresentativo*, e il nostro *intelletto* che è, inteso fisiologicamente come *Gehirn*, il centro diramante della *Vorstellung*[131].

Come diventerà chiaro in *Die Geburt der Tragödie*, ad essere determinante nella presa in carico critica del pessimismo schopenhaueriano è, agli occhi di Nietzsche, il problema del *principium individuationis*, poiché, ribaltando la *prospettiva fisionomica*[132], diventa più impellente la questione del "bisogno manifestativo" del *Ding an sich* (e di conseguenza dell'intero *apparato rappresentativo* deputato all'espletamento di tale necessità), piuttosto che non un'articolazione, per quanto dettagliata, delle peculiarità negative del *Wille*. Lo stesso ragionamento vale per il *Verstand* e le sue *doti*, concepito da Schopenhauer come un "sussidio" graduale fuoriuscito da un "nulla" non indagabile[133]:

La volontà appare; come è potuta apparire? O in altre parole: da dove viene l'apparato rappresentativo in cui appare la volontà? Schopenhauer risponde con una espressione per lui

[129] OFN I/2, p. 221.

[130] Così come lo conserverà la sua *Weltanschauung*, quella sì capace di sfuggire ad ogni presa critica: «La critica di una visione del mondo non la si può scrivere: o si capisce tale visione o non la si capisce, non vedo altre alternative. Chi non fiuta il profumo di una rosa non potrà certo essere giudice in proposito; e se lo fiuta, *à la bonheur*! gli passerà la voglia di fare il critico.», EFN-1868, 595.

[131] Cfr. OFN I/2, pp. 226 ss. Per Schopenhauer il *Wille*, in quanto *Ding an sich*, è il *cuore e l'essenza interna del mondo* (e del nostro corpo), e per questo più che di un principio *meta-fisico*, si dovrebbe parlare di un principio *intra-fisico*, essendo la sua "metafisica" di carattere fortemente *immanentista*, cfr. ad esempio WWV I, § 23. Scrive Nietzsche: «La volontà senza fondamento e senza conoscenza, portata sotto un apparato rappresentativo, si rivela come mondo. Se sottraiamo da questa frase ciò che è passato a Schopenhauer come lascito del grande Kant, […] rimane solo la parola «volontà» insieme ai suoi predicati.», OFN I/2, pp. 220-221.

[132] Si veda nota 106.

[133] Il termine *Verstand*, con cui Kant e Schopenhauer nominano quasi sempre l'intelletto, è molto presente nei testi nietzscheani, ma quando il filosofo tedesco discute dell'*intelletto* in modo specifico, come *organo della conoscenza umana*, preferisce sempre la parola di derivazione latina *Intellekt*, o addirittura *Intellect* (a partire dal 1873), anche quando tratta di questioni kantiane e schopenhaueriane, e questo o perché al suo tempo si era affermato questo uso, o per la sua sempre sottolineata preferenza per la lingua latina rispetto a quella tedesca (si pensi anche alla traduzione latina di passi schopenhaueriani o al suo precoce tentativo di imparare a pensare in latino, cfr. nota 93 e EFN-1859, 55), o per entrambe le cose.

tipica, definendo l'intelletto come la μηχᾰνή[134] della volontà. […] Sch<openhauer> immagina insomma una gradazione di manifestazioni della volontà con bisogni sempre crescenti per la loro esistenza: per soddisfarli la natura si servirebbe di una corrispondente gradazione di sussidi, tra i quali si trova anche l'intelletto, dal primo barlume della sensazione fino alla chiarezza estrema. Una simile concezione pone un mondo fenomenico prima del mondo fenomenico: se vogliamo cioè conservare i *termini* schopenhaueriani a proposito della cosa in sé. Già prima dell'apparizione dell'intelletto vediamo il *principium individ<uationis>*, la legge di causalità, in piena azione. La volontà afferra con furia la vita e cerca in ogni modo di entrare nel fenomeno; e comincia, modestamente, dai gradini più bassi, per così dire dalla gavetta. In questa zona del sistema schopenhaueriano tutto si è già dissolto in parole e immagini: delle determinazioni originarie della cosa in sé è andato tutto perduto, quasi, persino, il ricordo. E dove questo ricordo si intromette, serve solo a porre in piena luce la completa contraddizione.[135]

Il kantismo, portato ai suoi estremi[136], conduce Schopenhauer a un duplice errore: da un lato, egli sente la necessità di estremizzare il ruolo *rap-presentativo* dell'*apparato conoscitivo* (che diventa così un *Vorstellungsapparat*), arrivando a negare la preesistenza del mondo a prescindere dalla coscienza umana; dall'altro, cade nell'aporia di una duplicazione del *mondo fenomenico* nel tentativo di salvare l'esser predicabile del *Ding an sich*, volendo superare il ritegno kantiano che si arrestava al termine *noumeno.* Il filosofo di Danzica non si accorge di non aver risolto i problemi derivanti da un *sistema immanentistico* che si ritiene al tempo stesso come *duale* (Wille-Vortsellung), finendo per trovarsi così di fronte a una *volontarizzazione* del "fenomeno" e a una *fenomenizzazione* della "volontà". Nella sua critica, in fondo, Nietzsche recrimina a Schopenhauer la mancata considerazione della fase aurorale del movimento filosofico eracliteo, secondo il quale prima di poter dire i vari modi della presentazione frastica degli enti, bisogna aver avuto l'abilità di cogliere ciascuna cosa nel discrimine della sua "manifestazione" (nascimento)[137]. E, infatti, la *concatenazione congiungente* di ogni

[134] È il caso di notare subito che in greco la parola μηχᾰνή indica la strumentalità in quanto marchingegno, in quanto artificio, soprattutto nel senso della macchinazione e del raggiro, intesi come abilità o espediente (Odisseo ha come attributo l'aggettivo πολυμήχανός, cfr. *Od.* I, 203-205), e infatti il verbo μηχᾰνάω significa: macchino, escogito, tramo, ordisco. Queste sfumature di significato, come vedremo, saranno più proprie dell'intelletto nietzscheano piuttosto che di quello schopenhaueriano.

[135] OFN I/2, pp. 226-227. «Der Wille erscheint; wie konnte er erscheinen? Oder anders gefragt: woher der Vorstellungsapparat, in dem der Wille erscheint? Schopenhauer antwortet mit einer ihm eigenthümlichen Wendung, indem er den Intellekt als die μηχᾰνή des Willens bezeichnet […]. Sch. denkt sich somit eine Stufenfolge von Willenserscheinungen mit fortwährend sich steigernden Existenzbedürfnissen: um diese zu befriedigen, bediene sich die Natur einer entsprechenden Stufenfolge von Hülfsmitteln, unter denen auch der Intellekt vom kaum dämmernden Empfinden an bis zu seiner äußersten Klarheit seine Stelle habe. Bei einer derartigen Anschauung wird eine Erscheinungswelt vor die Erscheinungswelt gesetzt: wenn wir nämlich die Schopenhauerschen termini über das Ding an sich festhalten wollen. Auch schon vor der Erscheinung des Intellekts sehen wir das *principium individ.*, das Gesetz der Causalität in voller Wirksamkeit. Der Wille ergreift das Leben in voller Hast und sucht auf alle Weise in die Erscheinung zu treten; er beginnt bescheidener Weise mit den untersten Stufen und dient gewissermaßen von der Pike auf. In dieser Gegend des Schopenhauersch<en> System<s> ist schon alles in Worte und Bilder aufgelöst: von den uranfänglichen Bestimmungen des Dings an sich ist alles, fast bis auf die Erinnerung verloren gegangen. Und wo diese einmal dazwischen tritt, da dient sie nur dazu, den vollendeten Widerspruch in volle Tagesbeleuchtung zu stellen.», il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, pp. 236-237.

[136] Il senso della critica a Kant apposta alla fine del *Welt* è proprio questo: portare alla luce alcuni aspetti insoluti del kantismo estremizzandoli, come nel caso del rapporto "produttivo-rappresentativo" tra *Subjekt* e *Objekt*, cfr. WWV I, *Kritik der Kantischen Philosophie*.

[137] Come si evince dal primo frammento Diels-Kranz: «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ

dualità (Ἓν-Πάντα) viene persa nella narrazione del pensatore tedesco, per cui al posto di un convincente *en-panteismo* vien fuori un tentativo *metafisico-immanentista* malriuscito. Nel trascurare il momento "sorgivo" del *cuore del mondo*, il sistema schopenhaueriano risulta facilmente attaccabile dal punto di vista teoretico.
Memore anche del saggio emersoniano e degli stimoli neokantiani di Lange, il giovane filologo esterna tutte le sue perplessità proprio sulla questione, evidentemente trascurata da Schopenhauer e prima di lui da Kant, dell'*atto sorgivo*[138] dell'*intelletto*:

> Ma allora ci chiediamo dopo queste ponderate considerazioni, come è stato mai possibile il sorgere dell'intelletto? L'esistenza dell'ultimo gradino prima dell'apparizione dell'intelletto è senza dubbio tanto ipotetica quanto quella di ogni gradino precedente, cioè questo gradino non esisteva perché non esisteva una coscienza. Al gradino successivo dovrebbe ora apparire l'intelletto, cioè da un mondo inesistente dovrebbe spuntare, improvvisamente e senza mediazioni, il fiore della conoscenza. Questo, nel contempo, *dovrebbe* essere accaduto in una sfera priva di tempo e di spazio, senza la mediazione della causalità: ma ciò che proviene da un tale mondo demondizzato deve essere esso stesso, secondo le tesi di Schopenhauer, cosa in sé. Ora, o l'intelletto è da sempre avvinto alla cosa in sé come un nuovo predicato, o non può esservi alcun intelletto, perché un intelletto non è mai potuto nascere. Ma un intelletto esiste: di conseguenza non potrebbe essere uno strumento del mondo fenomenico, come vuole Schopenhauer, bensì cosa in sé cioè volontà.
> La cosa in sé schopenhaueriana sarebbe dunque al tempo stesso *princip<ium> indiv<iduationis>* e fondamento necessitante: in altri termini: questo mondo. Sch<openhauer> voleva trovare la x di una equazione: e dal suo calcolo risulta che essa è uguale a x, ossia che non l'ha trovata.[139]

In una sola frase, Nietzsche demolisce tutta l'*impostazione ontologica* della filosofia schopenhaueriana, e lo fa esaminando alcune aporie teoretiche senza preoccuparsi di poter gettare nel ridicolo il suo filosofo di riferimento, in quanto non viene toccata la sua sostanza *etico-filosofica*. I "presupposti ontologici" della filosofia schopenhaueriana rendono, infatti, inapplicabile lo svolgimento concettuale della filosofia stessa, poiché nella distinzione di *piano fenomenico* e *Ding an sich* viene invalidata la possibilità di una derivazione o congiunzione, per quanto fittizia possa essere, di questa *dualità*. Aver attribuito all'*intelletto rappresentante* una *dote fenomenogonica* così radicale[140], per cui

---

ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται», 22B1DK. Mi riferisco in particolare all'espressione "κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει".

[138] Rendo così il tedesco *Entstehung*.

[139] OFN I/2, p. 228. «Aber, fragen wir nach diesen besonnenen Ausführungen, wie war dann jemals die Entstehung des Intellekts möglich? Das Dasein der letzten Stufe vor Erscheinung des Intellekts ist doch gewiß ebenso hypothetisch als das jeder früheren dh. sie war nicht vorhanden, weil kein Bewußtsein vorhanden war. Auf der nächsten soll nun der Intellekt erscheinen dh. aus einer nicht existierenden Welt soll plötzlich und unvermittelt die Blume der Erkenntniß hervorbrechen. Dies soll zugleich in einer Sphaere der Zeitlosigkeit und Raumlosigkeit geschehen sein, ohne Vermittlung der Causalität: was aber aus einer solchen entweltlichten Welt stammt, muß selbst — nach den Schopenhauerschen Sätzen — Ding an sich sein: entweder ruht nun der Intellekt als ein neues Prädikat ewig zusammengeschlossen mit dem Ding an sich; oder es kann keinen Intellekt geben weil niemals ein Intellekt werden konnte. Aber es existiert einer: folglich würde er nicht ein Werkzeug der Erscheinungswelt, wie Schopenhauer will, sein können, sondern Ding an sich sein dh. Wille Das Schopenh. Ding an sich würde also zugleich princip. indiv. sein und Grund der Necessitation sein: mit andern Worten: die vorhandene Welt. Sch. wollte das χ einer Gleichung finden: und es ergiebt sich aus seiner Rechnung daß es = χ ist dh. daß er es nicht gefunden hat.», il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, p. 237.È degno di nota che al punto 6 di questa critica nietzscheana di Schopenhauer compaia il titolo *Carattere* (qui senza svolgimento, ma che poi viene brevemente affrontata poco dopo, cfr. OFN I/2, pp. 475-476) che, insieme al punto 4 dedicato all'*intelletto*, richiama i titoli dei due saggi emersoniani.

[140] La posizione schopenhaueriana è certamente più complessa, ma su questo punto a volte è davvero radicale: cfr. WWV II, § 2.

senza, o prima e dopo, di esso non si dà alcuna *Erscheinung*; e aver contemporaneamente attribuito alla *volontà cieca* e *inconscia*, priva di *tempo*, *spazio* e *causalità*, la produzione materiale della realtà, dà come risultato l'impossibilità di risalire alla "fioritura" di un *intelletto* così concepito, senza cadere in evidenti contraddizioni: come quella della persistenza di una *entweltlichten Welt* da cui improvvisamente verrebbe fuori la *mondanizzazione* della *cosa in sé* ad opera del *Verstand*; o quella di un *intelletto* semplice *strumento* della *volontà*, fuoriuscito dal nulla. Un *intelletto* con questo "certificato di nascita" o è un ulteriore predicato avvinto al *cuore del mondo*, oppure non esiste, e di conseguenza o il *Ding an sich* è esso stesso "sorgente" del *principium individuationis* o resta solo la vuota x di un'equazione.
Questo totale disconoscimento del valore *ancestrale* e *anteriore*[141] dell'*intelletto*, di cui aveva lasciato intuire qualcosa Emerson, e la susseguente negazione dell'attributo della s*pontaneità*[142] a favore di una strumentalizzazione posticcia operata dal *Wille*, rende sterili le precisazioni schopenhaueriane circa il *principium individuationis*, giacché così operando si apre la strada alla messa in questione della reale dipendenza del *Verstand* dal *Ding an sich*, dipendenza che, viste tutte le aporie, sembra più una coincidenza[143].

---

[141] Kantianamente, Schopenhauer guarda all'*anteriorità formale* dell'*intelletto* (forse anche nell'ottica di una critica del *materialismo meccanicista* che si stava sempre più affermando con le specializzazioni scientifiche), espressa nella formula verbale del *vor-stellen*, cioè del *pre-porre*, dell'*anticipare*, che gli consente di concepire la *fenomenalità* come data, solo grazie alla *pre-formalizzazione* intellettiva, ma a ciò aggiunge la capacità *intuitiva*, che per Kant era virtù della "sensibilità". Schopenhauer, in realtà, non disconosce la storia formativa dell'intelletto, grazie alla quale si è prodotta un'abitualità conoscitiva tipica, ma da anti-empirista fa derivare addirittura la possibilità dell'impressione sensibile dalla *legge di causalità*, che è esclusività del *Versand* e la prima cosa che un bambino impara ad applicare (cfr.USF, I). E anche se l'organo conoscitivo non è propriamente una *facoltà* data (cosa che sembra riguardare di più la *Vernunft*), la sua considerazione del mondo come *Vorstellung* si fa estrema, fino ad arrivare a negare l'esistenza delle cose senza la presenza di un soggetto, spinto a ciò dall'idealismo indiano. Va detto che, come già prima di lui Kant, Schopenhauer è molto attento alla lezione della *fisiologia* del suo tempo (Cabanis, Bichat, Bell, Magendie, Marshall Hall, Flourens ecc.), nella quale cerca conferme alla sua teoria dell'*intuitività* dell'*intelletto*, e arriva a identificare il *Verstand* con il *Gehirn*, occupandosi anche della struttura anatomica della pupilla, così come parla dello sviluppo organico della retina (cfr. WWV II, §19; 20). Ma quando arriva a questa identificazione sospende sempre il domandare filosofico, lasciando parlare la *fisiologia* in quanto scienza, senza dedurne particolari intuizioni concettuali, mantenendo sempre ferma la sua convinzione circa la superiorità di una spiegazione "metafisica" e "intuitiva" del mondo, cosa di cui non saranno mai capaci le scienze fisico-chimiche che si limitano alla "descrizione" (cfr. WWV I, § 27). Questo approccio avrà un forte impulso su Hartmann, che tenterà di utilizzare il metodo induttivo delle scienze naturali per esporre la sua "metafisica", come recita il sottotitolo della *Philosophie des Unbewußten*. Lo stesso Nietzsche sottolinea i limiti di questo atteggiamento schopenhaueriano proprio in riferimento all'origine dell'*intelletto*, apponendo una citazione esplicativa dal *Welt* a questo riguardo dopo le sue critiche, cfr. OFN I/2, pp. 230-231. Per il legame tra Schopenhauer e la *fisiologia* del suo tempo si veda ad esempio G. Invernizzi, *Invito al pensiero di Schopenhauer*, Mursia, Milano, 1995, pp. 82-83. Su Kant e il suo forte interesse per la scienza settecentesca si veda invece S. Marcucci, *Studi Kantiani I. Kant e la conoscenza scientifica*, Pacini Fazzi, Lucca, 1988.

[142] Seppur *strumento* della volontà, il *Verstand* schopenhaueriano ha un certo grado di *spontaneità*, per quanto derivativa, rispetto a quello kantiano. Esso è infatti *intuitivo* ed è quindi abile nella *Veränderung* del dato sensibile, mentre in Kant l'*intuitività* è prerogativa esclusiva della *Sinnlichkeit*, essendo per lui l'*intelletto* di natura tabellare e organizzativa, nell'esercizio della *Verbindung-Verarbeitung* categoriale della materia sensibile. Anche per questo, nell'ottica schopenhaueriana le forme apriori della soggettività sono solo spazio, tempo e causalità, con una riduzione del categoriale kantiano al solo *Satz vom Grund*. Sulle differenze tra Kant e Schopenhauer per quanto riguarda la natura dell'intelletto e della ragione, si veda *Intelletto e ragione in Kant e Schopenhauer*, a cura di G. Giannetto, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2015.

[143] E dunque allora al *Verstand* si dovrebbero attribuire le peculiarità del *Ding an sich* schopenhaueriana e viceversa, facendo di conseguenza del *principium individuationis*, dello spazio, del tempo e della causalità un ulteriore attributo o esigenza del *cuore del mondo*.

La trascuratezza con cui Schopenhauer affronta la questione della *protogenesi*[144] dell'*intelletto* rimane però il vero punto di debolezza della sua metafisica agli occhi del giovane filologo, il quale ritiene fin da ora decisiva la ricerca precisa del grado di *germinalità*[145] attribuibile alla capacità conoscitiva dell'uomo:

È notevole l'accortezza con cui Schopenh<auer> evita la questione dell'origine dell'intelletto: non appena arriviamo nei paraggi di tale questione, e segretamente speriamo infine di arrivarci, Schopenhauer scompare per così dire dietro una coltre di nuvole: anche se è del tutto evidente che l'intelletto, in senso schopenhaueriano, presuppone già un mondo coinvolto nel pr<incipium> in<dividuationis> e nelle leggi della causalità.[146]

La *causalità*, come già nel passo precedente, anziché essere il frutto esclusivo della *attività intellettiva*, in questo nascondersi dietro le nuvole diventa addirittura il presupposto del *Verstand*, insieme al *principium individuationis*. L'accortezza (Behutsamkeit) con cui Schopenhauer si preoccupa, secondo Nietzsche, di evitare l'impellenza di una questione che scaturisce segretamente nei suoi lettori, concede a quegli stessi lettori la liceità del dubbio in merito alla giusta considerazione delle peculiarità dell'*intelletto umano*. E, difatti, nello stesso momento in cui il giovane studente prende in considerazione questi aspetti aporetici del *Verstand* schopenhaueriano, accenna a delle prime considerazioni personali sulla natura dell'*intelletto*.
Tra i quaderni del periodo ci sono varie avvisaglie al riguardo, anche quando si tratta di riflessioni marginali agli appunti filologici (come nel quaderno P I 11 a dell'autunno 1867-primavera 1868), sempre nell'ottica di una ricerca storico-letteraria dell'antichità capace di slegarsi dal modo tradizionale di considerare i "fenomeni spirituali":

Uno storico della letteratura dei giorni nostri non può più rimanersene a sonnecchiare placidamente all'ombra della tradizione. Piano piano, e in gran parte senza che gli amici dell'antichità se ne accorgessero, si è formato un metodo critico che al nostro pensiero appare chiaro e trasparente, un prodotto del sano intelletto umano. Ma questo sano intelletto umano è una cosa singolare. Si crede di avere in esso qualcosa di consistente, di permanente in ogni tempo, così che, ad esempio, giudizi dell'epoca di Pericle e di quella di Bismarck, per il solo fatto di provenire da questa comune radice, debbano necessariamente concordare tra loro. Un grave errore, smentito dalla storia di ogni scienza! Quel cosiddetto sano intelletto umano è invece un *perpetuum mobile*, qualcosa di inafferrabile, una sorta di indice delle capacità logiche di un periodo, di un popolo, di una scienza, di un uomo. Il tedesco e il francese, l'industriale e il dotto, lo scienziato e il filologo, la donna e l'uomo, tutti usano la stessa parola e intendono ciascuno qualcosa di diverso. Gli storici della letteratura di tempi passati, che raccoglievano le prove di qualche fatto e, se tra queste si manifestava qualche contraddizione, si mettevano dalla parte dei testimoni *più numerose*, credevano certo di aver così soddisfatto le esigenze del sano intelletto umano.[147]

[144] Rendo in questo modo, alla lettera, il termine tedesco *Ursprung*. Effettivamente, anche Emerson aveva ammesso la difficoltà di intavolare una pur necessaria *storia naturale* dell'intelletto, data la sua *essenza trasparente* che lo rendeva di fatto evanescente all'indagine. Si veda nota 47.
[145] «Die Blume der Erkenntniß.», cfr. nota 139.
[146] OFN I/2, p. 230. «Es ist zu beachten mit welcher Behutsamkeit Schopenh. der Frage nach dem Ursprung des Intellekts aus dem Wege geht: sobald wir in die Region dieser Frage kommen und im Stillen hoffen, daß es jetzt kommen werde, da verbirgt er sich gewisserm. hinter Wolken: obwohl es ganz ersichtlich ist, daß der Intellekt im Sch. Sinn schon eine im pr<jncipio> in<dividuationis> und den Gesetzen der Causal.», il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, p. 237.
[147] OFN I/2, pp. 298-300. Nel prosieguo del testo, Valentin Rose diventa l'emblema di questo nuovo atteggiamento scettico in sede storico-letteraria da cui, secondo lo studente, non si può più prescindere negli studi filologici. La serrata critica della tradizione delle opere aristoteliche da parte di Rose fu una delle innovazioni centrali nella ricerca filologica tedesca del XIX secolo (si pensi anche all'edizione critica degli scritti aristotelici approntata da Bekker, uno dei migliori allievi di Wolf), insieme alla questione omerica.

Ogni epoca storica risponde, quindi, a differenti *esigenze intellettuali* che non sono affatto eterne e assolute bensì dinamiche e relative, e dunque analizzabili a partire da una sorta di "genealogia" storico-psichica, al pari dei *vissuti interiori* (innerere Erlebnisse) a partire dai quali si cercano *espressioni concettuali* adatte a renderli comunicabili[148]. Alla logica *emendativa* classica, secondo cui l'*intelletto umano* avrebbe semplicemente bisogno di essere "depurato" dai possibili "errori" derivanti da varie fonti, allo scopo di riportare alla sua "purezza" la *facoltà conoscitiva*, si sostituisce una concezione *trasmutativa* su base *etico-patica*[149] che prende atto della variabilità dei giudizi umani in epoche diverse, e quindi della *perpetua mobilità* nella πρᾶξις intellettiva e nelle sue applicazioni. Allo stesso modo in cui, durante alcune epoche della pittura moderna, si raffiguravano vicende antiche in abiti contemporanei contravvenendo a ogni cautela nella fedeltà della riproduzione storica, così la scienza storico-letteraria aveva sempre operato trascurando un dato di fatto fondamentale nella restituzione di una tradizione, vale a dire che una raccolta puramente cumulativa della maggior quantità possibile di fonti e manoscritti non sempre è la migliore strada per restituire alla posterità il senso delle gesta degli uomini e delle vicissitudini dei tempi che hanno prodotto quel materiale[150].
E anche se la filologia dell'Ottocento aveva cominciato a esercitare con scetticismo il metodo d'indagine[151], iniziando a far presagire una perdita d'ingenuità nella fiducia con cui ci si appellava all'antichità e alle sue affermazioni (come avevano fatto "illuminismo" e "romanticismo")[152], si continuava a trascurare il fatto che anche un metodo critico siffatto non era altro che il prodotto del *sano intelletto umano*. Un *intelletto* che spesso veniva inteso come qualcosa di *ubiquitario* e *sostanziale*, come qualcosa di *identico* dato a ciascuno *da sempre e per sempre*, mentre invece è espressione solo di una *incessante trasmutabilità* che non può mai venire *fissata* senza giungere a una sua mistificazione. La *consistenza* e la *permanenza* che si ritiene comunemente di poter riscontrare in azioni e giudizi umani di epoche diverse, in quanto frutto della stessa presunta *sorgente*, è solo una pia illusione che trascura la vera natura della comune fonte di derivazione, comune, però, solo a livello "potenziale". A ciò si aggiunge il fatto che, a contribuire a questa mistificazione già di per sé difficile da arginare, interviene la difficoltà di valutare il

[148] Si veda ad esempio il frammento postumo 34 [86] del 1885 dove viene espressa in una formula questo problema: «Daß man sich versteht, dazu gehört noch nicht, daß man dieselben Worte gebraucht: man muß dieselben Worte auch für dieselbe Gattung innerer Erlebnisse brauchen — und man muß diese **gemeinsam** haben.».
[149] In quanto ogni *esigenza* che crede di detenere un'acribia, è in realtà semplicemente figlia di *bisogni* dettati dalle condizioni e dalle epoche.
[150] «Aspettarsi dal filologo il più vivo godimento dell'antichità è come aspettarsi dallo scienziato il più vivo senso della natura e dall'anatomista il più raffinato senso della bellezza umana. Ma la riproduzione presuppone un entusiasmo creatore.», OFN I/2, p. 491. In un altro passaggio coevo si legge: «Non tutto quanto è passato merita di essere conservato sotto spirito o su pergamena: ma qual è il criterio? Tutto ciò che non ha ancora perso la sua efficacia è degno di vivere […]. Tutto ciò che è passato ha un valore, il valore appunto di dimostrare che un tempo è esistito. Che cosa sono i libri? Il collante intellettuale della storia, il mezzo per unificare gli uomini al di là delle loro vite, al fine di un esame scientifico o di un effetto artistico.», OFN I/2, p. 482.
[151] Ancora una volta si pensi al caso di Wilamowitz-Möllendorf, che da giovane filologo devoto al nuovo metodo critico che si stava affermando è sicuro di fare un servizio alla scienza criticando nel dettaglio microscopico tutte le presunte falsificazioni storico-filologiche presenti in *Die Geburt der Tragödie*. Non vedendo che un tale metodo, portato all'estremo, conduce agli stessi pervertimenti nella cieca fiducia verso la tradizione che si prometteva di combattere: «Se verso l'antichità abbiamo un atteggiamento s*torico*, in qualche modo la degradiamo: perdiamo l'elemento formativo. In generale noi filologi siamo troppo vicini all'antichità classica, abbiamo troppa confidenza con i particolari, per poter ancora provare nei suoi confronti quel profondo desiderio, per poterne sentire tutto il profumo.», OFN I/2, p. 490.
[152] Cfr. OFN I/2, pp. 476 ss.

variabile significato che diversi esseri umani, in base alla nazionalità, alla professione o al sesso attribuiscono all'utilizzo della stessa parola-concetto[153].
La *tradizione-traduzione* diventa, in questo modo, filo-geneticamente sempre anche una *trasmutazione*[154].
Siamo di fronte alle prime considerazioni personali di Nietzsche su *intelletto* e *linguaggio*[155] e già si intuisce che entrambi sono concepiti alla stregua di *fenomeni naturali* che presentano il carattere di non assolutezza e non universalità già nell'*atto sorgivo*, e per di più, che appartengono a un animale: l'essere umano, che vive di *espressioni esistenziali* inserite in una dinamicità evenemenziale che produce "storia".
Seguendo questo *fil rouge* Nietzsche inserisce, tra le speculazioni filologiche e storico-letterarie, una prima vera presa di posizione speculativa sulla natura dell'*intelletto umano*, separata da ogni contesto, che riassume in una sintesi pregna di significato tutto quanto abbiamo visto finora: «L'intelletto non è un'unità reale ma solo concettuale: una parola che riassume molti fenomeni [Der Intellekt ist keine reale Einheit, sondern nur eine gedankliche: ein zusammenfassendes Wort für viele Erscheinungen].»[156].
Questa s*umma* di precipitazione critico-scettica, condensata in una frase, è un risultato filosofico degno di nota per la sua precocità, e per il tratto di originalità a dispetto di tutte letture filosofico-scientifiche effettuate negli anni universitari. Già in questo momento Nietzsche è pienamente consapevole della problematicità legata all'autosuggestione

[153] In questo senso i libri sono un *collante intellettuale*, in quanto espressione sedimentata e tramandabile di una vita che non potrebbe mai diventare storia se non come "al di là".
[154] *Traducere* e *transmutare* sono verbi che presentano più di una somiglianza semantica, e infatti nell'italiano arcaico *trasmutare* è usato anche per indicare il *tradurre*, verbo (*traducere*) che nel senso del *trasportare* inteso come *restituire* è quasi sinonimo di *tradere*, che nell'ottica della storia della lingua latina sottende sempre il "consegnare in mani nemiche", il *traslocare* vessilli e quindi città, uomini, testi nelle mani dell'avversario (altro significato arcaico del verbo italiano *trasmutare*, ad esempio in Machiavelli), e quindi esplicita non solo l'"atto della resa" (nel caso del *traducere*, una "resa" testuale) ma anche e soprattutto quello del *tradimento della fiducia di chi è a noi vicino*, siano essi i concittadini, i testi sacri che si dovrebbero invece difendere, o il proprio maestro spirituale come nel celebre caso evangelico di Giuda. Antonio Prete esprime benissimo questo legame inscindibile tra *tradizione-traduzione* e *trasmutazione*: «Tradurre è trasmutare una lingua in un'altra lingua. Un testo in un altro testo. Una voce in un'altra voce. C'è, in questa alchimia, qualcosa che assomiglia all'esperienza d'amore, o almeno alla sua tensione: come poter dire l'altro in modo che il mio accento non lo deformi, o mascheri, o controlli, e, d'altra parte, come lasciarmi dire dall'altro in modo che la sua voce non svuoti la mia, il suo timbro non alteri il mio, la sua singolarità non renda opaca la mia singolarità.», A. Prete, *All'ombra dell'altra lingua. Per una poetica della traduzione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p. 11. I vari significati che il vocabolario Treccani dà del verbo *trasmutare* sono: 1) trasformare, mutare in altra forma, in altro aspetto; 2) cambiare una cosa con un'altra; 3) a) far passare da un luogo in un altro, trasferire, nel rifless. trasferirsi, anche semplicemente muoversi, spostarsi da un luogo in un altro, e fig. passare a altra occupazione o attività, b) cedere ad altri; 4) tradurre; 5) travasare, passare un liquido da un recipiente a un altro. Si veda https://www.treccani.it/vocabolario/trasmutare/
[155] Anche il *linguaggio*, come l'*intelletto*, viene considerato da Nietzsche un *prodotto naturale* (cfr. OFN I/2, p. 482), e quindi frutto di una *vita pulsionale* (*Triebleben*, cfr. OFN I/2, p. 297), e per la precisione il *linguaggio* rappresenta "il più profondo istinto dell'uomo" (cfr. OFN I/2, p. 494). Ma bisogna fare attenzione su questo punto, in quanto nel cogliere questa peculiarità occorre sottolineare il fatto che, dopo Darwin (cfr. OFN I/2, p. 479), anche i *prodotti naturali* sono pensati sempre in stretta correlazione con il *Werden*, non essendo più ipostasi fisse e definitive, come era invece nell'ottica creazionista che aveva dominato i due millenni cristiani. Si veda su questo CRAWFORD, pp. 193-199.
[156] OFN I/2, p. 485; il tedesco è tratto da BAW V, p. 189. Nello stesso quaderno dell'autunno 1868-primavera 1869 (P I 12), si trova anche l'identificazione delle lingue con i *prodotti naturali* riferita nella nota precedente. In merito a questo frammento sull'*intelletto*, nel manoscritto la parola *Erscheinungen* (fenomeni) risulta sostitutiva di quella che la precedeva e che appare cancellata: *Vorstellungen* (rappresentazioni). Nietzsche sigilla così il superamento sia della prospettiva schopenhaueriana che di quella kantiana. L'unità concettuale acritica dell'*intelletto*, che i due filosofi tedeschi avevano tradizionalmente accettato (Schopenhauer in tono minore), risulta ora solo un caso di trascuratezza filosofico-ontologica.

linguistico-concettuale[157] di cui sono forieri gli esseri umani; da semplice studente di filologia ha messo in mora tutti i fondamenti scientifici della disciplina e intende qui ristabilire un certo *realismo brutale e radicale* nel relazionare "ontologia" e "grammatica" (ein zusammenfassendes Wort für viele Erscheinungen): l'*intelletto umano*, già privato di permanenza, di universalità, di affidabilità, di certezza germinativa, diventa ora addirittura qualcosa di consistente nella sua "unità" solo dal punto di vista mentale (gedanklich), facendolo quindi decadere a *frammentazione fenomenica* nella sua presentazione naturale. Esso è un *prodotto naturale* non solo perché condivide con la φύσις una *caratura trasmutativa* nel suo dinamismo intrinseco[158], ma anche perché le maglie concettuali con cui l'essere umano conchiude la sua esperienza del mondo non sono capaci di afferrarne il dispiegamento concreto, figlio di una *molteplicità fenomenica*. E, forse, la difficoltà malcelata da Schopenhauer di interessarsi filosoficamente alla questione dell'*Ursprung des Intellekts* dipese anche da questo.
Di certo, però, questa estemporanea riflessione filosofica sulla *fisionomia fenomenica* dell'*intelletto* sottende anche qualcosa cui Nietzsche allude in altri brevi passaggi testuali e in una lettera a Erwin Rohde dello stesso periodo. In una serie di frasi lapidarie che compaiono sotto il titolo *Osservazione di sé* il filologo annota: «L'istinto è la cosa migliore. / […] / Le nostre azioni devono essere inconsce.»[159].
Nella lettera all'amico filologo del 3 aprile 1868 questo riferimento non chiarito all'*istinto* trova una delucidazione decisiva proprio in connessione alla natura dell'*intelletto umano*:

> Caro amico, hai scritto una cosa che pare proprio dettata e uscita dal mio cuore [ein Wort nach und aus meinem Herzen hast Du geschrieben][160]: l'istinto è il meglio dell'intelletto [der Instinkt ist das Beste am Intellekt]. Tale istinto mi suggerisce ora, come un δαιμόνιον: «Pensa ancora un po' al tuo amico lontano, ma smetti di scrivere».[161]

Il coronamento *fisionomico* della nuova coloritura filosofica attribuita in più passaggi testuali all'*intelletto* raggiunge qui un'ulteriore caratterizzazione verbale, forse quella ritenuta più tipicamente originale da Nietzsche stesso, poiché conduce e proviene direttamente dal suo cuore (nach und aus meinem Herzen). Se, infatti, l'*intelletto umano* è in realtà, al di là dell'ipostatizzazione grammaticale usuale, un'*articolazione fenomenica plurale*, allora il modo più corretto per definirne l'aspetto apicale (das Beste) è proprio un riferimento a ciò che meglio delimita concettualmente la *magmaticità*

---

[157] Sarebbe di certo riduttivo relazionare questa consapevolezza filosofica semplicemente alla lettura di Lange o di altri autori stimolanti da questo punto di vista.
[158] Si pensi all'*istintualità* del pensare che abbiamo già trovato in Emerson.
[159] OFN I/2, p. 261. «La vita degli impulsi in ogni genere artistico: lo sviluppo istintivo. […] Lo sviluppo dell'individuo ci mostra un tale intimo impulso. La riflessione appare al servizio di questa pulsione istintiva.», OFN I/2, p. 297. Dopo Emerson, Schopenhauer e Lange, Nietzsche arriverà preparato anche alla lettura di von Hartmann, avendo consapevolezza del valore dell'*istintualità* e dell'*inconscio* per l'uomo, durante gli ultimi momenti del congedo militare. Si potrebbe sostenere che, viste tutte le considerazioni critiche circa il valore e il metodo scientifico dell'indagine storica degli anni universitari, il filosofo giunse preparato anche all'incontro con Burckhardt.
[160] Nella lettera del 29 febbraio a Rohde, Nietzsche aveva scritto: «In futuro mi affiderò ancor di più di quanto abbia fatto finora al mio istinto, che è evidentemente il meglio di tutto l'intelletto.», OFN I/2, p. 649. Si veda anche la lettera di Rohde del 23 dicembre 1868: «Noi abbiamo soltanto una facoltà che può portarci più vicino alla radice delle cose, ed è quella oscurissima forza del sentimento, l'istinto, il presentimento, o comunque la si voglia chiamare […].», EFN II, p. 603.
[161] EFN-1868, 565. Curioso il fatto che nella stessa lettera si legge: «Tutto ciò, del resto, mi ha fatto nascere l'idea di laurearmi un giorno anche in filosofia, e dare così una legittimità retroattiva alla mia tessera di studente a Lipsia e Bonn: sono sempre andato in giro come *stud. philos.*».

intrinseca ai prodotti naturali organici: *der Instinkt*[162]. Ma il rimando non è affatto di tipo biologico[163], o comunque non *tout court*, bensì filosofico-filologico dal netto sapore emersoniano[164] e platonico-eracliteo[165]. Di fatto, questo rimando verticistico di *intelletto*

[162] Abbiamo già visto la presenza dell'*istintualità*, in riferimento all'attività mentale umana, in Emerson; e come, *intelletto* e *linguaggio*, in quanto "fenomeni naturali", siano da Nietzsche pensati anche a partire dall'*attività istintuale*. Ma l'aspetto interessante è che una prima netta definizione di *Instinkt* Nietzsche ce la dà in un appunto del 1869-70 (*Vom Ursprung der Sprache*) usato come introduzione al corso di grammatica latina, dove tra citazioni di Kant e Schopenhauer si capisce in quale preciso senso il professore di Basilea intenda questo termine: «Instinkt aber ist nicht Resultat bewusster Ueberlegung, nicht blosse Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines Mechanismus, der in das Gehirn gelegt ist, nicht Wirkung eines dem Geiste von aussen kommenden, seinem Wesen fremden Mechanismus, sondern eigenste Leistung des Individuums oder einer Masse, dem Charakter entspringend. Der Instinkt ist sogar eins mit dem innersten Kern eines Wesens. Dies ist das eigentliche Problem der Philosophie, die unendliche Zweckmässigkeit der Organismen und die Bewusstlosigkeit bei ihrem Entstehen.», CRAWFORD, p. 223. Oltre idealismo, materialismo, e fisiologia, oltre ogni aspetto cosciente nella riflessione (influenzato qui anche da Hartmann), Nietzsche ha una visione peculiarissima dell'*istintualità*, che viene a coincidere con il *nocciolo interno di ogni essere* (*der Kern* esprime il *nucleo-cuore-seme-essenza-nocciolo* di qualcosa), diventando problema filosofico principale nella sua declinazione di *inconscia e infinita funzionalità degli organismi*, e come più specifica *potenza-prestazione* (Leistung) proveniente dal *carattere* degli individui e delle masse (sui termini "istinto" e "carattere" in Nietzsche, in connessione con Schopenhauer e Hartmann, ma senza considerare minimamente l'apporto emersoniano, si veda CRAWFORD, pp. 61-67; 193-199). È questo, forse, uno dei primi esempi cristallini della incredibile abilità *sincretico-concettuale* di Nietzsche. Prima di Schopenhauer, Lange, Kant e Hartmann, un primo esempio di questo modo di intendere l'*istinto* in connessione con il *carattere*, nella declinazione di *umoralità patica*, tra *potenza interiore* e *influsso esteriore*, traspare nel giovanissimo *Über Stimmungen*, dove è fortissima l'ascendenza emersoniana (si veda nota 57 e ZAVATTA, p. 63).

[163] Una delle doti principali delle lezioni heideggeriane su Nietzsche, al di là dei numerosissimi vizi in sede di prospettiva storico-filosofica e ontologica, è proprio quella di aver chiarito a suo tempo la specifica posizione assunta da Nietzsche nei confronti del sapere biologico, per cui parlare di un "biologismo" nietzscheano è, da allora in poi, qualcosa di problematico, cfr. HEIDEGGER I, p. 121; pp. 427 ss. Pur riconoscendo questo merito ad Heidegger che, in anni in cui si dava per assodato l'influsso della filosofia di Nietzsche sul "biologismo razzista" dell'ideologia nazionalsocialista, effettuò un'operazione demistificatrice, Barbara Stiegler, nel suo libro *Nietzsche e la biologia* (cfr. B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, Negretto editore, Mantova, 2010, d'ora in poi STIEGLER I), prova a riaprire la questione, tornando sul rapporto filosofico decisivo che esiste, a suo dire, tra Nietzsche e la biologia del suo tempo, oltre l'influsso metaforico già sottolineato da Heidegger e al di là della evidente fortuna storica che questa scienza ebbe alla fine dell'Ottocento, e che non sfuggì certamente al filosofo tedesco. Tuttavia, questo lavoro ha un limite interpretativo di fondo, un po' come tutta l'interpretazione heideggeriana, in quanto dedica la gran parte della sua attenzione quasi unicamente al *Wille zur Macht* e quindi solo agli anni '80 della riflessione nietzscheana. Così facendo, si trascura totalmente ciò che a una attenta lettura degli scritti giovanili appare con chiarezza: e cioè che Nietzsche inizia a interessarsi a cose come "vita", "organismo", "istinto", "impulso", "principio inconscio del mondo", innanzitutto grazie alla lettura di Emerson, Schopenhauer e Goethe (persino l'influsso di Lange, iniziato nel 1866, viene preso in considerazione dall'autrice solo a partire dalle riletture degli anni '80). Schopenhauer, ad esempio, in concomitanza con Leopardi, fu il primo a occuparsi di un vero recupero filosofico del "corpo". Poco o nessuno spazio viene, inoltre, dedicato alla dissertazione dottorale sulla teleologia e l'organismo in Kant che pure segna l'inizio delle letture fisiologiche del giovanissimo Nietzsche, prediligendo anche sul legame con Kant solo i frammenti e le opere degli anni '80. Va detto, infine, che sforzarsi di sottolineare il reale peso filosofico che ebbe la biologia ottocentesca su Nietzsche, allo scopo di mostrare la giusta consistenza storico-filosofica degli aspetti pur inquietanti del suo filosofare negli ultimi anni di vita cosciente, non dovrebbe prescindere da un aspetto fondamentale, da cui prescinde invece la Stiegler: il concetto nietzscheano di *Geist*, che non a caso risulta decisivo sia in chiave anti-darwiniana sia in chiave anti-antisemita.

[164] Nel saggio *Intellect* si legge: «Confidatevi all'istinto fino alla fine [Traue deinem Insinct bis an's Ende], anche se non potete rendervi ragione di esso. È vano lo stimolarlo; confidando nell'istinto fino alla fine, esso maturerà nella verità e voi sapete perché credete.», EMERSON SAGGI, p. 233; EMERSON VERSUCHE, p. 242.

[165] Nell'*Apologia* platonica (*Apol.* 31 c-d) si allude all'istinto anti-politico di Socrate, che preferì per una vita intera preoccuparsi solo degli affari propri e altrui in privato, trascurando a questo scopo tutto il resto. Socrate motiva in questo modo la sua vita "anti-greca" che lo condusse a processo: «τούτου δὲ αἴτιόν ἐστιν

e *istinto* non indica soltanto che l'*agire migliore dell'intelletto è istintivo*, ma anche che l'*istinto è un fatto intellettuale*, e quindi che si può in un certo senso parlare di *istinto intellettuale*.

Durante questo periodo di congedo militare universitario Nietzsche approfondisce anche le letture kantiane e scientifiche, allo scopo di scrivere una dissertazione dottorale sulla teleologia e sul concetto di organico[166], un progetto che, come spesso accadde nella sua vita, non giungerà mai a compimento, ma che conserva il valore di restituirci altre preziose e precoci riflessioni filosofiche *in nuce*. Grazie alla lettura di due importanti esponenti del *Neukantianismus*[167] che si stava sempre più affermando in ambiente accademico tedesco, come Lange e Fischer, il filologo prende confidenza con quelle che erano diventate le basi teor-etiche di qualsiasi *Erkenntnislehre* che si rispettasse in ambito scientifico. Ogni *Naturforscher* che meritava questo serio appellativo si era ormai formato sulla filosofia kantiana, e una consapevolezza matura e riflessiva riguardante i *limiti della conoscenza umana* era diventata una cifra epistemologica genuina e ineludibile, in un modo così diretto e sostanziale che non sarà più riscontrabile nell'Europa del secolo successivo[168].

In una lettera al più schopenhaueriano tra le sue reclute[169], Paul Deussen, il filologo chiarisce indirettamente gli intenti e i requisiti di questo suo interessamento al tema scelto per questo lavoro:

ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται φωνή, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῳδῶν Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε.». Il δαιμόνιον, in questo caso, ha il ruolo di una voce interiore con effetto negativo, che frena dal fare qualcosa, impedendo la realizzazione di un desiderio, che è ciò cui allude ironicamente Nietzsche nella lettera. Ma allora l'*istinto intellettuale*, in quanto δαίμων, è quella "qualità interiore" che regola, e in un certo senso dà la norma al comportamento umano, così come si evince chiaramente dal frammento eracliteo 22B119DK, così tradotto da Giorgio Colli: «La propria qualità interiore, per l'uomo, è un demone [ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων]», G. Colli, *La sapienza greca III*, Adelphi, Milano, 2006, p. 103 (d'ora in poi COLLI III). Nel suo abbozzo di commento Colli connette questo frammento sul δαίμων al 22B101DK (cfr. COLLI III, p. 186): «Tentai di decifrare me stesso [ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν]», che sembra essere una riscrittura del motto delfico divenuto famoso con Socrate: γνῶθι σαυτόν. Nell'*Apologia* platonica, Socrate ripercorre tutto l'itinerario che lo condusse in giudizio, arrivando a sostenere che per non disubbidire al dio egli seguì un unico proposito, quello di vivere una vita dedita alla continua ricerca discutendo ed esaminando se stesso e gli altri, poiché una vita che avesse rinunciato a questo non sarebbe stata degna per un essere umano (*Apol.* 38 b): «ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ». Il δαίμων interiore allora ha anche sicuramente un effetto affermativo e stimolante (seppur indiretto) per la *continua magmaticità* dell'*attività intellettiva*, che spinge alla ricerca senza fine.

[166] Si veda su questo CRAWFORD, pp. 105-127. Il lavoro della Crawford, incentrato sul proposito di dimostrare l'esistenza di una *Sprachphilosophie* nietzscheana, proposito che ha avuto molto seguito negli ultimi decenni, evita di interessarsi ad altri aspetti importanti della dissertazione dottorale su Kant che non siano strettamente relazionati alle questioni che servono al suo lavoro.

[167] Sul legame tra Nietzsche, il kantismo e il neokantismo si veda *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, in 3 volumi, a cura di M. Brusotti, H. Siemens, J. Constâncio, T. Bailey, Bloomsbury, London, 2017.

[168] Basta pensare al celebre *Ignoramus et ignorabimus* pronunciato da Emil Du Bois-Reymond nel 1872, che segnò un'epoca, scienziato che Nietzsche ben conosceva e al quale volle mandare la *Genealogia della morale*, cfr. EFN-1887, 946. È evidente che un tale bisogno scientifico impellente, teso a sottolineare preliminarmente i limiti conoscitivi costitutivi e intrinseci all'indagine umana della natura, non sarà più così di moda nell'ambiente scientifico a partire dalle nuove scoperte fisiche del xx secolo, fino ai giorni nostri.

[169] Cfr. EFN-1866, 519; EFN-1867, 539; EFN-1868, 568; 595.

Ciò che tu aggiungi però, e cioè che la rassegnazione [Resignation] è giustificata soltanto se fondata, come in Kant, su una ferma convinzione circa l'ampiezza[170] della nostra capacità conoscitiva eccetera [auf eine feste Überzeugung über den Umfang unsres Erkenntnißvermögens etc. gründet], è un'osservazione giustissima. Tuttavia, chi tenga presente il corso delle ricerche in questo campo, soprattutto quelle fisiologiche, da Kant in poi, non avrà dubbi sul fatto che quei limiti sono stati accertati con tale sicurezza e infallibilità che, tranne i teologi, alcuni professori di filosofia e il *vulgus*, nessuno più può farsi illusioni in merito [der kann gar keinen Zweifel darüber haben, daß jene Grenzen so sicher und unfehlbar ermittelt sind, daß außer den Theologen, einigen Philosophieprofessoren und dem v u l g u s niemand sich hier mehr Einbildungen macht]. Il regno della metafisica, e con esso l'area della verità «assoluta», è stato innegabilmente inserito in un'unica categoria insieme con la religione e la poesia. Chi vuole conoscere qualcosa, si limita ora a una conoscenza della cui relatività egli stesso è consapevole, come per esempio tutti i famosi studiosi di scienze naturali [Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens — wie z. B. alle namhaften Naturforscher]. Per alcuni la metafisica appartiene dunque alla sfera dei bisogni dell'animo, è essenzialmente edificazione[171]. Per altro verso è arte, quella cioè della poesia concettuale[172]. Una cosa è certa però: la metafisica, sia come religione che come arte, non ha nulla a che vedere con il cosiddetto «vero o essere in sé» [festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich Wahren oder Seienden" zu thun hat.].
Tra l'altro, quando alla fine di quest'anno riceverai la mia dissertazione di dottorato, ti accorgerai che il problema dei limiti della conoscenza è illustrato in parecchi punti. Il mio tema è «il concetto di organico da Kant in poi», a metà strada tra il filosofico e lo scientifico. Il lavoro preliminare è quasi pronto.[173]

Nietzsche riesce, in poche frasi, non solo a decretare fra le righe come vana l'ontologia schopenhaueriana che ancora credeva di poter accertare l'esistenza di un *Ding an sich* specificato concettualmente, ma, ancora più incisivamente del *Neukantianismus*[174], determina l'impossibilità di "assolutizzazione" di ogni postulato conoscitivo in favore di quella *Relativität*[175] divenuta moneta corrente tra gli scienziati più in vista, insistendo sulla impossibilità di qualsiasi "inseità", una volta accertata con sicurezza la consistenza "bio-logica" dei *Grenzen*[176]. I *limiti gnoseologici* diventano, in quanto presupposti organici, innanzitutto *limiti fisiologici*[177], ma non per questo si perde il risvolto anti-metafisico inaugurato indirettamente da Kant (e non del tutto seguito da Schopenhauer),

[170] *Umfang* significa: il perimetro, la circonferenza, la dimensione-estensione, la portata. *Umfangen* indica l'abbracciare, l'avvolgere, il circondare. E qui Nietzsche intende esattamente questo, e cioè la limitata capacità di avvolgimento del conoscere umano, nella circoscrizione di un perimetro delimitato ben descritto dalla parola tedesca *Grenzen*.
[171] Nietzsche allude probabilmente a Schopenhauer.
[172] Chiaro riferimento a Lange.
[173] EFN-1868, 568; cfr. EFN-1868, 569.
[174] Va subito detto che il *Neukantianismus* si afferma in quegli anni come corrente filosofica accademica, essendo i suoi esponenti tutti professori universitari di filosofia. Nietzsche, invece, nel suo avvicinamento a questa corrente filosofica è un *outsider* da questo punto di vista, non sarà mai professore di filosofia e lascerà definitivamente l'ambiente accademico nel 1879, e quindi il suo approccio critico a Kant nasce certamente in un'aria filosofica più indipendente e radicale. Per un quadro storico-critico del *neokantismo* si veda G. Gigliotti, *Neokantismo*, in *L'universo kantiano*, a cura di S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli, Quodlibet, Macerata, 2012, pp. 709-744.
[175] Già Schopenhauer insiste fortemente sul carattere *relativo* di ogni conoscenza umana, che infatti si occupa esclusivamente di *Verhältnisse*, cfr. WWV, I, § 33.
[176] Nietzsche non arriva qui al punto di giudicare come frutto dei "*limiti conoscitivi umani*" anche le ricerche fisiologiche, ci metterà ancora qualche anno, seppur già c'erano avvisaglie teoretiche di questo genere in Lange.
[177] «La finalità dimostra perciò di essere solo capacità di vita, cioè *conditio sine qua non* [Demnach erweist sich die Zweckmäßigkeit nur als Lebensfähigkeit dh. als *cond. sine qu non*].», OFN I/2, p. 308. Il testo tedesco è preso da CRAWFORD, p. 255.

anzi viene estremizzato e rafforzato in un modo ancor più radicale di Lange[178], sfruttando propositivamente la naturale *Resignation* espressa nella lettera. Da attento lettore di Democrito (anche via Lange)[179], Nietzsche non ha alcun problema, a differenza dell'ideal-trascendentalismo kantiano e in parte schopenhaueriano, a far coincidere aspetto "formale" e aspetto "materiale", né a stabilire una strettissima correlazione di discendenza tra "materiale" e "formale"[180]. L'immensa problematicità concettuale in cui riuscire a circoscrivere il perimetro della *Erfahrung*, che era uno dei lasciti insoluti affidati da Kant ai suoi tardi accoliti, non riscuote per ora lo stesso entusiasmo nel giovane studente, il quale in maniera molto spontanea si appassiona alla ricerca di una corretta definizione del "fenomeno" più evidente e allo stesso tempo più enigmatico che l'essere umano ha sempre davanti agli occhi: il *Leben*.

Uno dei problemi insiti nella discussione del *Giudizio teleologico* nella *Kritik der Urteilskraft*[181] era quello di spiegare in maniera convincente la differenza tra *principio soggettivo* e *principio oggettivo*[182] nel riscontro di una "finalità della natura" (Zweckmäßigkeit der Natur) nel *mondo organico*[183], supponendo il concetto di scopo (Absicht) come una massima assolutamente necessaria per l'uso empirico (Erfahrungs-gebrauch)[184] della *Vernunft*, dopo che il successo della spiegazione meccanica del mondo fisico (Newton) era diventato così importante per la scienza moderna[185]. Restava da stabilire se fosse ancora possibile accertare la presenza di un qualsiasi principio razionale regolatore sussistente alla conservazione dello svolgimento del mondo della vita, senza venire meno al postulato "trascendentale" secondo il quale è l'uomo con il suo *Erkenntnißvermögen* a inserire legalità nei fenomeni (tra cui appunto la *Zweckmäßigkeit*), salvando in un certo senso quella rivoluzione copernicana della conoscenza di cui Kant si autoglorificava[186]. La necessità di stabilire una separazione tra *Möglichkeit* e *Wirklichkeit*, una volta disgiunto il "principio intellettivo formale" (non intuitivo) dal "principio sensibile materiale" (intuitivo), lasciava infine alla *Vernunft* l'esigenza di ammettere un *Urgrund* in cui "possibilità" e "realtà" fossero strettamente congiunte[187], facendo così del *giudizio teleologico* una rappresentazione *logica* e non *estetica* della "finalità" da relazionare all'uso del *Verstand* e della *Vernunft*, e non invece al *Gefühl der Lust und Unlust*.

---

[178] Sulla radicalizzazione da parte di Nietzsche della posizione neokantiana di Lange, in merito a questi aspetti, si veda STIEGLER I, in particolare l'*Introduzione* e il *primo capitolo*.

[179] Cfr. F. A. Lange, *Storia del materialismo*, vol. I, Casa editrice Monanni, Milano, 1932, pp. 11-39 (d'ora in poi LANGE I o II a seconda del volume).

[180] Tra Kant e Nietzsche, in effetti, ci furono: Maxwell, Mendel, Darwin, Pasteur ecc.

[181] Cfr. KUK, II, § 61 ss.

[182] «La finalità oggettiva è, nel significato regolativo e non costitutivo, un principio d'indagine che contraddistingue la biologia di contro alla fisica. Mentre nella fisica non hanno alcun luogo congetture teleologiche, per l'indagine del vivente non è sufficiente la considerazione meccanica. Per mezzo di questa noi conosciamo solo come e non a qual fine si svolgono processi organici. Con la sua filosofia dell'organico Kant è un precursore del romanticismo altrettanto quanto con la sua teoria dell'estetico.», O. Höffe, *Immanuel Kant*, il Mulino, Bologna,2002, pp. 254-255. In merito all'influsso sul romanticismo, è interessante notare l'influenza diretta su Goethe filosofo della natura, influenza considerata anche da Nietzsche nei suoi appunti, cfr. OFN I/2, p. 310.

[183] Si veda la differenza tra il «Princip ein objectiver Grundsatz für die bestimmende [Urtheilskraft]» e il «subjectiver Grundsatz bloß für die reflectirende Urtheilskraft» del paragrafo 75 della *Parte seconda* della *Critica del Giudizio*.

[184] Cfr. KUK, II, § 75.

[185] Nietzsche scrive: «Non si cercano cause finali nell'ambito della natura inorganica perché qui non si mostrano individui ma forze. Vale a dire, perché possiamo risolvere tutto meccanicisticamente e di conseguenza non crediamo più ai fini.», OFN I/2, p. 314.

[186] Kant usa spesso il verbo *hineinbringen* a questo proposito, che significa: portare dentro, riuscire a far entrare, inserire. Cfr. KUK, II, § 62; KRV, *Prefazione alla seconda edizione.*

[187] Cfr. KUK II, § 76.

Di fronte alla complessità della questione in gioco Nietzsche non riesce a trovare una compiutezza teoretica definitiva, cosa che lo scoraggerà nel portare a compimento il lavoro, e tuttavia troviamo abbozzata una serie di considerazioni che ci mostrano il suo modo caratteristico di *sperimentare* una certa originalità di pensiero nel mescolamento di varie intuizioni prese da diversi autori. Si capisce subito che la sua impostazione di ragionamento in merito al "mondo organico", così come lo pensa Kant, è figlia dell'attenta lettura di Lange e Fischer, ma anche delle considerazioni di Goethe[188] e dei risvolti darwiniani presenti nelle scienze naturali del suo tempo, e non ultimo del pessimismo schopenhaueriano, che aveva trovato in "un *cieco slancio*" (einen blinden Drang), in "un *impulso misterioso, oscuro* e *inconscio*" (ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit), la spiegazione di tutti i "fenomeni naturali" anche *inorganici*, di modo che ogni tentativo teleologico-ottimistico era destinato a fallire[189].
Seguendo il corso dei pensieri kantiani sul *finalismo*, Nietzsche riscontra il forte contributo dei *pregiudizi antropocentrici* nella caratterizzazione dei "fenomeni naturali" e ne deduce che la φύσις, per mezzo di una "riduzione all'uomo", è concepita in una dipendenza ontologica di conformità ai condizionamenti insiti nella visione umana delle cose. L'uomo non può pertanto rinunciare ad attribuire a ciascun accadimento i preconcetti tipici del suo modo di relazionarsi con il mondo, chiudendosi in una *prospettiva tecnico-operativa* che trascura ogni altra potenziale spiegazione degli eventi:

> Le cose esistono, dunque esse devono *poter e*sistere, devono cioè avere le condizioni per l'esistenza.
> Se l'uomo costruisce qualcosa, cioè vuole renderlo adatto all'esistenza, egli riflette su quali potrebbero esserne le condizioni. Nell'opera che ha costruito egli chiama poi le condizioni di esistenza *conformi a un fine*.
> Per questo egli chiama *conformi a un fine* anche le condizioni di esistenza delle cose naturali: ciò vale solo se si ammette che esse siano nate come le opere umane.[190]

Questa coincidenza presupposta dall'uomo tra *prodotti artificiali* e *naturali* ha garantito alla scienza moderna tutta la sua efficacia operativa[191], e Nietzsche stesso tornerà a riflettere sulle conseguenze devastanti per la natura scaturite da questo pregiudizio fertile dal punto di vista dello sfruttamento tecnico[192]. La posizione nietzscheana, cui accennano

---

[188] In generale, sui temi scientifici legati a Goethe e alla teleologia si veda l'ottimo libro di Francesco Moiso: *Goethe tra arte e scienza*, CUEM, Catania, 2001, pp. 94 ss.
[189] Cfr. WWV I, § 27. Scrive Nietzsche: «La difficoltà sta proprio nell'unificazione del mondo teleologico e del mondo non teleologico.», OFN I/2, p. 307. Cioè, appunto, nella ricerca di una spiegazione univoca di *mondo inorganico* e *mondo organico*, che non sia schiettamente metafisica, e uno dei tentativi possibili è, secondo il filologo, quello di Empedocle (cfr. OFN I/2, p. 306). Il *Wille zur Macht* sarà il suo tentativo maturo in questo senso.
[190] OFN I/2, p. 310; cfr. OFN I/2, p. 312. «Die Dinge existieren, also müssen sie existieren k ö n n e n dh. sie müssen die Bedingungen zur Existenz haben. Wenn der Mensch etwas verfertigt d. h. existenzfähig machen will, so überlegt er, unter welchen Bedingungen dies geschehn könne. Er nennt die Bedingungen zur Existenz am verfertigten Werk nachher z w e c k m ä ß i g. Deshalb nennt er auch die Existenzbedingungen der Dinge z w e c k m ä ß i g: dh. nur unter der Annahme, sie seien wie menschliche Werke entstanden.», il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, p. 256.
[191] «Una simile interpretazione, apparentemente del tutto ragionevole e quasi banale, si regge in realtà su un presupposto fondamentale della scienza moderna, che è invece ricco di implicazioni, ossia l'*analogia tra macchina e natura*: che ciò che emerge nelle arti meccaniche possa divenire immediatamente oggetto della scienza della natura, infatti, presuppone che la macchina funzioni come la natura *e viceversa*, concezione questa perlopiù estranea al mondo antico, per noi invece molto familiare.», N. Russo, *Polymechanos Anthropos. La Natura, l'Uomo, le Macchine*, Guida, Napoli, 2008, pp. 90-91.
[192] Cfr. GDM, III, 9.

queste righe, è piuttosto netta: la *vita*, nella produzione molteplice delle sue "forme"[193], non ha bisogno dei trascendentali umani per sussistere[194]. È anzi solo un bisogno umano quello di giustificare attraverso "principi logico-concettuali" la *fioritura dell'organico*, e ciò accade a causa dell'equazione sempre presupposta, dal modo umano di riferirsi alla "vita"[195], tra *fioritura organica* e *produzione tecnica*[196], anche se il procedere della φύσις non fa distinzione tra *organico* e *inorganico*[197].
Nell'ottica kantiana l'impossibilità di cogliere "meccanicamente" il *mondo organico*, per cui l'uomo riconosce l'esigenza di introdurre il "finalismo" in questa regione naturale, dipende dal fatto che l'*intelletto umano* è discorsivo e non intuitivo[198], ma la necessità del "fine" nella generazione indica agli occhi di Nietzsche solamente una delle varie

[193] Sulla "molteplicità" tipica del mondo organico si era espresso Goethe seguendo Kant, espressione che Nietzsche annota tra gli appunti: «< " >Ogni essere vivente< " > dice Goethe < " >non è un singolo ma una molteplicità: anche quando ci appare come individuo, resta sempre una unione di esseri viventi autonomi< " > […]», OFN I/2, p. 310. Nietzsche però alla percezione dell'"individualità" affianca quella più corretta di "forma": «Individuo è un concetto insufficiente. Quello che vediamo della vita è forma; il modo in cui la vediamo, individuo. Ciò che sta dietro non può essere conosciuto [Individuum ist ein unzureichender Begriff. Was wir vom Leben sehn ist Form; wie wir sie sehn, Individuum. Was dahinter liegt ist unerkennbar].», OFN I/2, p. 326; il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, p. 264. L'individuo indica il "come" della nostra percezione della *vita*, la *forma* il "che cosa", mentre il "das Leben" è, per sua stessa natura, "*ciò che giace inconoscibile al di sotto*" (was dahinter liegt ist unerkennbar). Eppure, in un'estremizzazione scettica del kantismo, Nietzsche sottolineerà l'inconsistenza fattuale sia di "individuo" che di "organismo": «In realtà non esistono individui, individui e organismi sono astrazioni. Nelle unità da noi stessi prodotte introduciamo successivamente l'idea di fine.», OFN I/2, p. 314. Unità, individuo, totalità, organismo ecc. sono tutte astrazioni umane, così come l'intelletto è stato definito un'unità solo a livello concettuale: «Simile al concetto di forma è quello di individuo. Si chiamano così gli organismi in quanto unità, in quanto centri di fini. Ma ci sono unità solo per il nostro intelletto. Ogni individuo ha in sé un'infinità di individui viventi. È solo un punto di vista grossolano, desunto forse inizialmente dal corpo umano.», OFN I/2, p. 322. Sotto i colpi della scure scettica la *vita*, i *fenomen*i e le *condizioni intellettuali umane* iniziano a diventare un tutto estremamente fluttuante. Lo stesso procedimento di *radicale scetticismo* viene applicato a tutti i concetti della scienza naturale e della gnoseologia. Già in questo momento, Nietzsche porta alle sue estreme conseguenze non solo i risvolti aporetici del kantismo e del pessimismo schopenhaueriano, ma anche le posizioni del *Neukantianismus* di Lange.
[194] «Le forze cieche agiscono senza una intenzione, non possono perciò produrre nulla di conforme a un fine. Ciò che è adatto alla vita si è formato dopo una serie infinita di tentativi falliti e riusciti a metà.», OFN I/2, p. 315. Ecco un chiaro esempio di mescolamento originale di Schopenhauer e Darwin.
[195] Nella sua *radicalizzazione* scettica delle conseguenze del kantismo, Nietzsche arriva a chiedersi se anche la "vita" non sia altro che il frutto dei *limiti fisiologico-conoscitivi* dell'umano: «Il segreto è soltanto « la vita ». / Che sia anche questa solo un'idea condizionata dall'organizzazione? [Das Geheimniß ist nur „das Leben" / ob auch dies nu reine in der Organisation bedingte Idee ist?]», OFN I/2, p. 314; il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, pp. 258-259. Si aggiunge, alla *inconoscibilità* del "fondo vitale", l'attributo di *segretezza* e *mistero* (das Geheimniß).
[196] «Non possiamo immaginare la "vita", cioè l'esistenza dotata di sensibilità e capace di crescita [die empfindende, wachsende Existenz], altrimenti che analoga all'esistenza umana. L'uomo riconosce nella natura qualcosa di simile e qualcosa di estraneo all'uomo, e ne cerca la spiegazione.», OFN I/2, p. 327; il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, p. 265. Questa analogia tra produzione umana e naturale, nell'idea di un finalismo, arriva a presupporre un *intelletto* umano dietro la produzione organica: «La nascita dell'organico è ipotetica in quanto immaginiamo che vi sia stata la presenza di un intelletto umano.», OFN I/2, p. 313. Ogni "vivente", secondo la prospettiva antropocentrica, ha la stessa e identica percezione del mondo che ha l'uomo, ma questo *vizio di prospettiva* fonda quell'*universalità* che l'uomo crede di riscontare nel mondo naturale: «Che diritto abbiamo noi di concepire come preesistente il modo di apparire di una cosa, ad es. di un cane? La forma è qualcosa per noi. Se la pensiamo come una causa conferiamo a un fenomeno il valore di cosa in sé.», OFN I/2, p. 325. Su tutte queste cose Nietzsche tornerà nei primi anni di Basilea, stimolato dalla lettura di Hartmann.
[197] «Il metodo della natura è lo stesso sia nel regno dell'organico sia nel regno dell'inorganico.», OFN I/2, p. 326. Anche in questo caso è prefigurato il tentativo del *Wille zur Macht*, che vedremo nell'ultimo capitolo.
[198] Cfr. OFN I/2, p. 316 e pp. 326-327. Cfr. KUK, II, § 75-76.

possibilità[199] e, anzi, la nascita organica adatta al "fine" rappresenta solo un caso[200] particolare conseguente a una moltitudine di tentativi, come il lamarckismo e il darwinismo avevano iniziato a insegnare da tempo[201].
Lo studente-militare vuole smascherare quello che chiama *kindische Antropomorphismus* di Kant, tornando di nuovo sull'evidente assurdità insita nella confusione tutta umana di voler far dipendere ciò che è in sé *autonomo* nella sua "manifestazione", cioè la "vita", dalle condizionalità concettuali che rappresentano il prerequisito dell'*attività tecno-poietica* dell'uomo:

C'è bisogno di cause finali per spiegare che qualcosa vive? No, solo per spiegare come questa cosa vive.
Abbiamo bisogno di cause finali per spiegare la vita di una cosa?
No, la «vita» è per noi qualcosa di affatto oscuro, su cui non possiamo fare luce nemmeno ricorrendo a cause finali.
Quel che cerchiamo di renderci chiaro sono solo le forme della vita.
[…] La questione «perché qualcosa è» fa parte della teleologia esterna e si trova completamente al di fuori del nostro ambito. (Esempi di un antropomorfismo infantile anche in Kant).[202]

Se il perché della "vita" risulta necessariamente inspiegabile e fuori di ogni portata concettuale, allora rimane la questione del "wie", che nell'atteggiamento critico di Nietzsche si configura come un domandare circa l'aspetto *formale* del vivente, l'unico aspetto che può essere illuminato dall'uomo del *fondo oscuro* di un "fenomeno" così immediato e quotidiano e allo stesso tempo assolutamente abissale[203]. La natura, agli occhi del giovane filologo, è "produttrice di forme" e non, come si preoccupava di riconoscere il kantismo, "legislatrice di fini" nell'organizzazione del *mondo organico*. E, infatti, sostenere che un vivente sia un essere organico solo perché l'uomo non riesce a spiegarne il funzionamento in maniera meccanicistica, è solo un altro dei pregiudizi costitutivi della prospettiva antropocentrica sull'ente:

Non possiamo dare una spiegazione meccanica del cane; questo vuol dire che è un essere vivente.
La forma è tutto quello che della « vita » appare, visibile, alla superficie.
La considerazione secondo cause finali è perciò una considerazione secondo forme.
In realtà siamo costretti a interrogarci sulle cause finali anche nel caso della formazione del cristallo.
Detto altrimenti: considerazione teleologica e considerazione degli organismi non si identificano, bensì:
considerazione teleologica e considerazione secondo forme.
Fini e forme sono identici in natura.[204]

---

[199] «Ciò che è conforme a un fine è nato come un caso particolare di ciò che è possibile: nascono innumerevoli forme, cioè combinazioni meccaniche. Tra queste innumerevoli combinazioni ve ne possono essere anche alcune adatte a vivere.», OFN I/2, p. 313.
[200] «Il caso può scoprire la più bella melodia.», OFN I/2, p. 308. «L'esistenza è crivellata di miracoli.», OFN I/2, p. 309.
[201] Cfr. STIEGLER I, p. 41.
[202] OFN I/2, p. 323. «Braucht man die Zweckursachen um zu erklären, daß etwas lebt? Nein, nur um zu erklären, wie es lebt. Brauchen wir die Zweckursachen um das Leben eines Dinges zu erklären? Nein, das „Leben" ist uns etwas völlig dunkles, dem wir daher auch durch Zweckursachen kein Licht geben können. Nur die Formen des Lebens suchen wir uns deutlich zu machen. […] Die Frage „warum ist etwas" gehört in die äußere Teleologie und liegt ganz aus unserm Bereiche. (Kindische anthromorph. Beispiele auch bei Kant).», il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, p. 263.
[203] «Tutte le "forme" possono essere giocate ai dadi, ma la vita!», OFN I/2, p. 322.
[204] OFN I/2, p. 323. «Wir können den Hund nicht mechanisch erklären; das macht, er ist ein lebendes Wesen. Die Form ist alles, was vom „Leben" an der Oberfläche sichtbar erscheint. / Die Betrachtung nach Zweckursachen ist also eine Betrachtung nach Formen. / In der That sind wir auch genöthigt im aufschieß.

L'abolizione concettuale del "finalismo", in questa nuova proposizione del fenomeno "vita", è possibile innanzitutto attraverso lo smascheramento di una falsa antitesi, poiché se non è più possibile ravvisare nel concetto di "fine" ciò che caratterizza i viventi, questo è dovuto al fatto che solo a partire dalla "vita" un "agire finalistico" si rende possibile, e dunque l'inferenza semmai è inversa[205]. La "vita", intesa soprattutto come *das Geheimniß*, totalmente indipendente da qualsiasi *kindische Antropomorphismus*, non può essere un "fenomeno condizionato", e allora in virtù della sua *inafferrabile e insondabile abissalità* (das „Leben" ist uns etwas völlig dunkles), c'è bisogno di una sostituzione concettuale di parole come individualità, totalità, finalità[206]. L'idea meno condizionante e più propria che l'essere umano può farsi del fenomeno "vita" è allora squisitamente "estetica" e "estrinseca" [207], dovendo egli ammettere che l'unico aspetto sempre acquisibile nella sua fenomenicità, dai nostri organi percettivo-conoscitivi, è quello *formale*, e ciò per due ragioni contigue[208]. Da un lato, perché la "vita" stessa, del suo *intimo abisso insondato*, ci restituisce con tutta evidenza solo il brillìo della *superficie*, che siamo soliti chiamare *Form* (Die Form ist alles, was vom „Leben" an der Oberfläche sichtbar erscheint); dall'altro, di nuovo, a causa della *fisionomia* specifica dell'*atto sorgivo* del nostro *intelletto* (die Entstehung des Intellektes)[209].
Nell'intreccio di molteplici influenze spirituali, la decisione filosofica del filologo viene a costituirsi come una stratificazione originale di prese di posizione eterogenee, in un susseguirsi di argomentazioni che vanno dall'atomismo antico fino al darwinismo, passando per Goethe, comincia a condensarsi il suo modo peculiare di intendere tutti gli stimoli ricevuti. La base concettuale è chiarissima, occorre riconoscere il *fenomeno* "vita" nella sua *interiore* complessità e oscurità, ma circoscrivere anche quel che nella sua *esteriorità manifestativa* si rende percepibile all'intendimento umano:

Così la nostra tesi è: per la vita ci sono varie forme, cioè varie finalità.

Krystall nach Zweckursachen zu fragen. / Mit andern Worten: teleologische Betrachtung und Betrachtung der Organismen fällt nicht zusammen / sondern / teleologische Betrachtung und Betrachtung nach Formen. / Zwecke und Formen sind in der Natur identisch.», il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, pp. 263-264.

[205] «Quello che "dunque è causa in quanto idea dell'effetto" è solo la forma della vita. La vita stessa non può essere pensata come fine poiché essa è il presupposto dell'agire finalistico.», OFN I/2, pp. 321-322.

[206] «È impossibile afferrare il concetto della vita: perciò esso non fa parte dell'< " >idea della totalità< " >», OFN I/2, p. 326.

[207] «Se si mettono insieme alla rinfusa lettere dell'alfabeto può venirne fuori una tragedia (contro Cicerone), se si mettono insieme frammenti di meteora una terra: ma la questione è appunto che cosa sia la "vita", se sia un semplice principio ordinatore e formale (come nella tragedia), oppure qualcosa di radicalmente diverso.», OFN I/2, p. 320.

[208] «Infatti la vita in una forma è appunto l'organismo. Che cos'è l'organismo se non vita formata [geformtes Leben]? / Ma se delle parti dell'organismo diciamo che non sono necessarie, con questo diciamo che la forma dell'organismo non è necessaria: in altri termini, poniamo l'organico in un luogo diverso dalla forma. Ma al di fuori di questa c'è solo la vita [Aber außerdem ist es bloß noch Leben].», OFN I/2, p. 321, il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, p. 262. "Al di là" della "forma", che è il giusto nome per l'organismo, in quanto *natura naturata* (*geformte Leben*), c'è l'insondabile e inafferrabile *natura naturans*: «ist es bloß noch Leben», ovvero: «si dà ancora sempre nudamente la vita». *Bloß*, usato qui come avverbio, nella sua forma aggettivale oltre a "nudo" (*Blöße* è la "nudità") significa anche "semplice", "mero". Nelle sue note su Nietzsche, Valéry sembra dare un sostegno al legame tra "semplicità" e "profondità elementare" priva di forme, e quindi "nuda": «L'uomo è ricco solo di parole, le quali gli permettono di ricominciare mediante gli inizi più diversi gli stessi stati così poco numerosi – il profondo è semplice – *elementare*, direi.», VALÉRY I, p. 75. Molte di queste intuizioni nietzscheane sul *Leben* saranno sviluppate da uno dei più attenti lettori di Nietzsche, come Simmel, nel suo *Lebensanschauung*.

[209] «La teleologia solleva però una quantità di problemi insolubili. O che finora non hanno trovato soluzione. L'organismo del mondo, l'origine del male, qui non c'entra. / C'entra invece, ad es., l'origine dell'intelletto [Aber zB. Die Entstehung des Intellektes].», OFN I/2, p. 308; il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, p. 255.

La vita è possibile in un numero straordinario di forme. Ciascuna di queste è conforme a un fine: ma poiché esiste una quantità innumerevole di forme, ce ne sono anche innumerevoli conformi a un fine.
[…] Quando perciò parliamo di concetti e cause finali, intendiamo che un essere vivente e pensante intenziona una forma in cui vuole apparire.
In altri termini, con la causa finale non ci avviciniamo affatto alla spiegazione della *vita*, ma solo a quella della *forma*.
Ora, di un essere vivente non cogliamo nient'altro che *forme*. L'eternamente in divenire è la vita; per la natura del nostro intelletto noi cogliamo delle forme: il nostro intelletto è troppo ottuso[210] per percepire l'incessante metamorfosi[211]: chiama forma ciò che può giungere a conoscere[212]. In verità non può esserci forma alcuna, perché in ogni punto dimora un'infinità.[213]

---

[210] L'aggettivo *stumpf* significa spuntato, smussato, e il verbo *stumpfen* è il corrispettivo del latino *obtundere*, che indica appunto l'esser smussato, il non esser affilato, l'assenza di capacità di penetrazione. *Ottuso*, in questo specifico senso, indica ciò che, senza avere una punta, una lama affilata, si rende inadatto alla penetrazione di una "superficie", e, dunque, l'*esser ottuso* specifica la peculiarità di chi si attesta alla "superficialità" per sua stessa natura, di chi ha una natura non adatta a sondare l'abisso.

[211] La parola è *Verwandlung*, che spesso in italiano si rende con *metamorfosi*, parola per la quale il tedesco ha il lemma di derivazione latina *Metamorphose* (che Nietzsche utilizza occupandosi di Goethe in alcune pagine di questo stesso quaderno, P I 8 a pag. 40). La *Verwandlung* non indica, come la parola *Metamorphose*, esclusivamente il "mutamento di forma", che da Ovidio in poi esprime sempre anche una "flessibilità onto-fenomeno-logica", ma secondo il *Grimm Deutsches Wörterbuch* è il corrispettivo tedesco di vari significati latini: alternatio, conversio, impedatura, metamorphosis, -mutatio, mutatorium, traiectio, transfiguratio, -formatio, -latio, -substantiatio (cfr. *Deutsches Wörterbuch*, von J. Grimm und W. Grimm, Band I, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1956, pp. 2110-2120, d'ora in poi GRIMM). Il latino *trans-mutatio*, in italiano *trasmutazione*, è una parola che indica una più ampia concettualità rispetto alla parola *metamorfosi*, concettualità che va dal "mutamento di luogo" al "mutamento di idioma", fino al "mutamento di forma o stato", e che forse è più adatto per rendere il tedesco *Verwandlung*. Lo stesso Nietzsche utilizza il termine *Verwandlung* e il verbo *verwandeln* quando vuole esprimere un significato più ampio del semplice "mutamento di forma", che pure è uno dei significati di *Verwandlung*, ma non di certo l'unico esclusivo come per la parola *Metamorphose* (ad esempio nel frammento 1 [67] del 1869 Nietzsche usa il verbo *verwandeln* per indicare l'evoluzione fonetico-morfologica di una parola greca, e il primo significato del latino *transmutatio* è esattamente questo). Il tedesco usa *Verwandlung* e *verwandeln* anche per indicare la *trasmutazione spirituale* e *materiale* nella tradizione mistico-alchemica, e vengono usati nella Bibbia di Lutero per indicare la *transustanziazione* del pane e del vino nella celebrazione eucaristica. Dunque non solo *metamorfosi*, ma anche transformatio, translatio, tranfiguratio, transubstantiatio, significati che solo la parola latina *transmutatio* è in grado di abbracciare più coerentemente, come dimostra l'italiano arcaico, che usa *trasmutazione* per molteplici declinazioni del *mutamento*. Si veda nota 154.

[212] Nietzsche qui sta probabilmente parafrasando, con la concettualità già originale della sua prospettiva filosofica, quello che ha letto nella *Kritik der Urtheilskraft* (KUK, II, § 75): «[…] le quali [leggi della natura] altrimenti ci resterebbero nascoste per la limitazione della nostra facoltà di penetrare nell'intimo del meccanismo naturale [die uns nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanism derselben sonst verborgen bleiben würden].», I. Kant, *Critica del Giudizio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 479. Al lessico kantiano, che pensa in termini legalistici, logico-formali e "meccanici" sia il *fenomeno naturale* che l'*intelletto umano*, Nietzsche sostituisce una *Lebensphilosophie* in fieri ("durch die Natur unsres Intellekts erfassen wir Formen: unser Int<ellekt> ist zu stumpf, um die fortwährende Verwandlung wahrzunehmen: das ihm Erkennbare nennt er Form"), che al gergo kantiano preferisce quello estetico-biologico, dal carattere dinamico, che prende spunto dai Greci, dalla metafisica schopenhaueriana, dalla filosofia naturale di Goethe e forse anche dai *Saggi* emersoniani, oltre che dalle letture scientifiche a lui contemporanee. Sembra, tuttavia, riecheggiare anche il passaggio emersoniano incontrato a nota 49: «Er fühlt genau die gleiche Abstammung, und entdeckt mehr Gleichheit wie Verschiedenheit in alem ihrem Wechsel.», EMERSON VERSUCHE, p. 250. Dove il poeta è colui che è capace di trasmettere l'*integrità* dell'intelletto all'*integrità* della natura (da qui la consanguineità di *intelletto* e *natura*), cogliendo l'*unità formale* al di sopra della sfuggente varietà delle continue e repentine *trasmutazioni*.

[213] OFN I/2, pp. 321-322. «Also unser Satz heißt: zum Leben giebt es verschiedne Formen dh. Zweckmäßigkeiten. Das Leben ist unter einer erstaunlichen Masse von Formen möglich. Jede dieser Formen ist zweckmäßig: weil aber eine Unzahl von Formen existirt, so giebt es auch eine Unzahl zweckmäßiger Formen. […] Wenn wir also von Zweckbegriffen und -Ursachen reden: so meinen wir: von

Questo passaggio testuale, che è l'appunto filosofico di uno studente a fine corso, in congedo militare per malattia, un appunto per un lavoro che non sarà mai realizzato, ha un valore immenso per l'evoluzione spirituale raggiunta da Nietzsche e rappresenta l'avanscena fondamentale di un dispiegamento filosofico che negli anni di Basilea troverà la sua prima formazione definita.
Tornando sulla differenza onto-morfo-logica da tenere sempre in considerazione, quella tra *geformte* e "bloß noch" *Leben*, che pone innanzitutto uno spartiacque insormontabile per il vivente umano e la sua prospettiva conoscitiva sull'ente, Nietzsche assume subito delle posizioni filosofiche molto peculiari. L'uomo, del fenomeno "vita" in generale, può cogliere solo la già avvenuta *pietrificazione* dai contorni esteriori ben delimitati, può percepire solo la *figuralità temporanea* di un *Werden* la cui definitività non è contemplata. Il *Leben* viene, infatti, descritto come un *perpetuo diveniente* (das ewig Werdende) il cui *abisso interiore insondabile* si prospetta come *incessante trasmutazione* (die fortwährende Verwandlung), come cuore di una *magmaticità indefinibile* a cui la nostra dotazione percettiva non ha accesso, fluidità endogena di una morfogenesi tesa a rappresentare sempre l'infinito "al di là" dall'esteriorità puntuale che assume una forma (in Wahrheit kann es keine Form geben, weil in jedem Punkte eine Unendlichkeit sitzt). Come nel caso del mare, che nella sua metaforicità, sembra godere della sua duplice natura di manifestazione, essendo insieme *fondo abissale segreto* e *spumosa evidente superficialità*[214], così Nietzsche inizia a pensare il *Sein-Werden*, nella declinazione del *Leben*, interrogandosi sulla sua estrinsecazione duale valida solo per l'uomo: contemporaneamente *nucleo insondabile di trasmutazione* e *superficie che assume forme*. Del fenomeno "vita", nella sua sfera inapprensibile, l'essere umano può solo fantasticare una dicibilità adatta al suo intendimento, quell'intendimento che postula ogni fenomeno come "debitore" di cause, fini, unità, totalità, individui, organismi, condizioni.
L'*intelletto umano*, che come *prodotto naturale* era già stato definito un *perpetuum mobile* dalla storia non decodificabile, e che come *pluralità fenomenica reale*, era stato ridotto a sterile concetto unitario il cui acme è dispiegato nell'*istinto*, davanti a questo *sincretismo filosofico dai tratti metafisici* e dal carattere "estetico" si presenta, quindi, nella sua *germinalità*, inadatto a fendere la pelle della *vita formata*, costretto com'è alla prensione "superficiale-formale", solo momentanea e verbale, della *segreta fluidità modellante* inaccessibile all'*intelletto*.
Verwandlung e *Intellekt*, "bloß noch" *Leben* e *limiti fisiologico-conoscitivi umani*, sembrano essere realtà incomunicabili, eppure hanno una consanguineità più *ancestrale* di quello che sembra, una consanguineità che ha radici ontologiche forti, in quanto l'*intelletto* stesso, come "processo organico" che ha una storia, è il tardo frutto di quella *incessante trasmutazione* cui diamo il nome di *Leben*, di quella *fucina magmatica misteriosa* con la quale può intraprendere, come dotazione antropologica, solo un *legame*

einem lebenden und denkenden Wesen wird eine Form intentionirt, in der es erscheinen will. Wir rücken mit andern Worten durch die Endursache gar nicht heran an die Erklärung des L e b e n s, sondern nur der F o r m. Nun erfassen wir an einem Lebenden überhaupt nichts als Formen. Das ewig Werdende ist das Leben; durch die Natur unsres Intellekts erfassen wir Formen: unser Int<ellekt> ist zu stumpf, um die fortwährende Verwandlung wahrzunehmen: das ihm Erkennbare nennt er Form. In Wahrheit kann es keine Form geben, weil in jedem Punkte eine Unendlichkeit sitzt.», il testo tedesco è tratto da CRAWFORD, pp. 262-263.

[214] Nel suo interessamento per Teognide (1864), Nietzsche riporta dei versi dell'*Inno ad Apollo* che sembrano richiamare la relazione *abisso-superficie* che avrà così tanto spazio nella produzione nietzscheana (si veda su questo P. Bornedal, *The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, De Gruyter, Berlin-New York, 2010): «Di questi, il più bello è il secondo inno ad Apollo, che gioverà riportare: […] Tutta Delo infinita venne pervasa / Da un profumo d'ambrosia e sorrise l'immensa terra, / E gioì l'abisso profondo della spumosa salsedine.», OFN I/1, p. 421. Si veda anche il frammento democriteo DK68B117: «ἐτεῇι δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶι γάρ ἀλήθεια».

estetico. L'uomo è talmente inserito nella sua fattispecie organica, che non può fare a meno di concepire il *perpetuo diveniente* come "un essere pensante e vivente che desidera intenzionalmente assumere una forma determinata" (einem lebenden und denkenden Wesen wird eine Form intentionirt, in der es erscheinen will), per cui, dietro i concetti e le cause finali che crediamo di riconoscere nei fenomeni, si nasconde anche una impossibilità percettivo-gnoseologica data in dote alla "forma" vivente umana dal "bloß noch" *Leben*, quello stesso *Leben* cui si concede un'infinita virtualità "estetica" nella modellazione di *forme*, dalla quale l'uomo stesso è fuoriuscito insieme al suo *istinto intellettuale*.

La solidificazione *estetico-formale* e *puntuale*, che cela una *fluida infinitezza inafferrabile*, è brutalmente l'unica realtà verso cui il nostro *intelletto* trova consonanza[215]: aderire alla *superficie* intesa come unica *evidenza formale* del fenomeno "vita" (die Form ist alles, was vom „Leben" an der Oberfläche sichtbar erscheint Oberfläche); dare il nome di *forma* a quel che ci risulta riconoscibile dal "*tenere-per-vero*[216] l'ineffabile *trasmutazione senza termine*" (um die fortwährende Verwandlung wahrzunehmen: das ihm Erkennbare nennt er Form)[217].

In ciò consiste il destino naturale di quel *perpetuum mobile fenomenicamente plurale*, dall'acume *istintuale*, che amiamo circoscrivere nell'unità concettuale cui diamo il nome "intelletto" (Intellekt).

Sembra tornare, dopo un crescendo di letture filosofiche e scientifiche, quell'insanabile dissidio tra *interiorità patica* affacciata sul mondo e *esteriorità mondana* che la insidia, tra *vissuti interiori* che vogliono rendersi comunicabili e *stimolazioni esteriori*[218] che aspettano di essere comprese, nel tentativo di gettare un ponte su una impossibile conciliazione tra modo umano di cogliere il "reale" e *segreta fioritura della vita* che si manifesta fenomenicamente, oltre il tentativo trascendentale, antidogmatico e critico di Kant, ma anche oltre la metafisica pessimistica e redentiva di Schopenhauer, in una estremizzazione radicale della risposta neokantiana alle questioni rimaste insolute. Tentativo titanico che un poeta come Novalis, altro celebre scolaro di Pforta, riuscì a esprimere, nel tipico clima romantico, solo con una figurazione enigmatica, calzante

---

[215] Schopenhauer, nei *Parerga und Paralipomena* (PP II, KAP 3, § 27), scrive: «Ma allora risulta chiaro all'intelletto che esso è per sua natura destinato a concepire mere relazioni, cosa sufficiente al servizio di una volontà individuale, e che proprio per questo è essenzialmente diretto *verso l'esterno* ed anche qui, è una mera forza di superficie [eine bloße Flächenkraft], come l'elettricità, cioè coglie soltanto la superficie delle cose [d. h. bloß die Oberfläche der Dinge erfaßt], non però penetra nel loro interno, e proprio per questo poi non riesce, di tutti quegli esseri per lui chiari e reali oggettivamente, a comprenderne del tutto e radicalmente neppure il più piccolo e il più semplice, ma piuttosto in ogni e qualsiasi cosa l'aspetto principale rimane per lui un mistero [die Hauptsache ein Geheimniß bleibt].», A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, Tomo secondo, Adelphi, Milano, 1983, p.52 (d'ora in poi SCHOPENHAUER).

[216] *Wahr-zu-nehmen*.

[217] Nel V degli *Hymnen an die Nächte*, Novalis usa un'espressione che sembra perfetta per quanto sta dicendo Nietzsche, in questo contesto, del "bloß noch" *Leben*: «Come in polvere e in aria si disperse in oscure parole la non misurabile fioritura della vita [Wie in Staub und Lüfte zerfiel in dunkle Worte die unermeβliche Blüte des Lebens].», Novalis, *Inni alla notte. Canti Spirituali*, Mondadori, Milano, 2003, p. 83. Il *fiore della conoscenza* (l'intelletto) non può cogliere la *fioritura della vita*, che risulta per questo inesprimibile in quanto incommensurabile, illimitata. Nello stesso inno, tra l'altro, Novalis usa l'aggettivo "allverwandelnde" in riferimento al potere della *fantasia* che "tutto trasmuta" (così traduce Roberto Fertonani) "e affratella" (allverscschwisternde).

[218] Lo scritto del 1864 *Über Stimungen*, è davvero emblematico in ciò: «Gli stati d'animo derivano dunque dai conflitti interni ovvero da una pressione esterna sul mondo interiore. […] La guerra è l'alimento costante dell'anima […] E ciò che più stupisce è che non bada mai all'esteriorità […] ed essa pregia invece ciò che si cela nella scorza.», OFN I/1, p. 373. Questo scritto, inoltre, si conclude con una prefigurazione poetica di quanto si discuterà, filosoficamente, negli appunti sulla teleologia, poiché delle *Stimmungen* si dice: «Vi saluto, o stati d'animo, mirabili alternanze di un'anima impetuosa, molteplici come la natura […].», OFN I/1, p. 374. Su questo si veda ZAVATTA, pp. 63-65.

anche per Nietzsche: «Das Äuβre ist ein Geheimiszustand erhobnes Innre (vielleicht auch umgekehrt).»[219].

L'interdipendenza misteriosa e commutabile tra *interiorità psichico-patica* dell'uomo e *esteriorità pungolante* che costituisce la realtà (problema filosofico eminente di tutta la filosofia moderna fino a e oltre Kant), che trova nuove risposte grazie allo sviluppo scientifico ottocentesco, non aveva smesso di richiedere approcci diversi e domande sempre più calzanti, nel tentativo di aprire nuove prospettive spirituali e culturali. Occasione che il giovane Nietzsche non si fece scappare fin dagli anni dell'adolescenza.

Tutta questa ricca congerie di considerazioni filosofiche originali che abbiamo visto nella forma di appunti sulla teleologia e il concetto di organico, non servirà però a convincere il filologo della possibilità concreta di portare a termine un lavoro che potesse garantire uno spessore filologico esaustivo, senza apparire superficiale dal punto di vista filosofico, come comunicherà all'amico Rohde nella lettera degli inizi di maggio del 1868[220]. Una volta guarito dal brutto infortunio che aveva subito durante il servizio militare, Nietzsche ritorna a Lipsia come studente privato, dove matura definitivamente la decisione di intraprendere la carriera accademico-filologica come migliore soluzione di compromesso per la sua vita[221]. Senza neanche presentare una dissertazione dottorale né sostenere un esame, l'Università di Lipsia gli riconoscerà le sue pubblicazioni sul «Rheinisches Museum» come abilitazione.

Nel dicembre del 1868 Adolf Kiessling, già professore di filologia classica all'Università di Basilea, accetta una chiamata dall'Università di Amburgo, lasciando vacante la cattedra. Nei primi giorni del gennaio 1869 il suo maestro Ritschl, sentito dal consigliere Vischer-Bilfinger di Basilea allo scopo di valutare la possibile candidatura del giovane studente cresciuto alla sua corte, conferma le brillanti abilità filologico-pedagogiche del suo studente, e poco dopo comunica la notizia a Nietzsche. All'età di ventiquattro anni, avendo seguito solo due anni di corsi accademici per ragioni di servizio militare con conseguente infortunio, il filologo viene invitato dall'Università di Basilea a considerare la nomina a professore straordinario di filologia classica presso la piccola cittadina svizzera.

Nei primi anni da professore, Nietzsche tornerà su quanto abbiamo visto finora, cercando di dare una consistenza filosofica più ricca e articolata al *sincretismo metafisico* dal carattere "estetico" che era rimasto in una forma rudimentale negli appunti sulla teleologia. Per sviluppare al meglio questa articolazione filosofica, che inizia ad assumere una consistenza qualitativa, il filologo tornerà ancora sulle questioni del *Charakter* e dell'*Intellekt*, del *Leben* e della *Verwandlung*, dando nuova linfa concettuale alle sue intuizioni universitarie.

[219] Novalis, *Die lehrlinge zu Sais. Gedichte und Fragmente*, Ph. Reclam Jun, Stuttgart, 1972, p. 117. Passo che richiama anche l'opinione espressa da Schopenhauer riportata a nota 215.
[220] Cfr. EFN-1868, 569.
[221] Cfr. JANZ I, pp. 221-222.

II.
«La rinascita della Grecia dal rinnovamento dello spirito tedesco»[1]: dal *Leben* al *sostrato dionisiaco del mondo*

a) Soltanto un professore di più al mondo

Gli ultimi mesi che Nietzsche trascorre a Lipsia, prima di accettare l'incarico all'Università di Basilea per il quale ebbe l'obbligo di rinunciare alla sua cittadinanza prussiana[2], sono caratterizzati da una sorta di ricognizione delle tendenze spirituali che animarono i suoi semestri universitari e la sua convalescenza per l'infortunio militare.
Prima di conoscere la sua destinazione professionale, il filologo si era ripromesso di trascorrere un periodo di approfondimento scientifico a Parigi[3], proposito che tornerà anche successivamente ma che non avrà mai un esito reale[4]. L'aspetto riepilogativo più evidente nelle ultime lettere inviate, prima di conoscere la sua prossima destinazione accademica, è quello di una mai esaurita considerazione iper-critica della pratica scientifico-filologica, allo scopo di ideare un nuovo modo di intendere una professione che nelle sue intenzioni non poteva disgiungersi da un afflato filosofico-pedagogico, ma che allo stesso tempo doveva conservare un'acribia non richiesta per altre esperienze, più spirituali, di lettura[5]. Scrive così a Deussen nell'ottobre del 1868:

> Se vuoi ch'io faccia della mitologia, allora la filologia mi appare come un aborto della dea filosofia, concepito con un idiota o un cretino. Peccato che Platone non abbia già inventato un simile μύθος: a lui saresti più disposto a credere, e a ragione. Per la verità io chiedo a ogni scienza il passaporto, e quella che non riesce a dimostrarmi di essersi prefissa qualche meta culturale importante, io la lascio passare sì - giacché i tipi strani hanno diritto di accesso al regno del sapere come a quello della vita – ma rido quando queste scienze bislacche assumono un tono solenne e calzano i coturni [Allerdings frage ich jede einzelne Wissenschaft nach ihrem Freipaß; und wenn sie nicht nachweisen kann, daß irgend welche großen Kulturzwecke in ihrem Horizont liegen: so lasse ich sie zwar immer noch passieren, da die Käuze im Reich des Wissens eben so ihr Recht haben als im Reich des Lebens, lache aber, wenn besagte Kauzwissenschaften sich pathetisch gebärden und den Kothurn am Fuße führen]. Accade anche che alcune scienze un bel giorno divengano decrepite, ed è doloroso vedere come queste, con il corpo consunto, le vene disseccate e la bocca sfiorita, bramino il sangue di creature giovani e fiorenti, e lo suggano a mo' di vampiri. È dovere anzi di un pedagogo tenere lontane le energie giovani dai soffocanti abbracci di quei mostri decrepiti; e questi altro non possono attendersi dallo storico se non il rispetto, altro dal presente se non il disgusto, altro dal futuro se non la distruzione.[6]

"Calzare i coturni", ovvero assumere una postura tragica di fronte alla gioventù, è concesso, secondo lo studente, solo a una scienza che possieda un *Freipaß* capace di testimoniare la presenza del prerequisito essenziale per ogni scienza viva e in salute: avere una meta culturale (Kulturzweck) cui mirare con la propria attività pedagogica.

---

[1] Abbozzo di titolo riportato nel frammento postumo 16 [44] 1871-72: «Die Wiedergeburt Griechenlands aus der Erneuerung des deutschen Geistes.».
[2] Divenendo da allora in avanti *heimatlos*, cfr. EFN II, p. 631.
[3] «Intendo infatti trascorrere l'anno venturo a *Parigi*, sia naturalmente in base a considerazioni umanistiche, sia per motivi strettamente filologici.», EFN-1868, 584.
[4] Negli anni in cui progetterà la famosa triade "spirituale" con Salomé e Rée.
[5] «Pensi forse che quando lavoro su Laerzio e Suida, io mi trovi in uno stato d'animo così beato e perfetto come quando leggo, per esempio, il Faust o Schopenhauer? Chi vuole servire, deve iniziare dai compiti più pesanti […] Con animo rassegnato scegliti dunque un campo d'indagine e poi lavoraci con abnegazione.», EFN-1868, 575.
[6] EFN-1868, 595.

In quella volontà di fare rotta verso Parigi, in fondo, traspariva il tentativo di sospendere temporaneamente l'approdo pericoloso a una professione, quella filologica, che non restituiva al Nietzsche lettore entusiasta di Schopenhauer e Kant e dei filosofi greci il dovuto entusiasmo spirituale, così come non mancherà di comunicare all'amico Rohde[7]. Proprio a Rohde, egli dichiara apertamente tutta la sua perplessità circa l'eventuale successo della filologia nel tentativo di dare dignità ai più cocenti quesiti posti dalla "vita", dando per la prima volta una descrizione dai tratti foschi della classe scientifica di cui i due filologi ormai facevano parte:

> […] ora che rivedo da vicino quella brulicante genia di filologi dei giorni nostri; ora che mi tocca contemplare ogni giorno tutto questo affaccendarsi da talpe, con le cavità mascellari rigonfie e lo sguardo cieco, contente di essersi accaparrate un verme, e indifferenti verso i veri, urgenti problemi della vita [die wahren, ja aufdringlichen Probleme des Lebens]; e tutto questo non soltanto tra le giovani generazioni, ma anche nei maturi anziani: ora, dunque, mi sembra sempre più ovvio che noi due, nel caso volessimo rimanere sempre fedeli al nostro genio, non potremo evitare lungo la nostra via intoppi e complicazioni di ogni genere. Se il filologo non si identifica con l'uomo, la suddetta genia grida dapprima al miracolo, poi si irrita e infine graffia, abbaia e morde, tutte cose di cui hai avuto or ora un esempio.[8]

La fedeltà al "genio" di Danzica dei due studenti, una fedeltà etico-filosofica di prim'ordine per Nietzsche, era molto più importante dell'adesione alle esigenze cieche e indifferenti verso i più penetranti (aufdringlichen) problemi vitali, tipiche delle "talpe" filologiche attente solo alle finalità micrologiche della scienza dura.
In questa lettera, accanto a Schopenhauer, compare il nome di Wagner come parte di una coppia esemplare di "geni della cultura", cui fare allusione contro il deserto spirituale degli "uomini di scienza", binomio che d'ora in avanti rappresenterà un punto di riferimento centrale per la generazione di giovani tedeschi che stava diventando matura, e che si sentiva fuori luogo nel clima spirituale contemporaneo[9].
In un'altra lettera precedente all'amico, veniva spiegata questa allusione alla coppia di spiriti tedeschi cui guardare per trovare il coraggio della propria *stravaganza*, nella quale Nietzsche palesa il tratto accomunante di due uomini il cui destino si unisce nella lotta contro la moda culturale in voga[10]:

---

[7] Nella percezione di una certa estraneità verso la pratica accademica della scienza filologica, Nietzsche sperava in un viaggio spirituale a Parigi con l'amico più caro, anche come ἀναγνώρισις rivelatrice e fuga dalla realtà: "Ebbene, per questo avremo tempo ancora a Parigi, dove si svolge la grande ἀναγνώρισις della nostra commedia, e cioè sullo scenario più bello del mondo, fra le quinte più variopinte e in mezzo a una folla di splendide comparse. Ah che affascinante illusione! Lungi da me perciò, volgare realtà, abietto e volgare empirismo, dare e avere, buon senso da *Grenzboten* – no! tutta questa lettera sia con tutta l'anima mia come gioioso solenne saluto, offerta all'*amico*!", EFN-1868, 601.

[8] EFN-1868, 601. Su questa descrizione del filologo-talpa si veda la lettera del 2 giugno 1868 a Deussen, dove viene in parte giustificata la "stortura morale" della maggior parte dei filologi, con la vita contro natura che sono costretti a fare, incapaci come sono di entusiasmarsi (nell'elenco appare anche il nome di Rose), favorendo i sentimenti di presunzione e vanità. Nietzsche, inoltre, contrappone l'entusiasmo che scaturisce, in questi filologi, dalla sensazione della loro forza produttiva (definendolo tipico entusiasmo da artisti), con quello sempre "disinteressato" che può derivare solo dall'uomo etico. Nella stessa lettera, il filologo annuncia all'amico che si sta preparando a un'eventuale professione da *educatore* riflettendo approfonditamente sul corretto metodo di insegnamento e apprendimento, in merito ai bisogni della filologia attuale, cfr. EFN-1868, 573.

[9] «Pensiamo a Schopenhauer e a Richard Wagner, alla inesauribile energia [an die unverwüstliche Energie] che ha sempre sostenuto la loro fede in se stessi, in mezzo al chiasso della gente «colta» [unter dem Halloh der ganzen „gebildeten" Welt].», EFN-1868, 601.

[10] «E se non è permesso appellarsi agli *dei maximi*, ci rimane pur sempre la consolazione che neppure ai tipi stravaganti può essere negato il diritto all'esistenza [daß den Käuzen das Recht zu existieren nicht versagt werden darf] […]; e che due tipi stravaganti che vanno d'amore e d'accordo sono uno spettacolo

Di recente ho letto anche (e proprio *primum*) i saggi di Jahn sulla musica e anche quelli su Wagner; per poter valutare adeguatamente un uomo simile occorre un certo entusiasmo, mentre Jahn nutre verso di lui un'antipatia istintiva e lo ascolta solo a metà. Tuttavia in molte cose gli do ragione, specialmente là dove egli considera Wagner come il rappresentante di una forma moderna di dilettantismo, che assorbe e digerisce tutti gli interessi artistici [den Repräsentanten eines modernen, alle Kunstinteressen in sich aufsaugenden und verdauenden Dilettantismus hält]: ma è proprio in considerazione di ciò che non ci stupiremo mai abbastanza di come ogni dote artistica sia rilevante in quest'uomo, quale energia inesauribile si accompagni in lui a un talento artistico multiforme [welche unverwüstliche Energie hier mit vielseitigen künstlerischen Talenten gepaart ist]; mentre la «cultura», quanto più è ampia e variopinta, si presenta di solito miope, gracile e fiacca.
Wagner inoltre spazia in una sfera di sentimenti che O. Jahn non è in grado di cogliere; Jahn rimane appunto un eroe dei *Grenzboten*, un individuo sano, alla cui comprensione sono preclusi la saga del *Tannhäuser* e l'atmosfera del *Lohengrin*. A me piace in Wagner ciò che mi piace in Schopenhauer: il soffio etico, il profumo faustiano, la croce, la morte, la tomba eccetera [Mir behagt an Wagner, was mir an Schopenhauer behagt, die ethische Luft, der faustische Duft, Kreuz, Tod und Gruft etc.].[11]

Le due lettere sono quasi identiche, persino nell'uso linguistico, pur se indirizzate alla stessa persona, e, a distanza di un mese e mezzo circa, sottolineano gli stessi aspetti, quasi a dimostrare la necessità di una ripetizione concettuale adatta a meglio esprimere ciò che il giovane filologo desiderava comunicare a un congiunto spirituale come Rohde. Di Wagner viene ribadita l'*inesauribile energia* (die unverwüstliche Energie) associata a un talento artistico-dilettantistico dalle molte facce e dalle capacità assimilativo-digestive, sottolineando un'estraneità con il mondo della scienza che i due giovani avrebbero dovuto ricercare a Parigi, e che dal compositore si rivolgeva verso il più abietto e volgare "empirismo" di un *Realismus* identificato con i *Grenzboten*. Nietzsche utilizza già adesso l'antitesi tra la *malattia*, che indica fertilità spirituale, e la *salute*, sterile nella capacità di comprensione di una *Gefühlssphaere* accessibile solo a partire da un *entusiasmo* di cui è privo un "piatto realismo"[12].
Alla figura di Schopenhauer viene ora affiancato il compositore tedesco, grazie all'identificazione di una qualità comune che rappresenta il vero motivo della stima e dell'attrazione che il filologo ha nei loro confronti: entrambi incarnano una *ethische Luft*,

gradito ai celesti [und daß zwei sich verstehende und herzenseinige Käuze ein fröhliches Schauspiel für die Himmlischen sind].», EFN-1868, 601.

[11] EFN-1868, 591; cfr. EFN-1869, 4.

[12] Su questa antitesi occorre richiamare la lettera a Deussen di poco successiva, nella quale torna l'avversione al *realismo* dei *Grenzboten* e dove viene decretata l'inimicizia tra una *filosofia più profonda* e una certa "salute": «No, sono vivo e, fatto più importante, sto bene e mi auguro che una buona volta tu voglia convincertene di persona: soprattutto per arrivare a capire che φιλοσοφεῖν ed essere malati non sono necessariamente la stessa cosa; ma che esiste tuttavia un certo tipo di «salute», eterna nemica di una filosofia più profonda [die ewige Feindin tieferer Philosophie], e che in questi ultimi tempi, come è noto, è diventata la parola d'ordine di determinati tipi di eroi dei *Grenzboten* e di storici.», EFN-1868, 595.

un *afflato etico* dal sapore faustiano[13] e düreriano[14], che di certo non è riscontrabile negli "eroi dell'attualità" di cui Otto Jahn, filologo d'accademia, testimonia l'esistenza[15].
Tra le due lettere, così simili, accadde però l'incontro con la persona di Wagner, che fu l'evento spirituale decisivo, vissuto in carne e ossa, giunto un attimo prima della chiamata a Basilea, incontro che avrà un seguito importante proprio nei primi mesi di nuova vita professionale nella piccola cittadina svizzera[16].
Il filosofo e l'artista, l'uno ancora capace di essere attuale attraverso la forza del suo filosofare[17], l'altro incarnazione vivente del potere geniale dell'arte che Schopenhauer stesso aveva messo al centro della sua "metafisica della liberazione", entrambi emanano il profumo riformatore degli spiriti faustiani, che con la loro disposizione etica rappresentano una promessa di futuro ideale per un'epoca malata di volgare realismo che guarda solo al presente, amante com'è della riproposizione pietrificata del passato[18]. Allo stesso modo in cui l'incontro con il libro di Schopenhauer lo aveva costretto a un *dilaniamento interiore* alla ricerca del proprio sé più recondito, così la conoscenza dal vivo di un vero artista anticonformista che aveva addirittura avuto contatti diretti con il filosofo di Danzica, era servita d'ispirazione al disvelamento di un'emotività tempestosa di fronte all'*intuizione estatica* nel *rapimento* di una musica dai toni schopenhaueriani, di cui Nietzsche riconosceva ogni segretezza[19].

---

[13] Sul modo in cui il giovane Nietzsche intendesse la lettura del *Faust*, insieme a quella di Schopenhauer, si veda nota 5. Mentre l'avvicinamento di Wagner e il *Faust* era già avvenuto in una lettera a Deussen del settembre 1868, dove curiosamente il compositore viene presentato all'amico come un santo e un martire della filologia, sempre in opposizione agli "storici": «Del resto ho scoperto anche il vero santo della filologia, un filologo genuino e reale, un martire insomma (qualsiasi stupido <storico> della letteratura si crede in diritto di pisciargli addosso: il martirio è questo). E sai come si chiama? Wagner, Wagner, Wagner! Ah, che libro pericoloso è il *Faust* di Goethe!», EFN-1868, 588. In fondo Wagner fu un filologo mancato, come Nietzsche fu un musicista mancato (cfr. FP I, p. 311), e il compositore stesso lo sottolineerà nella sua lettera di risposta all'attacco di Wilamowitz contro la *Geburt*. Ma già in una lettera a Nietzsche del 12 febbraio 1870 Wagner parla di sé come filologo, cfr. KGB II/2, p. 146.

[14] Nel dicembre del 1870, Nietzsche regalerà a Wagner l'incisione che tanto cercava di Dürer: *Il cavaliere, la morte e il diavolo*, cfr. EFN-1870, 115. Nel frammento postumo 9 [85] 1871 si legge: «Dürer's Bild vom Ritter Tod und Teufel als Symbol unsres Daseins.».

[15] «Basta che un tedesco scopra un nuovo campo, il cui studio richiede un enorme zelo, ma che si può amministrare con poco spirito, ed ecco che diventa celebre, poiché trova innumerevoli seguaci. Di qui la fama di Otto Jahn, così brav'uomo, ottuso e privo di slancio.», FP I, p. 21. «Otto Jahn: una maniera infame, il tentativo di padroneggiare immagini del mondo piene di una vita e di un senso profondi con la vuota insensibilità del suo "illuminismo" da "Grenzboten".», FP I, p. 108.

[16] Celebre la lettera a Rohde in cui descrive per filo e per segno l'organizzazione dell'incontro con Wagner, grazie all'invito di Windisch e all'intercessione della signora Ritschl, grande amica della sorella del compositore, cfr. EFN-1868, 599.

[17] Nella lettera a Deussen del settembre 1868, in cui critica la modestia del lavoro filologico, Nietzsche propone all'amico di valutare il lavoro di filologo a partire da "una prospettiva storica della cultura", attraverso la quale si capisce che i filologi sono solo degli operai "al servizio di qualche grande semidio della filosofia", aggiungendo: «[…] (il più grande dei quali, in tutto l'ultimo millennio, è Schopenhauer).», EFN-1868, 595.

[18] «Wagner, come lo conosco ora, nella sua musica, nelle sue poesie, nella sua estetica e, non per ultimo, in quei felici momenti trascorsi con lui, è l'esemplificazione più viva di ciò che Schopenhauer chiama un genio […].», EFN-1868, 604. Dell'effetto emotivo e del *Gefühl der Entrücktheit* che l'arte wagneriana suscitava in lui, ce ne dà testimonianza Nietzsche stesso in una lettera a Rohde dell'ottobre 1868: «Mi riesce impossibile mantenermi freddamente critico a contatto con questa musica: ogni fibra, ogni nervo vibra in me, e da tempo nulla mi aveva così lungamente rapito in estasi come la suddetta *ouverture*.», EFN-1868, 559.

[19] «[…] che potessimo seguire il procedere ardito e vertiginoso della sua estetica, che abbatte e riedifica; che potessimo infine lasciarci rapire dall'impeto emotivo della sua musica, da questo mare di suoni schopenhaueriano, di cui avverto anche l'onda più segreta, tanto che l'ascolto della musica wagneriana è per me un'intuizione esultante, anzi un attonito ritrovare me stesso.», EFN-1868, 604. Il filologo ammette che quello con la musica di Wagner, prima dell'incontro reale con l'artista, fu fin da subito per lui un

Così lo studente, un attimo prima di diventare professore, pensa ai suoi idoli culturali appena riconosciuti simili nella loro netta distanza dai *Gebildeten*[20], ed è per questo che non riuscirà ad essere del tutto entusiasta della prospettiva occupazionale che gli verrà comunicata di lì a poco da Ritschl, assumendo fin da subito un atteggiamento *spregiudicato*[21] verso la pratica scientifica, divenuta professione, che non lo condurrà lontano nella *gebildete Welt*.
Il filologo non comunicò a nessuno della sua chiamata a Basilea (salvo Rohde e Gersdorff)[22], fino a quando questa non si concretizzò definitivamente il dodici febbraio 1869, anche se già il primo febbraio aveva inviato il suo *curriculum vitae* a Vischer-Bilfinger[23]. E quando l'entusiasmo della famiglia non arrivò a contenersi davanti alla svolta accademica del suo destino, il neoprofessore di filologia classica rispose in questo modo:

> Cara mamma e sorella,
> conto quasi sicuramente che a quest'ora i vostri animi, dopo l'inatteso colpo del destino, abbiano ritrovato una certa calma e voi vi siate già abituate a questa realtà. L'entusiasmo delle vostre lettere mi ha messo realmente un po' di paura: in fondo si tratta soltanto di un professore di più al mondo, e questo non cambia proprio nulla.[24]

In realtà, in lui albergava in quel momento un reale contrasto tra entusiasmo e paura che veniva malcelato, e a alcuni familiari o congiunti comunica via lettera, insieme alla notizia, anche il compenso annuo che gli sarebbe stato corrisposto per la sua attività accademica[25]. Agli amici più stretti mostra tutta la sua perplessità circa il proprio destino giunto forse troppo in fretta, a Rohde esprime, ad esempio, tutto il suo dispiacere per non poter compiere quel viaggio tanto agognato a Parigi in cui studiare altre materie scientifiche a discapito della filologia, e nel quale finalmente avrebbero potuto saldare la loro amicizia spirituale comportandosi come due filosofi *flâneurs* per le vie della capitale francese, essendo ora costretto alla "grande quaresima della professione, del filisteismo"[26]. A Deussen dichiara, invece, apertamente che la realtà della quale si accinge a far parte gli risulta del tutto estranea e opprimente, consigliando all'amico e a se stesso

problema insolubile che tentò di capire durante gli anni: «[…] confido fermamente che noi ci troveremo del tutto concordi su di un genio, che mi si presentava come un problema insolubile e che, di anno in anno, ho sempre tentato e ritentato di capire: questo genio è Richard Wagner.», EFN-1868, 604.

[20] «Questo è dunque il secondo esempio di come noi innalziamo i nostri propri idoli, quasi incuranti dell'opinione dominante che si afferma proprio tra le persone colte [Dies ist nun das zweite Beispiel, wo wir, fast unbekümmert um die herrschende und gerade unter Gebildeten gültige Meinung, uns unsre eignen Götzen aufstellen].», EFN-1868, 604. Nel frammento postumo 7 [113] 1870-71 si legge: «1) Dal mio Stato ideale vorrei cacciare i cosiddetti "uomini colti" [Gebildeten], come Platone voleva cacciare i poeti: questo è il mio terrorismo.», FP I, p. 207.

[21] Nel senso anche di "assenza di pregiudizi", si veda la lettera 969 del 1888 dove il filosofo allude al suo tipico atteggiamento di "mancanza di pregiudizi" che gli conferisce un occhio "sovraeuropeo", cfr. EFN-1888, 969.

[22] Cfr. EFN-1869, 608; 610.

[23] Cfr. EFN-1869, 612. Il c.v. che Nietzsche invia alle autorità svizzere è il primo vero atto di *autopresentazione scenica di sé*, cui faranno seguito molti altri esempi durante la sua vita fino all'insorgere della follia con i *Wahnbriefe*.

[24] EFN-1869, 621.

[25] Cfr. EFN-1869, 615; 616; 617; 619.

[26] «Intanto vivo distrattamente, anzi assetato di piaceri, un carnevale disperato, prima della grande quaresima della professione, del filisteismo. Ciò mi rattrista, ma nessuno dei miei conoscenti qui se ne accorge. Il titolo di professore di filologia li abbaglia e mi ritengono l'uomo più felice sulla faccia della terra.», EFN-1869, 625. Cfr. EFN-1869, 608, dove il reale entusiasmo per la notizia viene espresso con il racconto della comunicazione ricevuta da Ritschl, in seguito alla quale il filologo passa tutto il pomeriggio a girovagare cantando le melodie del *Tannhäuser*.

un approccio onesto e scrupoloso che non perda mai di vista il desiderio di raggiungere l'ideale che ci si è prefissati, aggiungendo, che bisogna prima di tutto essere capaci di sopportare la vita piuttosto che una semplice professione, per la quale è sempre lecito il rimedio di assumere la prospettiva dello *Zuschauer* di fronte alla *Komödie*[27].
È però solo a Gersdorff che il neoprofessore confida in maniera esaustiva la circospezione e la diffidenza con la quale ha accettato il buon segno del fato, mettendo così in luce, appena un giorno prima della sua partenza per la nuova avventura, il carico di contraddizioni spirituali che dovrà affrontare di lì a poco, facendo subito intuire che non smetterà di coltivare il suo atteggiamento *critico, radicale* e *spregiudicato* che aveva caratterizzato tutti i suoi anni di formazione culturale e di crescita interiore:

Eh sì! Tocca a me ora fare il filisteo! Prima o poi questo detto si dimostra giusto. Non si passa impuniti attraverso le cariche e gli onori: l'unica differenza è nelle catene, che ora sono di ferro, ora di filo. E io ho ancora il coraggio di spezzare all'occasione una catena e di affrontare la vita rischiosa altrimenti e altrove. Ancora non mi sento spuntare la gobba inevitabile dei professori. Zeus e tutte le Muse mi guardino dall'essere un filisteo, un ἄνθρωπος ἄμουσος, un uomo del gregge! Del resto, non so nemmeno come si faccia a diventarlo, visto che non lo sono. A una sorta di filisteismo sono andato però più vicino, alla *species* degli «esperti»: è fin troppo ovvio che la fatica quotidiana, l'applicazione costante della mente e determinati settori e problemi del sapere, smorzino quella recettività spontanea e corrodano alle radici lo spirito filosofico. Io però m'immagino di riuscire a fronteggiare questo pericolo con più calma e sicurezza di quanto facciano la maggior parte dei filologi: la serietà filosofica ha messo in me ormai radici troppo profonde; i veri, essenziali problemi della vita e del pensiero mi sono stati indicati dal grande mistagogo, Schopenhauer, troppo chiaramente perché io possa temere un'ignominiosa deviazione dall'«idea». Vivificare la mia scienza con questa nuova linfa, comunicare ai miei ascoltatori quella serietà schopenhaueriana che è impressa sulla fronte dell'uomo nobile: questo è il mio desiderio, la mia ardita speranza. Vorrei esser qualcosa di più che un rigido ammaestratore di abili filologi. La generazione attuale di maestri, la cura di allevare la covata successiva, tutto ciò mi si agita nella mente. Visto che dobbiamo vivere questa nostra vita fino in fondo, cerchiamo di farne un uso tale che altri abbiano a benedirla come preziosa, il giorno che noi ce ne libereremo felicemente.[28]

Nietzsche rispetterà in tutto e per tutto, andando anche oltre, questa sorta di manifesto deontologico che ha il valore di un itinerario programmatico per la conduzione della sua

[27] Cfr. EFN-1869, 633. In merito alla "prospettiva" dello *spettatore*, che ha sempre una posizione privilegiata rispetto al *Mitspieler*, si veda la lettera 608 del 1869.
[28] EFN-1869, 632. «Ja ja! Muß selber nun Philister sein! Irgendwo hat dieser Satz immer seine Wahrheit. Man ist nicht ungestraft in Amt und Würden — es handelt sich nur darum ob die Fesseln von Eisen oder von Zwirn sind. Und ich habe noch den Muth, gelegentlich einmal eine Fessel zu zerreissen und anderwärts und auf andre Weise das bedenkliche Leben zu versuchen. Von dem obligaten Buckel der Professoren spüre ich noch nichts. Philister zu sein, ἄνθρωπος ἄμουσος, Heerdenmensch — davor behüte mich Zeus und alle Musen! Auch wüßte ich kaum, wie ich's anstellen sollte, es zu werden, da ichs nicht bin. Einer Art des Philisteriums bin ich zwar näher gerückt, der species „Fachmensch"; es ist nur zu natürlich, daß die tägliche Last, die allstündliche Concentration des Denkens auf bestimmte Wissensgebiete und Probleme die freie Empfänglichkeit etwas abstumpft und den philosophischen Sinn in der Wurzel angreift. Aber ich bilde mir ein, dieser Gefahr mit mehr Ruhe und Sicherheit entgegen gehen zu können als die meisten Philologen; zu tief wurzelt schon der philosophische Ernst, zu deutlich sind mir die wahren und wesentlichen Probleme des Lebens und Denkens von dem großen Mystagogen Schopenhauer gezeigt worden, um jemals einen schmählichen Abfall von der „Idee" befürchten zu müssen. Meine Wissenschaft mit diesem neuen Blute zu durchdringen, auf meine Zuhörer jenen Schopenhauerischen Ernst zu übertragen, der auf der Stirne des erhabnen Mannes ausgeprägt ist — dies ist mein Wunsch, meine kühne Hoffnung: etwas mehr möchte ich sein als ein Zuchtmeister tüchtiger Philologen: die Lehrergeneration der Gegenwart, die Sorgfalt für die nachwachsende Brut, alles dies schwebt mir vor der Seele. Wenn wir einmal unser Leben austragen müssen, versuchen wir es, dieses Leben so zu gebrauchen, daß andere es als werthvoll segnen, wenn wir glücklich von ihm erlöst sind.».

attività accademica. Nel momento in cui viene chiamato a diventare ciò che ha sempre vituperato, cioè un *Philister*, il neoprofessore inizia a delineare la cornice etica entro la quale riuscire a svolgere la propria professione, senza per questo contravvenire a quel *philosophische Ernst* che si era radicato in lui e a cui era stato "iniziato" da Schopenhauer, contrapponendo al filisteismo scientifico la presa in carico spirituale dei problemi più scottanti della "vita" e del "pensiero" (die wahren und wesentlichen Probleme des Lebens und Denkens).

Nel rifiuto totale di essere assimilato a un *Heerdenmensch*[29] (cosa dichiarata impossibile addirittura per nascita), a un "uomo non gradito alle Muse", attraverso la capacità di spezzare ogni catena[30] cui si viene sottoposti con cariche e onori, Nietzsche accetta come filologo di essere annoverato tra i *Fachmenschen*, senza per questo rinunciare alla *libera ricettività* (die freie Empfänglichkeit) e al *radicalismo* filosofico che lo avevano temprato negli anni universitari. Tutti questi propositi metodologici vengono considerati come qualcosa di preliminare al vero obiettivo del filologo: mettere in pratica quella ardente *passione pedagogico-antropagogica*, intesa come una missione non solo culturale ma addirittura vitale, che era stata il fulcro, quando era studente, delle critiche serrate alla filologia accademica da studente, intendendo tale pratica come una missione non solo culturale ma addirittura vitale.

La prima occasione che si presenta per dimostrare a se stesso e al mondo accademico quanto fosse reale il peso di ciò che aveva confessato all'amico per lettera, fu la prolusione inaugurale tenuta nel maggio del 1869, solo un mese dopo essere arrivato a Basilea, scritta in un albergo a Heidelberg[31], intitolata *Omero e la filologia classica* e che raccoglie tutte le considerazioni critiche appuntate nell'ultimo periodo di studio[32]. Questa conferenza è già un *manifesto di guerra*, e su tutti i fronti. A partire dalla sottolineatura della natura ambigua e multiforme di quella attività scientifica dagli impulsi etico-estetici, che ha un'unità solo nominale: la filologia. Egli prosegue ammettendo che questa scienza, solo in quanto "pedagogica", ha raggiunto quella dignità metodologica finalizzata alla selezione di ciò che risulta utile allo scopo del mestiere di educatore, in tal senso essa ha assunto l'antichità come un modello ideale da riportare alla luce, quasi fosse un paradigma al quale commisurare l'epoca presente. Nietzsche è però molto abile a nascondere i suoi giudizi efferati sotto lo scudo delle opinioni comuni, prendendo all'occorrenza le dovute difese di quelle che in privato chiamava dispregiativamente "talpe filologiche" e che adesso, in pubblico, meritano di essere difese dagli schernitori, i quali, spesso, per un'adorazione indefessa della modernità rigettano il confronto perequativo con il mondo antico, decretando la totale inutilità di questa scienza.

Sanare tutte le contraddizioni della filologia è il primo impulso donato alla comunità universitaria di Basilea dal neoprofessore, come biglietto da visita che testimoni le peculiarità delle sfide spirituali che, anche a partire dalla conoscenza recente di un uomo straordinario come Wagner, dimoravano nei suoi pensieri. *Scienza*, *vita* e *arte* iniziano quindi ad essere intrecciate nel tentativo di dare un nuovo respiro all'attività accademica

[29] È questa la prima occorrenza in assoluto, nel lascito nietzscheano, di un termine che diverrà centrale negli anni successivi.

[30] Cfr. EFN-1869, 7. Il *freie-Geist* si opporrà proprio al *gebundene-Geist*, cioè allo *spirito incatenato*, *vincolato*, cfr. 17 [104; 105] 1876. *Freigeister* è un termine che compare precocemente, come abbiamo visto, in relazione a Democrito (di cui nel 1873 si dirà che è "l'uomo più libero", cfr. 23 [17] 1873), e torna poi nel 1870 a Basilea in relazione alla tragedia e a Socrate, in titoli che sottintendevano l'enunciazione di considerazioni sul significato *etico-politico* del dramma antico, cfr. 5 [1; 22; 41; 42; 75] 1870-71.

[31] Cfr. JANZ I, p. 244.

[32] Conferenza che verrà dedicata a Cosima Wagner come regalo per il primo Natale trascorso a Tribschen, nel 1869.

che di lì a poco sarebbe diventata la sua quotidianità[33]. Concludendo la sua prolusione egli indica fin da subito la strada, già intrapresa negli anni precedenti, e che adesso trova uno sbocco occupazionale utilizzandolo come un'immensa opportunità filosofico-culturale per definire i nuovi obiettivi:

Pretendiamo *riconoscenza*, non certo a nome nostro – noi siamo atomi -, ma in nome della filologia stessa, che certo non è né una Musa né una Grazia, ma una messaggera degli dèi; e come le Muse scesero in mezzo ai contadini beoti afflitti e tormentati, così essa viene in un mondo di colori e immagini cupi, pieno dei dolori più profondi e incurabili, e racconta, consolatrice, delle figure di dèi belle e luminose in un lontano paese incantato azzurro e felice.
Basta. Eppure occorre dire ancora un paio di parole, e per di più di carattere assai personale. Ma l'occasione di questo discorso mi giustificherà.
Anche a un filologo ben si addice di racchiudere il fine delle sue aspirazioni e la via che deve portarvi nella breve formula di una confessione di fede; e lo farò invertendo a questo modo una frase di Seneca:

philosophia facta est quae filologia fuit.

Con ciò si vuole dire che ogni attività filologica dev'essere racchiusa e circondata da una concezione filosofica del mondo, in cui ogni elemento singolo e isolato si volatilizza come qualcosa di riprovevole, finché rimane solo il tutto, quel che è unitario.[34]

[33] «La scienza ha in comune con l'arte il fatto che le cose quotidiane le appaiono del tutto nuove e attraenti, anzi come per magia appena nate e vissute ora per la prima volta. La vita è degna di essere vissuta, dice l'arte, la più bella seduttrice; la vita è degna di essere conosciuta, dice la scienza. In questo confronto si rivela l'intima contraddizione che appare spesso in modo così straziante nel *concetto* della filologia classica e perciò nell'attività guidata da questo concetto. Se assumiamo un atteggiamento scientifico rispetto all'antichità – sia che con l'occhio dello storico cerchiamo di comprendere il divenuto, sia che alla maniera delle scienze naturali rubrichiamo, compariamo ed eventualmente riconduciamo ad alcune leggi morfologiche le forme linguistiche dei capolavori antichi: in ogni caso perdiamo la meravigliosa forza formatrice, anzi il vero e proprio profumo dell'atmosfera antica, dimentichiamo quella nostalgica commozione che, bellissimo auriga, condusse fino ai Greci con la forza dell'istinto i nostri sensi e i nostri pensieri.», OFN I/2, pp. 519-520.
[34] OFN I/2, pp. 537-538.

b) Origine e decadenza del *fenomeno dionisiaco* tra ἔκστασις, *Verwandlung* e "socratismo"

Tutta l'attività accademica del primo anno a Basilea è la dimostrazione evidente di quanto il neoprofessore prendesse sul serio la riformulazione della frase di Seneca, tanto è vero che, nel costruire l'orizzonte filosofico-mondano del suo fare filologia, non si fece sfuggire l'occasione spirituale enorme che rappresentava Wagner ai suoi occhi, fin dal primo incontro del 1868. Dal punto di vista del lavoro scientifico questo significò l'avvicinamento alla tragedia greca adottando un punto di vista artistico-metafisico e metastorico che avesse la capacità di riattualizzare la *grecità tragica*, allo scopo di rileggere il presente e nell'auspicio di un'inversione di tendenza storica dell'epoca moderna, rispetto al destino della storia greca[35].
Il compositore tedesco, in fondo, dimostrava con la sua esistenza che il mondo moderno non poteva essere circoscritto alla pedanteria filistea degli uomini di scienza, anche se la pratica scientifica dei *Gebildeten* era a tutti gli effetti il marchio distintivo di un'intera epoca, oltre che una casta nella quale Nietzsche si sentì fin da subito un corpo estraneo[36].
Se la lettura *dilaniante* di Schopenhauer era riuscita a dare un tono etico alla sua vita di studente, pur derivando da un incontro libresco e non vivido, la frequentazione della casa di Richard Wagner e Cosima Liszt a Tribschen, sul lago di Lucerna vicino al monte Pilato, diventò un'esperienza totalizzante e trasfigurante per un uomo che aveva costruito gran parte della sua concezione ideale della vita sui libri[37]:

> Ma soprattutto son felice di aver fatto la conoscenza di Richard Wagner nel modo più bello che si possa immaginare, e di aver trascorso per Pentecoste, su suo invito, una mattinata e un pomeriggio con lui, nella sua incantevole casa di campagna; insieme a noi c'era anche l'intelligente signora von Bülow (figlia di Liszt). Quest'ultima mi ha invitato recentemente anche al compleanno di Wagner per fargli una sorpresa: purtroppo, virtuosamente conscio dei miei doveri di docente, ho dovuto dire di no. Wagner è davvero tutto ciò che abbiamo sperato di lui: un grande spirito, prodigo delle sue ricchezze, un carattere energico e una persona che incanta con la sua amabilità, con la sua grande sete di conoscenza ecc. Ma devo smettere, altrimenti intono un peana.
> Tutto quello che ti scrivo oggi non è altro che esteriorità [äußerliches], materiale statistico: ma quante cose si sperimentano interiormente [innerlich] quando si è gettati così in mezzo alla vita, come vuole il mio destino![38]

[35] La maggior parte degli autori che il professore utilizzò, come apparato critico per aprire una prospettiva sul fenomeno della *grecità tragica*, erano di scuola meta-storica: Creuzer, Welcker, Müller, Uhland, Bernhardy, Rapp, Feuerbach ecc. Non mancò ovviamente un serrato confronto con le tesi culturali più accreditate all'epoca: Schlegel, Winckelmann, Goethe, Schiller, ecc. Per un approfondimento si vedano G. Ugolini, *Guida alla lettura della NASCITA DELLA TRAGEDIA di Nietzsche*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 3-19; B. von Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzssche"Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (Kapitel 1-12*), J. B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 1992, pp. 1-54.
[36] «Sta succedendo quello che mi aspettavo fin dall'inizio: fra la massa dei miei stimati colleghi mi sento così estraneo e indifferente che già respingo con voluttà inviti e proposte di ogni genere che mi arrivano tutti i giorni.», EFN-1869, 8; cfr. EFN-1869, 15.
[37] «Imparo moltissimo standogli vicino: è il mio corso pratico di filosofia schopenhaueriana.», EFN-1869, 8; cfr. EFN-1869, 19; 20; 32.
[38] EFN-1869, 6. Sulla specifica qualità delle *esperienze interiori*, condivise con Wagner e consorte, Nietzsche scriverà a Rohde il 3 settembre 1869: «Del resto ho anch'io la mia Italia; solo che ci posso trovare rifugio soltanto il sabato e la domenica. Si chiama Tribschen, e mi ci sento ormai come a casa mia. […] Carissimo amico, non si può descrivere quello che là imparo e osservo, che ascolto e intendo. Schopenhauer e Goethe, Eschilo e Pindaro vivono ancora, credimi.», EFN-1869, 28.

La strada che dalle *esperienze esteriori* fatte a Tribschen conduceva alle private *sperimentazioni interiori*, incomunicabili via lettera all'amico[39], iniziano ad essere messe per iscritto nei frammenti preparatori della prima conferenza accademica che Nietzsche tenne dopo i primi semestri di insegnamento, nel gennaio del 1870: *Das griechische Musikdrama*.
Nel primo frammento dell'autunno 1869 la compiutezza della nuova prospettiva da dare al confronto tra grecità e modernità, attraverso l'arte drammatica e la sua origine, ha già raggiunto un peso critico rilevante, e gli elementi principali di quell'aspirazione filosofico-metafisica che si voleva utilizzare come confessione di fede filologica sembrano già ipostatizzati al primo tentativo. Non manca nessuno degli elementi principali del percorso che Nietzsche inizia a segnare tra sé e la sua epoca, tra la sua professione e la missione culturale che auspica attraverso Wagner, tra la filologia intesa come occupazione pedante e l'educazione come compito decisivo, percorso che lo condurrà alla pubblicazione di *Die Geburt der Tragödie*.
Il professore non si accontenta di tessere una semplice prospettiva storico-filologica che sia in grado di valutare, attraverso la tradizione letteraria, la nascita di una delle tante espressioni artistiche della storia della civiltà umana, ma intende iniziare a fissare i primi concetti per un'interpretazione filosofico-metafisica di un fenomeno innanzitutto naturale e spirituale:

> Chi parla oggi o sente parlare di Eschilo, di Sofocle, di Euripide, involontariamente li concepisce anzitutto come poeti letterari, avendoli conosciuti dal *libro*, nel testo originale o in traduzione: ma questo è più o meno lo stesso che parlare del *Tannhäuser* riferendosi solo al libretto. Ma certo so bene che parlandovi di «opera» vi presento una caricatura, anche se solo pochi di voi lo ammetteranno fin dall'inizio. Anzi sarò contento se vi convincerete alla fine che le nostre opere, rispetto al dramma musicale antico, non sono che caricature.
> Già l'origine è caratteristica. L'opera è nata senza alcun modello concreto, seguendo una teoria astratta, con la consapevole intenzione di raggiungere così gli effetti del dramma antico. […] Attraverso tali esperimenti innaturali, le radici di un'arte inconscia che emerse dalla vita popolare risultano tagliate o per lo meno gravemente mutilate. Esempi si trovano nell'origine della tragedia francese, fin dall'inizio un prodotto erudito, e che doveva contenere in una astrazione concettuale, la quintessenza del tragico allo stato puro. Anche in Germania dopo la Riforma è stata scalzata la radice naturale del dramma, ossia la commedia carnevalesca, si è tentata una creazione *ex novo* per via puramente erudita. […] Se la forza che è sopita nel profondo è veramente onnipotente, riesce a superare anche queste intromissioni estranee: a prezzo della lotta più faticosa, spesso addirittura convulsa, la natura ottiene la vittoria, sia pure con grande ritardo [Wenn die in der Tiefe schlummernde Kraft wahrhaft allmächtig ist, so überwindet sie auch solche fremdartige Einmischungen: unter dem mühsamsten, oft selbst convulsivischen Ringen kommt die Natur, freilich sehr spät, zum Siege]. Ma se si vuol indicare in breve che cosa sia quella schiacciante armatura, sotto la quale tutte le arti moderne tanto spesso crollano, o procedono tanto lentamente e perdendo la via, bisogna dire che si tratta dell'erudizione, del freddo sapere, della polimatia [so ist dies die Gelehrsamkeit, das bewusste Wissen und Vielwissen]. Presso i Greci le origini del dramma risalgono alle incomprensibili manifestazioni degli istinti popolari [in die unbegreiflichen Äusserungen von Volkstrieben]: in quelle feste orgiastiche in onore di Dioniso si era in tale misura fuori di sé – regnava un tal grado di ἔκστασις [estasi], che gli uomini si comportavano e si sentivano come trasformati per incantesimo [dass die Menschen sich wie Verwandelte und Verzauberte geberdeten und fühlten]: condizione che non è rimasta estranea neanche alla vita popolare tedesca, senza però raggiungere una tale fioritura […] anche se l'odierna medicina parla di quel fenomeno come di un'epidemia del Medioevo. Da una tale epidemia è fiorito l'antico dramma musicale: e la vera disgrazia delle arti moderne consiste

[39] «E quello che vale per l'esterno, a maggior ragione varrà per l'interno. Tutto ciò che possiamo fare è scambiarci delle lettere, che non sono neppure fotografie del nostro interno, ma soltanto fugaci parvenze di un ancor più fugace stato d'animo.», EFN-1869, 24.

proprio nel non derivare da una tale fonte misteriosa [Aus einer solchen Volksseuche ist das antike Musikdrama erblüht: und es ist das Unglück der modernen Künste, nicht aus solchem geheimnissvollen Quell zu stammen].[40]

L'approccio anti-accademico e para-filologico dei primi appunti di Nietzsche è talmente prorompente, che sapere che parole simili furono pronunciate in occasione della prima conferenza universitaria tenuta durante la sua carriera fa ancora un certo effetto[41]. Il neoprofessore si scaglia subito senza alcuna riserva contro i danni che un approccio "scientifico" alla creazione artistica poteva produrre e aveva prodotto nella storia del dramma, e lo fa condannando il ruolo che il "sapere", nelle sue varie forme, aveva avuto in questa storia. L'avvicinamento estemporaneo dei tragediografi antichi a Wagner aveva lo scopo di evidenziare come fosse ancora possibile, ai suoi occhi, l'eventualità di sanare quella mutilazione originaria della fonte principale da cui ebbe origine la tragedia greca, e che costituiva il vero *vulnus* moderno[42]. Le "estrinsecazioni degli istinti popolari" (die Äusserungen von Volkstrieben), infatti, rimanevano *inafferrabili*[43] alla prensione "dotta" da cui era sorto il dramma moderno, ma la presenza di tali fenomeni era comunque riscontrabile nella storia dei popoli europei, anche se si pensò bene di limitarli all'ambito della patologia medica, senza sfruttarne le potenzialità misteriose.
La figura di Wagner, sorta durante la parentesi più "erudita" della modernità, doveva allora dimostrare che la *natura* sapeva essere più forte della *polimatia* umana nell'ottenere una tarda vittoria che potesse dare dignità alla sua "forza prepotente e abissale" (in der Tiefe schlummernde Kraft wahrhaft allmächtig). Nietzsche ci mise del tempo per riconoscere ciò che in fondo già sapeva[44], e cioè che il wagnerismo era solo il riflusso finale del destino impietoso dell'arte moderna che lui si era ripromesso di sottolineare[45]. Al contrario, il dramma antico, che rimaneva inaccessibile all'esperienza estetica dell'uomo europeo[46] - anche perché era diventato immune alla caratterizzazione *etico-patica* dell'originaria *Volksseuche* dionisiaca - rappresentava il dono di grazia che l'uomo greco incarnò, nello sfruttare le "forze primigenie" della *natura*[47].

---

[40] FP I, pp. 13-15.
[41] È chiaro che Nietzsche prese sul serio anche l'autodefinizione di *Kauz* "che ha diritto all'esistenza", sulla scorta dell'esempio di Wagner e Schopenhauer, e che accomunava lui e Rohde nella lettera 601 del 1868.
[42] Cfr. 11 [1] e 13 [5] 1871. Nietzsche ribalta in positivo la critica "filistea" di Otto Jahn a Wagner, espressa per lettera a Rohde, poiché il *Dilettantismus* "che assorbe e digerisce tutti gli interessi artistici" è proprio ciò che accomuna il compositore tedesco ai tragediografi greci, e più in generale è il suo "*vielseitigen künstlerischen Talenten*" che lo rende capace di pensare un'opera teatrale, in epoca moderna, che abbia le caratteristiche di un *Gesamtkunstwerk* paragonabile al dramma antico. Wagner, agli occhi di Nietzsche, è *ingenuo* (naiv) esattamente come i Greci, e l'*ingenuità* (Naivität) è per lui una caratteristica fondamentale dell'artista. Il compositore tedesco, come i tragediografi antichi, sa essere insieme musicista, poeta, attore in un modo del tutto anti-erudito, cioè senza partire da un eccesso teorico.
[43] *Unbegreiflichen*, cioè "non prendibili concettualmente" dal *Wissen*: «I filologi periscono a causa dei Greci: di questo ci si potrebbe consolare. Ma l'antichità va in pezzi sotto le mani dei filologi!», FP II, p. 178.
[44] Cfr. 27 [3] 1878.
[45] Anche se ci sono, in questo periodo, frammenti di critica artistica alle intenzioni di Wagner, come il 9 [10] del 1871, non bisogna dimenticare che nei frammenti degli anni precedenti al 1876 (*Inattuale* IV) si trova già una critica articolata al wagnerismo, che verrà però ripresa e resa pubblica solo negli anni che seguirono alla rottura con il compositore, si veda in merito il gruppo di frammenti postumi 32 del 1874.
[46] Nella conferenza *Das griechische Musikdrama*, questa incomprensione è dovuta soprattutto alla radicale differenza tra l'*uomo completo* del mondo antico e l'*uomo parziale* della modernità, e al loro diverso modo di concepire il ruolo dell'arte per la loro vita (cfr. OFN III/2, pp. 7-11).
[47] L'*epidemia* (Volksseuche) è un'eventualità tragico-epica decisiva. Si pensi alla figura di Edipo, centrale nell'analisi nietzscheana del "fenomeno tragico" (soprattutto nelle sue prime lezioni sul dramma sofocleo). Per il professore, il figlio di Laio è non solo il vero eroe tragico, ma addirittura l'*ultimo filosofo* (cfr. 7 [22; 81; 94] 1870-71; 19 [131]; 26 [2] 1872-73). Edipo è l'*eroe del contagio* (e della sventura), è colui che con la sua azione inconsapevole ha gettato un'intera città nel terrore della *pestilenza* (Seuche/λοιμὸς), anche se

Quella *epidemia estatica della trasmutazione e dell'incantamento*, attraverso la quale "torme di uomini si sentivano e agivano come se fossero *i trasmutati* e *gli incantati*" (die Menschen sich wie Verwandelte und Verzauberte geberdeten und fühlten), solo accennata nel frammento, viene immediatamente identificata come il "fenomeno originario" dell'arte tragica, ma solo nella versione definitiva del testo, confluita nella conferenza accademica, si può capire la reale importanza di questa intuizione:

> Non dobbiamo parlare di allegria smodata e di sfrenatezza licenziosa, quando vediamo correre nei campi e nelle foreste, ai primi inizi del dramma, turbe che si agitano selvaggiamente, mascherate da Satiri e da Sileni, con i volti coperti di fuliggine, di minio e di succhi vegetali, con il capo ornato di corone di fiori: l'azione violenta - che si manifesta all'improvviso - della primavera potenzia le forze vitali in una tale misura traboccante, che ovunque si rivelano estasi, visioni e la fede in un proprio incantesimo, mentre esseri animati dagli stessi sentimenti si aggirano a schiere attraverso le campagne. Questa è la culla del dramma. Esso non comincia per il fatto che qualcuno si camuffi e voglia suscitare in altri un'illusione [Täuschung]: esso nasce piuttosto quando l'uomo è fuori di sé e crede di essersi trasformato per incantesimo. Nello stato di «esser fuori di sé», di estasi, si richiede soltanto un passo ulteriore: non ritorniamo in noi stessi, ma piuttosto entriamo in un altro essere, comportandoci così come individui trasformati per incantesimo.[48]

Se di fronte all'espressione popolare ingenua di un impulso naturale improvviso l'uomo moderno sente il bisogno di ricondurre tutto a concetti estetici, allo scopo di fornire un'interpretazione "oggettiva" spendibile nella discussione "erudita" o per evitare che tale ingenuità possa trovare nuovi sbocchi non previsti dall'indagine storica, questo non significa necessariamente che tale bisogno, seppur giustificabile, possa cogliere degnamente il valore di un fenomeno artistico complesso[49]. Come aveva già fatto con la tradizione della critica letteraria durante il periodo universitario, Nietzsche tenta un approccio interpretativo *radicale*[50] allo studio della tragedia greca che sia capace di

---

era divenuto illustre, come *uomo della conoscenza*, grazie alla soluzione dell'enigma della Sfinge che affliggeva l'intero popolo. Proprio come *uomo della conoscenza*, Edipo cerca la causa della *Volksseuche* per dare seguito all'oracolo e salvare la città, ma in lui si identificano *conoscenza* e *contagio*, e così non potrà sfuggire al suo stesso orrore. Egli è divenuto causa della peste di Tebe in quanto attore inconsapevole dell'oracolo e risolutore dell'enigma, ma l'origine della sua azione tragica è proprio questa: Edipo va incontro al suo destino come *uomo del contagio conoscitivo* che, spingendo fino in fondo il suo desiderio di sapere, scoprirà di essere lui la causa della peste e di non poter più vincere "concettualmente" le forze oscure che si sono scatenate. Ma solo in questo modo egli diventerà l'*eroe dionisiaco del contagio e della sua soluzione* (cfr. frammento 7 [97] 1870-71 dove si dice che l'eroe è Dioniso stesso), attraverso la sperimentazione cruda del dolore più atroce e la sottomissione al volere del fato. Nietzsche dirà di Socrate che è un Edipo prima che risolvesse l'enigma della Sfinge, cioè un Edipo prima del compimento della sua azione tragica, un *uomo della conoscenza* che crede fino in fondo alla potenza risolutrice del "concetto", rimanendo così privo dell'*eroicità* data dal *contagio* (cfr. frammento 8 [19] 1870-71).

[48] OFN III/2, pp. 12-13. «Es ist nicht etwa Muthwille und willkürliche Ausgelassenheit, wenn in den ersten Anfängen des Dramas wildbewegte Schwärme, als Satyrn und Silene kostümirt, die Gesichter mit Ruß Mennig und andern Pflanzensäften beschmiert, mit Blumenkränzen auf dem Kopf, durch Feld und Wald schweiften: die allgewaltige, so plötzlich sich kundgebende Wirkung des Frühlings steigert hier auch die Lebenskräfte zu einem solchen Übermaß, daß ekstatische Zustände, Visionen und der Glaube an die eigne Verzauberung allerwärts hervortreten, und gleichgestimmte Wesen schaarenweise durchs Land ziehen. Und hier ist die Wiege des Dramas. Denn nicht damit beginnt dasselbe, daß jemand sich vermummt und bei Anderen eine Täuschung erregen will: nein vielmehr, indem der Mensch außer sich ist und sich selbst verwandelt und verzaubert glaubt. In dem Zustande des „Außer sich seins", der Ecstase, ist nur ein Schritt noch nöthig: wir kehren nicht wieder in uns zurück, sondern gehen in ein anderes Wesen ein, so daß wir uns als Verzauberte geberden.».

[49] Cfr. 9 [42] 1871.

[50] «[…] je großartiger der Radikalismus des Denkens, um so großartiger wird die Entfaltung des Dionysischen.», 7 [72] 1870.

restituire, attraverso una "genealogia"[51] del primitivo, la vividezza di un evento spirituale altrimenti difficilmente accessibile.
Dove in molti vedevano la possibilità di spiegare la nascita del dramma antico nella produzione intenzionale di una *Taüschung* attraverso una *Vermummung*, il neoprofessore scorge invece un errore di banalizzazione, poiché la peculiarità decisiva di quelle manifestazioni folkloristiche era da riscontrare in un'*eruzione patica genuina* condivisa da una collettività in maniera spontanea, tale da costituire la premessa per una spettacolarizzazione[52] carica di attrattiva. In un dialogo reale tra impulsi della natura e *Lebenskräfte*, destinato a un loro potenziamento, l'uomo antico sperimenta il fenomeno artistico più originario: l'ἔκστασις[53].
La spinta a "fuoriuscire da sé", a *dilagare emotivamente*, che è il prevedibile esito di un *sovradimensionamento* (Übermaß) delle "forze della vita", significa innanzitutto raggiungere orizzonti di *condivisione emotiva* altrimenti non esperibili da una collettività, quando gli individui che la compongono restano "fissi" nella propria *rigida formalità*.
Dando seguito all'*epidemia patico-estatica*, il popolo greco si riavvicinava alla natura attraverso la *Verwandlung*[54], e, infatti, solo rendendo fluida la "forma" si può sperimentare l'*esteriorizzazione* della propria *interiorità*, si può cioè riprodurre attraverso di sé quella *germinalità magmatica tendente ad assumere forme sempre nuove*, che era il modo più specifico in cui, secondo lo studente dei tempi di Lipsia, l'essere umano riusciva a concepire il fenomeno "vita": *arte* e *vita* sono identificate dalla stessa dinamica *onto-fenomeno-logica*[55].

---

[51] In questa conferenza appare per la prima volta il termine "genealogische" proprio nelle prime righe, cfr. OFN III/2, p. 5.
[52] Intesa nel senso latino del verbo *spectare*: guardare, osservare, saggiare, provare, essere situato.
[53] «Alle Kunst verlangt ein „außer sich sein", eine ἔκστασις; von hier aus geschieht der Schritt zum Drama, indem wir nicht in uns zurückkehren, sondern in fremdes Sein einkehren, in unserer ἔκστασις; indem wir uns als Verzauberte geberden. Daher das tiefe Erstaunen beim Anschauen des Dramas: der Boden wankt, der Glaube an die Unlöslichkeit des Individuums.», 2 [25] 1869. In greco, ἔκστασις significa innanzitutto *spostamento, mutazione*, e poi alienazione, delirio, turbamento. Il verbo ἐξιστάνω indica il *mutare*, lo s*postare*, il *mettere-collocare fuori*. Dunque l'*estasi* ricomprende in un certo senso la *trasmutazione*, cosa che Nietzsche tende subito a sottolineare: si *fuoriesce da sé* per *assumere un'altra forma*, o meglio per *sentirsi trasmutati*. Questo riferimento all'*esigenza* (verlangen) dell'*esser fuori di sé* per ogni arte, e in particolare per l'arte drammatica, riflette anche un pensiero schopenhaueriano, che tornerà in Wagner, e che Nietzsche fa suo in modo peculiare. Nei *Parerga e Paralipomena* (PP II, 19, § 222) si legge: «[Il compito di un attore è rappresentare la natura umana, dai suoi lati più diversi, in migliaia di caratteri estremamente diversi […]. [Per essere un buon attore, bisogna: 1) essere una persona che abbia il dono di estrovertire la propria interiorità […] [Die Aufgabe eines Schauspielers ist, die menschliche Natur darzustellen, nach ihren verschiedenen Seiten, in tausend höchst verschiedenen Charakteren […]. Zu einem guten Schauspieler gehört I) daß Einer ein Mensch sei, der die Gabe hat, sein Inneres nach außen kehren zu können] […].» SCHOPENHAUER, pp. 479-480. L'*estaticità patico-trasmutativa* è, quindi, l'origine del dramma antico in quanto "atto naturale sorgivo" di quelle caratteristiche peculiari che dovrebbe avere ogni interprete di una rappresentazione scenica efficace: *saper estrovertire la propria interiorità assumendo forme diverse da sé*. La *fede nella Verwandlung* coincide allora con la distruzione del *Glaube an die Unlöslichkeit des Individuums*, attraverso l'ἔκστασις. Tutte e tre sono tipiche espressioni del *fenomeno dionisiaco greco*.
[54] È chiaro fin da subito che, attraverso la *Verwandlung estatica*, le torme dionisiache si riavvicinavano al *cuore della natura*, a quel fondo dell'"essere" che negli anni di Lipsia era stato definito "bloß noch" *Leben*, nascosto all'occhio di ogni vivente già "formato", e caratterizzato da una *perpetua Verwandlung*.
[55] L'identificazione di *creazione* e *generazione* era già un passaggio importante dell'ontologia aristotelica (cfr. *E. N.* 1168a ss.; *Rhet.* 1371b 25-27; *Met*. 1050a 16 – 20), autore che Nietzsche legge approfonditamente almeno dai tempi di Lipsia e che riprende durante il primo periodo universitario per studiare i filosofi preplatonici, ma diventa poi un pensiero dell'estetica schopenhaueriana che si trova nei *Parerga e Paralipomena* (PP II, 19, § 215): «In modo molto pertinente il sorgere dell'idea fondamentale per un'opera d'arte è stato chiamato suo *concepimento*: questo, infatti, è la cosa più essenziale allo stesso modo che l'atto di generare lo è per la nascita dell'essere umano [Sehr treffend hat man das Entstehen des Grundgedankes zu einem Kunstwerk die K o n c e p t i o n desselben genannt: denn sie ist, wie zum Entstehen des Menschen

La nascita del dramma antico, quindi, non era una messinscena posticcia che puntava ad illudere gli osservatori, ma espressione dell'*istinto più profondo* della vita stessa[56], saggiato dalle folle umane attraverso gli impulsi primaverili che sfociano in feste e riti[57].

---

die Zeugung, das Wesentlichste].», SCHOPENHAUER, p. 470. Anche Nietzsche pone esplicitamente questa identificazione tra *procreazione* e *impulso artistico* relativamente all'*istinto di produrre forme*, nel frammento 16 [13] 1871: «L'*inconscia forza costitutiva di forme* si rivela nella *procreazione*: proprio qui è attivo un impulso artistico [Die u n b e w u ß t e f o r m e n b i l d e n d e K r a f t zeigt sich bei der Z e u g u n g: hier doch ein Kunsttrieb thätig].», FP II, p. 239; cfr. 1 [47] e 2 [24] del 1869. Idea espressa anche da Goethe, che Nietzsche appunta su un quaderno: «E non si tratta di sogni, di fantasie; è un percepire la forma essenziale con la quale la natura è sempre come se solo giocasse, e giocando, producesse la molteplice vita [Und es ist kein Traum, keine Phantasie; es ist ein Gewahrwerden der wesentlichen Form, mit der die Natur nur gleichsam immer spielt und spielend das mannigfaltige Leben hervorbringt].», FP III, p. 195. Da questo punto di vista, l'ἔκ-στασις, come *esigenza artistica*, esprime figurativamente anche l'a*tto procreativo*, che consiste esattamente nel *far uscire da sé una nuova forma*, che è poi il modo in cui Aristotele intende la generazione nel *De anima* e nella *Metafisica* (cfr. *De an.* 415b 3 – 8; *Met.* 1033b 30 – 1034 a 8). Nietzsche parla, inoltre, dei Greci come di quel popolo che ha concepito l'*arte* alla maniera della φύσις (cfr. 19 [266; 290] 1872), e quindi l'ἔκ-στασις può essere intesa come il movimento onto-morfo-logico principale del verbo φύω, che significa: *metto fuori, produco, genero, germoglio, sorgo, cresco*. La *trasmutazione* che segue all'*estaticità* è, in fondo, il senso stesso del *germogliare* e del *crescere*, come già la lettura di Goethe e delle scienze naturali avevano indicato ai tempi di Lipsia. Per Nietzsche, l'"arte" è un *procreare* in identità con la "natura" anche in un altro senso, e cioè come *meditatio generis futuri*, come parte fondamentale di quella catena storica della "grandezza" che ha il nome di *cultura*: «I *ponti* con i quali la natura oltrepassa la *diversità* e la *successione* degli individui - *Stato*, procreazione, cultura, arte – sono tutti, fondamentalmente, *istituti di protezione del lontano futuro*. La natura ha stabilito il *piacere* quale tratto distintivo di tutto ciò che onora e di cui abbisogna – incontestabili sono i piaceri più alti, quello della concezione dell'*opera d'arte* e quello dell'*azione nobile*. Palesemente si tratta qui di una procreazione, di una *meditatio generis futuri*.», FP III, p. 275, cfr. 19 [266; 290; 291] 1872-73. Volendo tornare alla distinzione tra "bloß noch" e *geformte Leben* degli anni di Lipsia, occorre ricordare che lì era già prefigurata questa identificazione onto-morfo-logica tra il *cuore magmatico* nascosto della *natura naturans* e il suo impulso incessante alla produzione di *forme superficiali*, in analogia con il "fenomeno artistico". Non va ovviamente trascurato anche l'apporto platonico alla questione, filosofo che soprattutto nel *Simposio* mostra come *bellezza* e *procreazione* siano interdipendenti, interdipendenza presa in considerazione molto attentamente da Nietzsche (cfr. 19 [10; 248; 252]; 21 [14] 1872-73).

[56] «In questo campo tutto si riporta all'istinto più profondo: quegli straordinari cortei dionisiaci errabondi, nell'antica Grecia, trovano qualcosa di analogo nei danzatori medioevali di San Giovanni e di San Vito [Hier ist alles tiefster Instinkt: jene ungeheuren dionysischen Schwarmzüge im alten Griechenland haben ihre Analogie in den S. Johann- und S. Veitstänzern des Mittelalters] […].», OFN III/2, p. 12. Nel frammento postumo 2 [24] 1869 Nietzsche, parlando dell'epoca omerica, dove "tutto era istinto", dice: «A ogni creare inerisce qualcosa di oscuro, di elementare [Allem Schaffen haftet etwas Dunkles Elementares an.]», FP I, p. 67. Torna qui la *semplicità elementare e abissale* del "bloß noch" *Leben*. Che *istinto* e *inconscio* siano gli elementi principali del fenomeno artistico, tesi che Nietzsche inizia a presentare con forza (cfr. OFN III/2, p. 6), è già un'idea romantico-schopenhaueriana, assunta da Wagner, e che il professore sfrutta per la sua indagine filologica. Nei *Parerga e Paralipomena* (PP II, 19, § 206) si legge: «Quello che vi è di involontario, di non intenzionale, in parte incosciente e istintivo, che si è da sempre rilevato nelle opere del *genio*, è appunto la conseguenza del fatto che la conoscenza artistica originaria è una conoscenza del tutto separata e indipendente dalla volontà, vale a dire una conoscenza pura, scevra di volontà [Das Unvorsäzliche, Unabsichtliche, ja, zum Theil Unbewußte und Instinktive, welches man von jeher an den Werken des G e n i e s bemerkt hat, ist eben die Folge davon, daß die künstlerische Urerkenntniß eine vom Willen ganz gesonderte und unabhängige, eine willensreine, willenlose ist].», SCHOPENHAUER, pp.460-461. Nietzsche però non condivide con Schopenhauer questa interpretazione *remissivo-redentiva* dell'arte, come espressione di una *reinen Erkennens* che si svincola dal *Wille*, e quindi dalla *strumentalità* dell'*intelletto*, anzi tende a capovolgerla, vedendo nell'*arte* una possibilità di *Entladung* per gli *istinti* (cfr. 3 [12] 1869-70). È evidente, infine, che agli occhi di Nietzsche Wagner rappresenta l'unione di tutte le peculiarità artistiche primitive: istinto, inconscio, ingenuità, dilettantismo: «L'*opera* è il tentativo di riportare la concordia: rifacendosi a un'*umanità primitiva dove il profano e l'artista coincidono*.», FP II, p. 139.

[57] «Le *feste* presuppongono gli istinti: in seguito si pietrificano per via della convenzione e dell'abitudine, quando viene meno la forza. Le feste primaverili hanno il significato di feste di libertà e uguaglianza, di riunificazione con la natura.», FP I, pp. 96-97. Il potere *pietrificante* della *Convention* e della *Gewohnheit*, una volta venuta meno la *Kraft* degli *istinti*, diventerà un tema decisivo nei sei anni dello "spirito libero".

I presupposti popolari sui quali crebbe l'arte tragica sono, da un lato, l'entusiasmo vivo per la possibilità di *immedesimarsi paticamente*[58] in altre individualità, senza la quale nessuna messinscena potrebbe cogliere la nostra attenzione emotiva, e, dall'altro, la cieca fiducia nella "realtà dell'incanto" che si vede svolgere davanti ai propri occhi come qualcosa di inaudito.
Nietzsche trova subito un nome simbolico a quella fonte *patico-estatica* misteriosa, capace di gettare un intero popolo in una vera e propria *fede nella Verwandlung*[59], ed è il nome di una divinità asiatica per lungo tempo sconosciuta ai Greci[60], divinità che però furono in grado di irreggimentare senza reprimere[61]: Dioniso[62].

[58] Nella prima conferenza accademica Nietzsche sottolinea subito che la tragedia antica era concentrata esclusivamente sull'*approfondimento* del πάθος, ignorando del tutto il δρᾶν, a differenza del dramma moderno. La *paticità* era inscindibile dall'effetto della musica, quella musica che esprime "il puro simbolismo degli istinti" e che con il suo *potere trasfigurante* è capace di far "apparire" *trasmutate tutte le cose*: «Die verklärende Macht der Musik, bei der alle Dinge verwandelt aussehen.», 3 [54] 1869. Cfr. OFN III/2, p. 18-21; 32-33; 1 [49; 56] e 3 [2] 1869.

[59] «E allo stesso modo che il fanatico di Dioniso crede nella propria metamorfosi, così il poeta drammatico crede nella realtà delle sue figure. Chi non ha questa fede, può certo rientrare fra i portatori di tirso, fra i dilettanti, ma non fra i veri seguaci di Dioniso, i bacchici [Und wie der dionysische Schwärmer an seine Verwandlung glaubt, recht im Gegensatz zu Zettel im Sommernachtstraum, so glaubt der dramatische Dichter an die Wirklichkeit seiner Gestalten. Wer diesen Glauben nicht hat, der kann zwar noch zu den Thyrsusschwingern, den Dilettanten gehören, nicht aber zu den rechten Dienern des Dionysos, den Bacchen].», OFN III/2, p. 13. I due lettori di Nietzsche che più si sono occupati delle implicazioni filosofiche della figura di Dioniso nel corso del suo pensiero, sono Gilles Deleuze e Giorgio Colli. Il primo ha anche intuito l'importanza della *trasmutazione* ad esso legata, seppur limitatamente ai suoi scopi critici, l'altro si è invece concentrato sulle sfumature misteriche della "filosofia dionisiaca" nietzscheana, cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 3-59; 221-288 (d'ora in poi DELEUZE); COLLI DN, pp. 185-199.

[60] Nel corso del Novecento verrà dichiarata errata l'idea ottocentesca (sostenuta anche da Nietzsche e Rohde) della giovinezza del culto dionisiaco presso i Greci, grazie anche all'apporto di nuove scoperte archeologiche che ne testimoniano invece l'arcaicità, si veda ad esempio K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano, 2007, pp. 25-47 (d'ora in poi KERÉNYI).

[61] Cfr. OFN III/2, p. 52 e p. 60. Nietzsche ripete spesso la sua idea secondo la quale i Greci furono abilissimi nella *forza di assimilazione-appropriazione* (Aneinungskraft) di elementi religiosi e culturali provenienti dall'esterno. La loro vera originalità consistette in questo: «I Greci hanno assorbito tutta la cultura disponibile presso gli altri popoli: nulla è più assurdo che imputare loro soltanto una cultura autoctona. Essi arrivarono così lontano perché seppero rilanciare il giavellotto dal punto in cui un altro popolo l'aveva lasciato a terra. Nulla è più degno d'ammirazione che l'*apprendere* con profitto l'arte dei Greci e attingere il fuoco della fiaccola dalla grandezza. Essi però apprendevano non dall'esterno, bensì attraverso quel che *vivevano interiormente*. Non impulso conoscitivo, bensì *ideale impulso vitale*.», FP III, p. 276; cfr. 19 [42] 1872-73. In *Die dionysiche Weltanschauung* si legge: «Qui si può comprendere con la massima facilità l'incredibile idealismo della natura ellenica: un culto naturale, che presso gli Asiatici significava lo scatenamento più rozzo degli istinti inferiori, una vita animalesca pansessuale, che per un determinato tempo spezzava tutti i vincoli sociali, diventò presso di loro una festa di redenzione del mondo, un giorno di trasfigurazione. Tutti gli impulsi sublimi del loro essere si manifestarono in questa idealizzazione dell'orgia.», OFN III/2, p. 52. Questo *ideale impulso di vita*, figlio dell'abilità nell'apprendere da altri e in palese opposizione all'aura mummificante dell'erudizione moderna, si realizza in qualcosa di cui è totalmente incapace la cultura iper-scientifica e in cui i Greci furono maestri, ovvero "saper trasformare tutto in *Leben*", e questo rappresenta il cuore di una cultura, la carta d'identità senza la quale una cultura non può darsi (cfr. 8 [92] 1870-71): «Die Griechen als Entdecker und Reisende und Kolonisatoren. Sie verstehen zu l e r n e n: ungeheure Aneignungskraft. Unsre Zeit soll nicht glauben, in ihrem Wissenstrieb so viel höher zu stehen: nur wurde bei den Griechen alles L e b e n! Bei uns bleibt es Erkenntniß!», 19 [42] 1872-73.

[62] Molti sono stati i riferimenti cui la critica negli anni ha accennato per spiegare il retroterra concettuale in cui si muove Nietzsche nell'intendere la figura di Dioniso. Si è parlato di Schelling, Müller, Bachofen, Creuzer ecc. A prescindere da queste ricerche storico-critiche, l'aspetto più evidente è il modo in cui a partire da Nietzsche si sia aperto un grande interesse per il culto di Dioniso. Già il suo amico Rohde tentò di dare una circoscrizione più storico-filologica alle sue analisi intuitive, e nel corso del Novecento due

Sfruttando le caratteristiche simbolico-mitologiche del *fenomeno dionisiaco*[63] e facendo sue le idee espresse da Schopenhauer e poi sviluppate da Wagner in *Das Kunstwerk der Zukunft*[64], il filologo traccia per sé quel contorno filosofico necessario per non scadere nel "filisteismo" accademico, e lo fa usando la *grecità tragica* come perno per un superamento del pessimismo schopenhaueriano dalle tendenze buddhistiche[65], da un lato, e come critica serrata alla tendenza "iper-scientifica" del presente, che è colpevole di non aver creato gli strumenti concettuali adeguati per comprendere l'immensa opportunità civilizzatrice sopita nel wagnerismo, dall'altro[66].

Insieme ai frammenti preparatori della prima conferenza accademica, iniziano ad accumularsi considerazioni sulla figura di Socrate, che diventerà oggetto della seconda occasione pubblica di dibattito (*Socrates und die Tragödie*), un mese circa dopo *Das griechische Musikdrama*. Dopo aver brevemente gettato luce sulla *protogenesi* del "fenomeno tragico", il professore si concentra ora sulla dinamica che ne decretò l'epilogo, e lo fa riscontrando una derivazione estetico-teorica del dramma euripideo dalle istanze etico-filosofiche di Socrate, il quale diventa un simbolo universale di ostilità all'arte, intesa come attività istintiva e inconscia.

Il *socratismo*, cifra concettuale anteriore e posteriore al personaggio storico[67], viene identificato dal professore con la tendenza attuale della sua epoca, quella tendenza "erudita" ostile all'arte che nasconde in realtà una assenza di civiltà, in quanto nega a se

---

grandi storici delle religioni, come Walter Otto e Károly Kerényi, si occuperanno approfonditamente della questione proprio su impulso della lettura nietzscheana.

[63] Nietzsche condivideva questa rilettura del fenomeno dionisiaco con Erwin Rohde, che in una lettera gli manifesta la sua ostilità verso "gli insopportabili professori di Gottinga" e il loro ostinato modo di ignorare l'importanza di tale fenomeno per la grecità (cfr. KGB II/2, 359). Sul fenomeno dionisiaco si vedano i frammenti postumi 1 [67; 69; 77; 107]; 3 [82] 1869; 7 [81; 83; 123] 1870-71. Cfr. JANZ I, pp. 400-408.

[64] Cfr. FP I, p. 286. È esplicativo il frammento A [1], probabilmente del 1869, che collega la *fede nella trasmutazione* dei cortei dionisiaci alla tematica wagneriana della *mimica*: «Presupposto dello stato di natura mimico, l'esser *fuori di* sé: allora ci si sentirà anche facilmente calati in un altro essere. […] Incantesimo dell'uomo *intero*: convinzione di essere trasformati. […] Potenza dell'impulso primaverile. La credenza nella metamorfosi di uomini e bestie è un presentimento del dramma.», FP I, p. 279. Sull'*elemento mimico* si veda anche il frammento 2 [25] 1869, e poi 7 [143; 151]; 9 [133] 1870-71, che lasciano intravedere quali sono invece le fonti antiche di Nietzsche, ovvero Platone e Aristotele (ma anche Teognide, sul ruolo educativo e allusivo della *virtù del polipo*). I quali intendono la μίμησις come qualcosa di molto più complesso rispetto al suo ruolo artistico. Il professore di filologia è ben consapevole del valore, non solo estetico, della *mimesi*, e in questo periodo legge molto attentamente la *Poetica* di Aristotele, dove vine affrontato il concetto della μίμησις. Come questo concetto abbia un importantissimo ruolo anche nella speculazione *onto-fenomeno-logica* di Platone e Aristotele, in un interessante rimando di *teatro* e *mondo* (che tornerà nel "Siglo de Oro" spagnolo), è stato ben messo in luce da Lidia Palumbo, si veda L. Palumbo, *μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei Dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo editore, Napoli, 2008, pp. 27-230 (d'ora in poi PALUMBO).

[65] Le tendenze *ascetiche* del pessimismo della rinuncia di Schopenhauer, vengono subito indicate come "contronatura" (in fondo l'*ascetismo* è l'opposto dell'*estaticità*, cfr. 3 [91] 1869-70). Viene derisa anche la variante hartmanniana del pessimismo (cfr. EFN-1869,19; 40), autore che dalla primavera del 1869 Nietzsche inizia a leggere su consiglio di Heinrich Romundt, cfr. 3 [5; 91] 1869-70; 13 [2] 1871.

[66] «Di fronte a Wagner, la nostra estetica è fallita. A essa manca lo sguardo che può penetrare entro i fenomeni primordiali. Essa lascia trasparire di fondarsi su modelli artificiosi e contraffatti. Per conto mio, il fenomeno wagneriano, visto concretamente, spiega, anzitutto in senso negativo, che sinora noi non abbiamo compreso il mondo greco, e viceversa, noi troviamo lì le uniche analogie con il nostro fenomeno wagneriano [An Wagner ist unsre Aesthetik zu Schanden geworden. Es fehlt ihr der Einblick in die Urphänomene. Sie verräth, daß ihr künstliche nachgemachte Vorbilder vorliegen. Für mich erläutert das leibhaft geschaute Phänomen Wagner's zuerst negativ, daß wir die griechische Welt bis jetzt nicht verstanden haben, und umgekehrt finden wir dort die einzigen Analogien zu unserm Wagnerphänomen].», FP II, p. 91. L'estetica moderna non coglie i *fenomeni primordiali*, per i quali occorre una sorta di *Ur-Genealogie*.

[67] «Il socratismo è più antico di Socrate: il suo influsso dissolvitore sull'arte si fa già notare molto tempo prima.», OFN III/2, p. 40.

stessa l'eventualità di guardare la vita con *realismo brutale* e per questo sente di non aver alcun bisogno, come rimedio, di una vera attività artistica:

Il socratismo della nostra epoca è la credenza che tutto sia ormai condotto a termine: l'arte è compiuta, l'estetica è compiuta. La dialettica del critico è la stampa, l'etica è l'aggiustamento ottimistico della visione cristiana del mondo. Il socratismo non ha il senso della patria, ma soltanto dello Stato.[68]

Il Socrate platonico[69] diventa così lo "sputasentenze" ideale, il fanatico della dialettica e della conoscenza, il distruttore della tragedia, l'anti-misterico e anti-mistico, l'*avversario* (Gegner) di Dioniso[70], l'emblema di quell'ideale "uomo di scienza"[71] con cui Nietzsche temeva di essere identificato, il prototipo dell'ἄνθρωπος ἄμουσος[72], colui in cui attraverso il concetto di δαίμων - cui già si era fatto riferimento nella lettera a Rohde sull'*istintualità dell'intelletto*[73] - si è rovesciato il naturale rapporto tra *istinto critico* e *istinto produttivo*:

La tragedia greca trovò in Socrate la sua distruzione.
L'inconscio è più grande del non sapere di Socrate.
Il demone è l'inconscio, che però si oppone ogni tanto all'oggetto della coscienza al solo scopo di *ostacolare*: ciò non ha un effetto *produttivo*, ma soltanto critico. Stranissimo mondo alla rovescia! Di solito è sempre l'inconscio l'elemento produttivo e l'oggetto della coscienza quello critico.
L'esclusione degli *artisti* e dei poeti da parte di *Platone* è conseguente.
L'oracolo di Delfi assegna il premio della saggezza secondo il grado di consapevolezza.
Il processo non è di portata storica.[74]

---

[68] FP I, p. 18.

[69] Nella conferenza *Socrates und die Tragödie* Nietzsche fornisce una sua descrizione psico-fisica caratteristica del filosofo greco: «E ora si immagini, dietro tale intelletto unilaterale, una volontà smisurata, e si pensi alla più personale violenza originaria di un carattere integro, accompagnata da una bruttezza esterna bizzarramente attraente: si comprenderà allora come persino un grande talento come Euripide proprio per la serietà e la profondità del suo pensiero dovette essere trascinato tanto più inevitabilmente sull'aspro cammino di una creazione artistica *cosciente*.», OFN III/2, p. 36.

[70] Cfr. 1 [7; 24; 25; 44] 1869; 5 [125]; 6 [14]; 7 [96; 101; 102] 1870-71. "Avversario di Dioniso" e "anti-misterico" significa praticamente la stessa cosa: «Quell'ebbrezza estatica delle orge dionisiache si è per così dire insinuata nei misteri: da una parte e dall'altra domina il medesimo impulso, si manifesta la medesima sapienza.», FP I, p. 223.

[71] «Con Socrate si fa strada il principio della scienza: ciò significa guerra all'inconscio e sua distruzione.», FP I, p. 22. In *Socrates und die Tragödie* si legge: «Ma la scienza e l'arte si escludono a vicenda: da questo punto di vista è significativo che Socrate fosse il primo grande Greco a essere brutto. Del resto tutto in lui è simbolico. Egli è il padre della logica, che presenta nel modo più netto il carattere della scienza: egli è il distruttore del dramma musicale, che aveva raccolto in sé i raggi di tutta l'arte antica.», OFN III/2, p. 40.

[72] «La cosa più profonda, peraltro, che poteva essere detta contro Socrate, l'ha detta a lui un sogno. Molto spesso gli veniva in sogno, come racconta in carcere ai suoi amici, una stessa apparizione che diceva sempre la stessa cosa: "Socrate, datti alla musica!".», OFN III/2, p. 39; cfr. frammento postumo 8 [15] 1870-71. In questo atteggiamento anti-musicale si esprime la lotta agli *istinti* e l'aspetto *anti-estatico* e *anti-trasmutativo* dell'"uomo logico".

[73] In un frammento progettuale di questo periodo (5 [123] 1870-71), Nietzsche torna sullo scarso valore dell'*intelletto* (inteso solo coscientemente alla maniera *unilaterale* di Socrate), decretando un'identità antischopenhaueriana di *Wille* e *Intellekt* grazie al comune elemento *inconscio* e *istintuale*, prezioso per entrambi: «Der bewußte Intellekt ein schwaches Ding, wirklich nur μηχάνή des Willens. Aber der Intellekt selbst und der Wille sind eins.». L'intelleto è *μηχάνή des Willens*, secondo la dottrina di Schopenhauer, solo se utilizzato come *bewußte Intellekt*. Questo è un chiaro esempio di come, cose già pensate precedentemente da Nietzsche, trovano poi rilievo in altri autori (in questo caso Hartmann), che vengono quindi usati allo scopo di confermare proprie intuizioni.

[74] FP I, p. 27. L'elaborazione del concetto nella conferenza pubblica è ancora più esplicita: «Il socratismo disprezza l'istinto e quindi l'arte. Esso nega la sapienza proprio là dove si trova la sua sfera più peculiare. […] In situazioni particolari, in cui il suo intelletto si faceva dubbioso, egli trovava un saldo sostegno grazie

Il filosofo greco assume le sembianze umane di un mondo impulsivo rovesciato[75], che sa essere produttivo solo attraverso la coscienza, nel quale l'indole demonico-istintiva diventa lo strumento ostacolante dedito alla critica. Nel momento in cui tutto il procedimento oscuro, sotteso alla creazione artistica, si fa consapevole e comprensibile, allora l'arte stessa degenera, insieme alla vita, poiché un eccesso di conoscenza comporta sempre l'indebolimento di un organismo: al potenziamento delle *Lebenskräfte*, promosso dagli *impulsi estatico-trasmutativi* della primavera, si sostituisce un declino artistico-vitale che conduce a una vita anti-greca e a una morte anti-tragica[76].
La tragedia euripidea, seguendo i principi socratici[77], spinge il dramma antico verso il successo della dialettica[78], dello svolgimento narrativo, elementi assenti in origine e che

a una voce demonica che si manifestava in modo portentoso. Questa voce, quando viene, *dissuade* sempre. La sapienza inconscia, in quest'uomo del tutto abnorme, leva la sua voce per contrastare qua e là, *ostacolandolo*, l'oggetto della coscienza. Anche qui si manifesta in che misura Socrate appartenesse realmente a un mondo assurdo e rovesciato. In tutte le nature produttive l'inconscio opera appunto creativamente e affermativamente, mentre la coscienza si comporta criticamente e in modo dissuasivo. In lui l'istinto diventa critico, la coscienza diventa creativa.», OFN III/2, p. 37. Questo riferimento all'uso *istintivo-inconscio* dell'*intelletto* (che in Socrate diventa *unilaterale* come strumento *critico-dissuasivo*, anziché *creativo-affermativo*), legato all'aspetto "artistico" del conoscere, è molto importante. Tra l'altro, qui Nietzsche chiarisce quanto abbiamo visto nel primo capitolo in merito all'*istinto intellettuale* e al demone socratico.

[75] Promosso dal platonismo con la sua riforma filosofica dello Stato, così ostile al ruolo dell'arte per la formazione dell'uomo, a totale favore della "dialettica", tendenza anti-artistica che viene giudicata "patologica" da Nietzsche: «La condanna dell'arte – volutamente aspra e priva di riguardi – ha in Platone qualcosa di patologico: lui, che è giunto a quella concezione unicamente spinto da un furore contro la propria carne, lui, che ha calpestato a favore del socratismo la sua natura profondamente artistica, rivela ora nell'asprezza di quei giudizi, che la più profonda ferita del suo essere non si è ancora rimarginata.», OFN III/2, p. 38.

[76] «Con il potenziamento della cultura conoscitiva un organismo non si rafforza, ma piuttosto si indebolisce. Diventa forte, piuttosto, con un'attività continua priva di conoscenza.», FP I, p. 92. Questa è una delle idee che Hartmann trae da Schopenhauer, e che sviluppa confermandola con il metodo induttivo delle scienze naturali, dimostrando l'importanza del ruolo dell'attività inconscia nella natura. Nietzsche usa *Philosophie des Unbewußten* principalmente come contenitore di conoscenze utili, criticando fin da subito l'"amalgamismo" filosofico (Hegel/Schopenhauer) che lo caratterizza (cfr. EFN-1869, 40), ma non mancherà di discuterne alcune tesi nei frammenti postumi del periodo 1869-71. Il filosofo manderà *Die Geburt der Tragödie* a Hartmann e lo criticherà poi apertamente nella seconda *Inattuale*. In merito al rapporto Nietzsche-Hartmann si vedano ad esempio CRAWFORD, pp. 128-158; A. K. Jensen, *The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten and Hartmann's Response to Nietzsche*, Journal of Nietzsche Studies, Penn State University Press, AUTUMN 2006, No. 32, pp. 41-61

[77] «I fautori del "buon tempo antico" solevano pronunciare assieme i nomi di Socrate e di Euripide in quanto corruttori del popolo. È tramandato inoltre che Socrate si asteneva dal frequentare la tragedia, mettendosi fra gli spettatori soltanto quando veniva rappresentato un nuovo dramma di Euripide. I due nomi compaiono accomunati in un senso più profondo nel famoso responso dell'oracolo delfico, che agì in modo così determinante sull'intera visione della vita di Socrate.», OFN III/2, p. 35.

[78] «La dialettica per contro è *ottimistica* dal profondo del suo essere: essa crede a causa e conseguenza, e perciò crede in un rapporto necessario tra colpa e punizione, tra virtù e felicità; i suoi problemi aritmetici devono risolversi senza resto: essa nega tutto ciò che non può scomporre concettualmente. […] L'eroe che deve difendere i suoi atti con ragioni e controragioni, corre il pericolo di perdere la nostra compassione: infatti l'infelicità, che in seguito tuttavia lo colpisce, dimostra in tal caso soltanto che egli ha sbagliato in qualche modo i suoi calcoli. Ma l'infelicità prodotta da errori di calcolo assomiglia già di più a un motivo comico. Quando il gusto per la dialettica ebbe dissolto la tragedia, sorse la commedia nuova con il suo continuo trionfo della furbizia e dell'astuzia.», OFN III/2, pp. 42-43. Agli occhi di Nietzsche i drammi euripidei sono già quasi al limite del *comico*, per esempio le *Baccanti*. È chiaro che l'*eroe socratico-euripideo* è la negazione dell'*eroe del contagio dionisiaco* incarnato da Edipo, al "solutore di enigmi" si sostituisce il "dialettico fanatico".

danno avvio a un'attitudine che si consoliderà nella commedia nuova[79]. Con questa nuova forma assunta dalla tragedia, dove le intuizioni etico-estetiche tratte dall'*ottimismo socratico* e sviluppate da Euripide trovano un coronamento, viene spianata la strada che porterà al dramma moderno[80].
Anche la seconda conferenza accademica, come la prima, termina con una domanda retorica che suona di investitura dell'arte wagneriana, un'investitura che inizia ad assumere i tratti di uno *scandalo*, concretizzando la piega decisiva che la critica serrata al proprio tempo (inteso attraverso la categoria del *socratismo*) stava assumendo contro la scienza accademica e il mondo culturale attuale[81]. Le basi per la disavventura accademica che seguirà alla pubblicazione di *Die Geburt der Tragödie* sono già poste nei primi mesi di insegnamento, nei quali Wagner inizia a rappresentare un'esperienza vivida e una figura simbolica tanto ingombrante quanto stimolante, ma sicuramente decisiva per quella rilettura della grecità attraverso la quale il giovane professore riuscì a non soccombere alla sua quotidianità di studioso:

> Il dramma musicale è davvero morto, morto per sempre? Realmente i Tedeschi non potranno porre accanto a quella scomparsa opera d'arte del passato nient'altro se non la «grande opera», pressappoco come accanto a Ercole era solita apparire la scimmia? Questa è la più seria domanda della nostra arte, e chi come Tedesco non comprende la serietà di questa domanda è caduto vittima del socratismo dei nostri giorni, che senza dubbio non sa produrre martiri né parla la lingua del «saggio fra i Greci», che certo non si vanta di non sapere nulla, ma che in verità non sa nulla. Questo socratismo è la stampa odierna: non dico una parola di più.[82]

L'analisi dell'origine e della decadenza del "fenomeno tragico" greco svolta nelle prime due conferenze accademiche da professore straordinario, a prescindere da qualsiasi indagine filologica, diventa l'occasione per stabilire un nuovo modo di guardare al mondo antico, con lo scopo di illuminare allo stesso tempo il fenomeno wagneriano e dare una nuova prospettiva "culturale" allo spirito tedesco[83].

---

[79] Nella sua interpretazione storico-estetica di questo fenomeno artistico Nietzsche propone degli esempi concreti, descrivendo l'evoluzione dei personaggi: «Quella immagine autenticamente tipica del Greco, la figura di Odisseo, era stata potenziata da Eschilo nel carattere grandioso, astuto e nobile di Prometeo: tra le mani dei nuovi poeti tale figura si abbassò nella parte dello schiavo domestico, che tanto spesso sta al centro dell'intero dramma quale sfacciato intrigante.», OFN III/2, p. 28.

[80] «Euripide è il primo drammaturgo che segua coscientemente un'estetica. Egli cerca intenzionalmente ciò che è più comprensibile: i suoi eroi *sono* realmente così come parlano. E si esprimono completamente, mentre i caratteri eschilo-sofoclei sono assai più profondi e più pieni rispetto alle loro parole: propriamente non fanno che balbettare su di sé.», OFN III/2, p. 34. «Euripide è avvolto invece da una luce offuscata, peculiare agli artisti moderni: il carattere quasi anti-greco della sua arte si può sintetizzare nel modo più breve con il concetto di *socratismo*. "Tutto dev'essere cosciente, per essere bello" è il principio euripideo parallelo a quello socratico "tutto dev'essere cosciente, per essere buono". Euripide è il poeta del razionalismo socratico.», OFN III/2, pp. 34-35.

[81] I coniugi Wagner iniziarono a preoccuparsi per il modo in cui il professore di filologia stava creandosi dei nemici a causa della sua estrema schiettezza, che non sempre si accordava con la sua carica istituzionale (cfr. FP I, p. 309). Ma Nietzsche stesso, dopo *Socrates und die Tragödie*, pensa alla sua attività come a qualcosa che può dare adito a uno *scandalo* (Anstoß) e lo esplicita via lettera a Deussen: «Ich möchte Dir bald einmal meine zuletzt gehaltenen Vorträge schicken, von denen der letzte (Socrates und die Tragödie) hier wie eine Kette von Paradoxien aufgefaßt worden ist und zum Theil Haß und Wuth erregt hat. Es muß Anstoß kommen. Ich habe bereits das Rücksichtnehmen in der Hauptsache verlernt: dem einzelnen Menschen gegenüber seien wir mitleidig und nachgebend, im Aussprechen unsrer Weltanschauung starr wie die alte Römertugend.», EFN-1870, 60. Si veda anche la lettera 76 del 1870 a Rohde dove, in merito alla stessa questione, si parla di un *Periode des Anstoßes*.

[82] OFN III/2, p. 45.

[83] «Ho tenuto una conferenza dinnanzi a un pubblico misto, sul "dramma musicale antico" e il primo febbraio ne terrò una seconda su "Socrate e la tragedia". Il mio amore per l'Ellade cresce sempre di più. Non c'è modo migliore di avvicinarsi ad essa che continuare a plasmare instancabilmente la propria piccola

Nietzsche si scaglia fin da subito contro la presunta *Heiterkeit* dei Greci che era diventata il metro di paragone per l'epoca moderna e un ideale indiscusso di perfezione classicheggiante, ideale che dopo una lettura attenta di Schopenhauer non poteva più avere diritto di cittadinanza in un'analisi della civiltà greca che non volesse rinunciare a illuminare quel popolo fin nei suoi aspetti più oscuri e indicativi[84]. Per fare questo, il professore inizia a delineare per sé una nuova caratterizzazione del popolo greco e contemporaneamente imbastisce una critica serrata ai limiti pratici del *Pessimismus* tedesco, che spinge a una rinuncia non perseguibile definitivamente se non nei termini del suicidio[85].

I Greci, al contrario dei moderni, furono invece capaci di non estremizzare il loro pessimismo di fondo, espresso dalla sapienza silenica[86], e riuscirono in questo proprio grazie alla loro abilità di dare seguito agli istinti artistici, ponendo vicino a una schietta consapevolezza del terrore esistenziale il senso innato per la bellezza e l'ornamento che li salvò da un destino repentino di scoraggiamento. Illuminare le specificità della vita ellenica, attraverso ricerche mai tentate prima, ebbe per il professore il significato di dare nuove prospettive al depauperamento esistenziale e culturale che aveva diagnosticato per la sua epoca[87].

Alla figura di Schopenhauer e alla sua serietà filosofica - che rimaneva comunque centrale, soprattutto nei proclami - si affianca ormai stabilmente la forte personalità di Richard Wagner, l'unico uomo che con la sua vita dimostrava quali speranze, ancora possibili, covavano nello spirito tedesco e nel suo valore "rivoluzionario"[88].

L'uomo greco che fuoriesce dalla penna del professore assume i tratti di un *unicum* nella storia della civiltà, un esperimento riuscito cui guardare con attenzione non solo per capire se fosse possibile la sua riproduzione, ma soprattutto per rendere noti quali furono i passaggi decisivi per la sua genesi, così da poterli riproporre all'occorrenza in una dinamica storica con palesi similitudini rispetto al passato[89].

L'aspetto decisivo di questa rilettura *antropagogica* della *grecità tragica* è la coscienza, riscontrata da Nietzsche e perseguita dal popolo ellenico, dell'impossibilità di un *dionisismo* totalizzante che condurrebbe, esattamente come il *Pessimismus* moderno, a un destino ferale per l'essere umano. La "volontà" di matrice schopenhaueriana viene quindi sfruttata metafisicamente come causa di rimedio spirituale e naturale per trovare nuove vie di realizzazione:

---

persona. Il grado che ho ora raggiunto è la più vergognosa confessione della mia ignoranza. L'esistenza del filologo, occupato in uno studio critico, che rimane però mille miglia lontano dalla grecità, mi diventa sempre più impossibile. Dubito fra l'altro di poter mai diventare un vero filologo: o riesco ad arrivarci così, casualmente, come se niente fosse, o non ci riuscirò mai.», EFN-1870, 58. Nietzsche inizia a considerare *insignificanti* (unbedeutend) i "problemi scottanti" tipici della filologia e li giudica quindi del tutto inutili da perseguire, cfr. 3 [7; 92] 1869-70.

[84] Sono molti i frammenti che discutono aspramente la "serenità greca" del neoclassicismo tedesco, si vedano i frammenti 3 [71; 74; 76]; 5 [115; 120]; 6 [8; 11; 15; 17; 18]; 7 [55; 64; 109; 115; 162; 163; 174; 186] 1870-71; si veda anche il quarto atto del *Doktor Faust* di Heine dove viene data una perfetta caratterizzazione della "serenità greca", che il professore di filologia intende superare.

[85] Cfr. 3 [5; 55; 91; 95] 1869-70.

[86] «È la filosofia del *popolo*, quella svelata ai mortali dall'incatenato dio silvano: "la cosa migliore è di non esistere, e la migliore dopo questa è di morire presto". È questa stessa filosofia che costituisce lo sfondo di quel mondo di dèi. Il Greco conosceva i terrori e le atrocità dell'esistenza, ma li velò per poter vivere: una croce nascosta tra le rose, secondo il simbolo di Goethe.», OFN III/2, pp. 56-57.

[87] Questo era anche il senso della dedica a Wagner dei suoi studi sulla tragedia e sulla musica greca, perfettamente espressi in molti frammenti prima della *Nascita della tragedia*, cfr. 5 [94] 1870-71; 9 [34; 36]; 13 [2; 5] 1871.

[88] Wagner lo fu veramente un "rivoluzionario", "quarantottino" sulle barricate di Dresda insieme a Bakunin.

[89] Cfr. 13 [2] 1871.

La tragedia è il rimedio naturale contro il dionisiaco. Bisogna avere la possibilità di *vivere*, quindi è impossibile la pura esistenza dionisiaca. Infatti il pessimismo è illogico in pratica e in teoria. Perché la logica è soltanto la μηχᾰνή [strumento] della volontà.

Qual era la mira della volontà? che pure in definitiva è *unitaria*. Il pensiero tragico, che è salvezza dalla verità mediante la bellezza, sottomissione incondizionata agli dei olimpici, frutto di una conoscenza raccapricciante, fu portato adesso nel mondo. Con ciò la volontà riacquistò una nuova possibilità di essere: il *consapevole* volere la vita nell'individuo, secondo il pensiero tragico naturalmente non in modo diretto, ma attraverso l'arte. Perciò adesso sorge una nuova arte, la tragedia.
La lirica fino a Dioniso e la via che porta alla musica apollinea.
Incantesimo: la *sofferenza* risuona, a differenza dell'*azione* dell'epos: l'«immagine» della cultura apollinea viene rappresentata dall'uomo mediante un incantesimo.
Non esistono più immagini, ma trasmutazioni.
Tutto ciò che è oltre misura si deve esprimere in suoni.
L'uomo deve avere terrore della verità: bisogna arrivare ad un *risanamento* dell'uomo: arrivare alla pace lasciando sfogare le furie, brama dell'apparenza [Sehnsucht nach dem Scheine] provando terribili emozioni.
Il mondo degli dèi olimpici si tramuta in un ordine *etico* del mondo. Il misero uomo gli si prosterna davanti.[90]

In due brevi frammenti consecutivi Nietzsche condensa il cuore della sua rilettura del "fenomeno tragico" della grecità, e lo fa introducendo due elementi che finora erano rimasti sottotraccia: l'*apollineo* e il *mondo degli dèi olimpici*.
L'*epidemia estatica* che sopprime le immagini identificative a favore delle *Verwandlungen*, tipica del fenomeno dionisiaco, nella tragedia trova un necessario *risanamento* (Heilung) che consente di "vivere" senza perdersi nel mare illogico del pessimismo teoretico e pratico[91]. L'*incantamento* apollineo viene così riprodotto attraverso la musica, capace di dare manifestazione alla *sofferenza* prescindendo dal δρᾶν epico. Perduto nell'ebbrezza *patico-trasmutativa* sorge nell'uomo la fede nella solidità della "realtà dell'incanto"[92], che rende così credibile l'*illusione* (Täuschung) e

[90] FP I, pp. 87-88, la traduzione "trasmutazioni" è mia e sostituisce "metamorfosi". Ho riportato separati da uno spazio i frammenti 3 [32; 33] 1869-70: «Die Tragödie ist die Naturheilkraft gegen das Dionysische. Es soll sich l e b e n lassen: also ist der reine Dionysismus unmöglich. Denn Pessimismus ist praktisch und theoretisch unlogisch. Weil die Logik nur die μηχᾰνή des Willens ist.". "Welches war die Absicht des Willens? der doch zuletzt e i n e r ist. Der tragische Gedanke, Rettung vor der Wahrheit durch die Schönheit, unbedingte Unterwerfung unter die Olympischen aus entsetzlichster Erkenntniß, wurde jetzt in die Welt gebracht. Damit gewann der Wille wieder eine neue Möglichkeit zu sein: das b e w u ß t e Wollen des Lebens im Individuum, nach dem tragischen Gedanken natürlich nicht direkt, sondern durch die Kunst. / Darum kommt jetzt eine neue Kunst, die Tragödie. / Die Lyrik bis zu Dionysus und der Weg zur apollinischen Musik. / Verzauberung: das L e i d e n tönt, im Gegensatz zum H a n d e l n des Epos: das „Bild" der apollinischen Kultur wird durch Verzauberung vom Menschen dargestellt. / Es giebt keine Bilder mehr, sondern Verwandlungen. Alles Übermäßige soll sich austönen. / Der Mensch soll vor der Wahrheit schaudern: eine H e i l u n g des Menschen soll erzielt werden: Ruhigwerden durch Austobenlassen, Sehnsucht nach dem Scheine durch schreckliche Erschütterungen. / Die olympische Götterwelt ändert sich zur e t h i s c h e n Weltordnung. Der arme Mensch wirft sich vor ihr nieder.».
[91] Cfr. 3 [51; 55; 95] 1869-70.
[92] «*Il gioco con l'ebbrezza:* Apollo come dio dell'espiazione. / L'uomo dionisiaco vedeva in preda a un incantesimo se stesso e ciò che lo circondava. / Sussidi artistici come la maschera (il coturno) e la scenografia, né l'una né l'altra ingannano in quanto arti dell'apparenza. Ma - se solo entriamo un poco nell'ebbrezza, crediamo nella realtà, in un mondo incantato. Lo stesso vale per la mimica, per il gesto della danza: essa istintivamente imita poco la realtà: / l'opera d'arte va incontro all'ebbrezza: non richiede il suo massimo grado: la scarica.», FP I, p. 80.

sopportabile lo σπαραγμός dionisiaco[93]: la tragedia è una *neue Kunst* che spinge a volere la vita consapevolmente[94].

Il *tragische Gedanke* diventa, in opposizione al pensiero socratico-platonico con il suo odio dichiarato verso la bellezza e l'arte a favore dell'impulso conoscitivo che stabilisce l'equazione ragione=virtù=felicità, il simbolo più alto della grecità[95]. Espressione di un'umanità che seppe gestire e salvare una "conoscenza da raccapriccio", ovvero la "verità"[96] del *dolore* insito nella mancanza di senso della vita, grazie alla produzione di una *bellezza* garantita ontologicamente dal mondo delle divinità olimpiche, depositarie del corretto mescolamento di *Verwandlung-Verzauberung* e *Illusion*, di *Wahrheit* e *Schönheit*. L'ordine del mondo, garantito ma non creato dagli dèi olimpici, acquisì così un carattere etico-estetico[97].

Ma il *risanamento* esperito dai Greci non fu figlio di un bisogno di remissione o espressione di deperimento (come nel pessimismo moderno), bensì frutto di piena *fioritura* della *volontà* e della *vita* attraverso l'arte tragica[98], che fu in grado di conservare la visione del fondo raccapricciante di tutte le cose attraverso uno scatenamento che conducesse a una pacificazione[99]. Grazie all'*estaticità patica* che conduce alla sperimentazione di emozioni terribili, i Greci conobbero anche la *Sehnsucht nach dem*

[93] Edipo è l'*uomo apollineo* che sperimenta il *dilaniamento dionisiaco*, il "risolutore di enigmi" che però non conosce se stesso, causa e soluzione insieme del *contagio epidemico*. Edipo diventa un "abisso" dopo aver conosciuto la bellezza, la trasparenza, la semplicità della superficie, poiché Sofocle fu capace di riprodurre attraverso i suoi personaggi l'essenza della grecità (cfr. 7 [81]; [94] 1870-71; e OFN III/2, pp. 68-69).

[94] In questo senso il "fenomeno tragico" greco è espressione del *Wille* stesso.

[95] Così come Socrate e Platone diventano simbolo di anti-grecità, con il loro odio dichiarato verso la *bellezza* e l'*arte* a favore dell'*impulso conoscitivo* che vuole conoscere tutto, e che stabilisce l'equazione *sapere=felicità*: «L'ostilità di Platone verso l'arte è qualcosa di assai significativo. La sua tendenza didattica, la strada che porta alla verità attraverso il sapere, trova la sua più grande nemica nella bella parvenza.», FP I, p. 93. L'*idealismo socratico* diventa così l'emblema della lotta contro la "mancanza di logica" del mondo, mentre il *pessimismo tragico* consegue alla presa d'atto dell'"illogicità del mondo" (cfr. 3 [51; 55] 1869-70), e per lottare contro ciò che nega, l'*idealismo* ha eternamente bisogno di un'*utopia* (cfr. 3 [94] 1869-70): che il *sapere* possa garantire l'accesso alla *verità*, una *verità* che non abbia aspetti *terribili*, è una di queste. Socrate non si fece "iniziare" ai misteri poiché decise di scongiurare la paura della morte attraverso le *ragioni* (cfr. 7 [96] 1870-71). Platone, come esempio lampante di *idealista utopico* tentò, secondo Nietzsche, la prima *Weltreform* della storia (cfr. 14 [29] 1871-72).

[96] In questo momento Nietzsche con *Wahrheit* indica quasi sempre la stessa cosa: "la consapevolezza dello sfondo terribile della vita", così come il mito di Dioniso e la saggezza popolare di Sileno lasciano presagire.

[97] Cfr. 19 [110] 1872-73.

[98] «Die Religion für das Leben: ganz immanent: Religion der Schönheit als der Blüthe, nicht des Mangels. / Weder Pessimisten noch Optimisten. / Das Schreckliche. / (Flucht aus der Welt.) Der tragische Gedanke, gemessen am Epos, widerspricht der Religion: eine ganz neue Erkenntniß: rein bei Sophokles.», 3 [42] 1869-70.

[99] «Die griechische Welt eine Blüthe des Willens. Wo kamen die auflösenden Elemente her? Aus der Blüthe selbst. Der ungeheure Schönheitssinn, der die Idee der Wahrheit in sich aufsaugte, ließ sie allmählich frei. Die t r a g i s c h e Weltansicht ist der Grenzpunkt: Schönheit und Wahrheit halten sich die Waage. Zunächst ist die Tragödie ein Sieg der Schönheit über die Erkenntniß: die Schauer einer sich nahenden jenseitigen Welt werden künstlerisch erzeugt und damit ihr auflösendes Übermaß vermieden. Die Tragödie ist das Ventil der mystisch-pessimistischen Erkenntniß, dirigirt vom Willen.», 3 [45] 1869-70. Si vedano anche i frammenti 3 [3; 60] 1869-70, dove l'*arte* risulta essere l'unica possibilità della *vita*, in opposizione alla distruzione dell'*illusione* causata dall'eccesso dell'*impulso conoscitivo* che conduce alla scienza.

Scheine[100], un *desiderio smisurato per la parvenza*, e giunsero ad appagarla sotto la forma di una *Religion für das Leben*: *una religione della bellezza come fioritura*[101].
In questo equilibrio, raggiunto con la *tragische Weltansicht*, tra *verità* e *bellezza*[102], tra *sensibilità patica estenuante* e *desiderio smisurato di parvenza*, tra un'*interiorità lacerata* e un'*esteriorità virtuosamente perfetta*, Nietzsche intravede la possibilità di descrivere compiutamente l'essenza dell'uomo greco:

> Il Greco non è né ottimista né pessimista. Egli è essenzialmente un *uomo*, che contempla in modo concreto ciò che è orrendo senza volerlo nascondere a se stesso. Una *teodicea* non era un problema greco, poiché la creazione del mondo non era opera degli dèi. La grande saggezza della grecità consiste nell'aver inteso anche gli dèi come sottomessi all'ἀνάγκη [necessità, destino]. Il mondo degli dèi greci è un velo svolazzante, che ricopre le cose più terribili.
> I Greci sono gli artisti della *vita*, essi hanno i loro dèi per poter vivere, non per estraniarsi dalla vita.
> Importante è l'*idealismo di coloro che vivono per la vita*.
> Una croce ricoperta di rose, come Goethe nei *Misteri*.[103]

I Greci sapevano che non era possibile guardare assiduamente *das Schrechlicke* senza restare pietrificati (come insegnava il mito della Gorgone)[104], e tuttavia, senza distogliere

---

[100] Si veda la bella definizione che dà Kant della *Sehnsucht* nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: «Der leere Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ist Sehnsucht.», APH, I, III, § 73. Attraverso la forte identificazione di φύσις e *Kunst* (cfr. nota 55), che è, inoltre, uno dei tratti filosofici più evidenti del primo periodo basileese. Nietzsche usa il termine *Schein* per indicare l'aspetto "apparente" della realtà, inteso in concomitanza con il fenomeno artistico. Con una lieve differenza rispetto alla realtà concepita come "fenomeno" (Erscheinung), che è invece il modo in cui l'occhio "oggettivo" guarda il mondo, in seguito al kantismo. Per adesso valga questa breve distinzione, sulla quale torneremo quando il filologo la affronterà da un punto di vista più filosofico.

[101] «Nella perfezione in cui già ci si presentano in Omero, gli dèi greci non possono certo intendersi come prodotti della necessità e del bisogno: tali esseri sicuramente non sono stati inventati da un animo scosso dall'angoscia. Non è per ritirarsi dalla vita, che una geniale fantasia ha proiettato nel vuoto le loro immagini. Attraverso queste parla una religione della vita, non già una religione del dovere o dell'ascetismo o della spiritualità. Tutte queste figure esprimono il trionfo dell'esistenza, un rigoglioso sentimento di vita accompagna il loro culto.», OFN III/2, p. 56. Dell'*arte*, Schopenhauer dice che è *la fioritura della vita* (die Blüthe des Lebens), WWV I, § 52.

[102] «Mai però la lotta tra verità e bellezza fu più grande che durante l'invasione del culto di Dioniso […].», OFN III/2, p. 59.

[103] FP I, p. 97. «Der Hellene ist weder Optimist noch Pessimist. Er ist wesentlich M a n n, der das Schreckliche wirklich schaut und es sich nicht verhehlt. Eine T h e o d i c e e war k e i n hellenisches Problem, weil das Erschaffen der Welt nicht die That der Götter war. Die große Weisheit des Hellenismus, die auch die Götter mit als der ἀνάγκη unterwürfig verstand. Die griechische Götterwelt ist ein wehender Schleier, der das Furchtbarste verhüllte. / Es sind die Künstler des Lebens; sie haben ihre Götter, um leben zu können, nicht um sich dem Leben zu entfremden. / Wichtig der I d e a l i s m u s d e r L e b e n d e n z u m L e b e n. / Ein Kreuz mit Rosen umhüllt, wie Goethe in den Geheimnissen.». Insieme al simbolo di Goethe (Ein Kreuz mit Rosen umhüllt), che tornerà in *Die dionysische Weltanschauung*, così espressivo per sintetizzare l'*essenza tragica* della grecità, Nietzsche userà anche Boccaccio: «La nascita del mondo degli dèi olimpici su quel terribile sfondo trova un parallelo nella nascita del *Decamerone al tempo della peste*.», FP I, p. 178. E quando tenterà di abbozzare una tragedia sulla figura di Empedocle, tornerà sulla questione: «"La peste è fra voi! Siate Greci!". La paura e la compassione sono proibite.», FP II, p. 32.

[104] «Vedere la propria esistenza - quale si presenta - in uno specchio trasfigurante, e difendersi con questo specchio dalla Medusa, ecco la strategia geniale della "volontà" ellenica, in generale per poter vivere.», OFN III/2, p. 57. La testa di Gorgone era il simbolo *apotropaico* per eccellenza del mondo antico, raffigurato persino sulle grondaie delle case. Simbolo che ha una lettura profonda, poiché se nel racconto tradizionale il guardare in faccia l'orrore significa rimanerne pietrificati, per un uomo che non può realmente "divenire pietra" di fronte all'atrocità della sofferenza, ma è destinato a viverla in pieno, non c'è altra possibilità di fronte a questa esperienza *patica* straziante se non quella di "tagliare la testa" alla Gorgone (negarle il suo potere). Tuttavia, ciò nel mondo reale è impossibile, in quanto il dolore non può essere negato. Ma il mito allude all'esistenza di una possibilità, adoperando uno stratagemma per evitare la durezza del dolore

lo sguardo dall'orrore dell'illogicità dell'esistenza e senza negare a se stessi una tale visione, concepirono il mondo olimpico come panneggio da giustapporre al *das Furchtbarste*. Così facendo questo popolo si pose su una via mediana tra *ottimismo* e *pessimismo*, poiché da un lato non negò la preziosa esperienza trasfigurante del dolore (al contrario dell'ottimismo scientifico), e dall'altro non annegò nella disperazione suicida davanti a una tale contemplazione (al contrario del pessimismo moderno, perfettamente incarnato da personaggi come Werther), ma riuscì a trovare un giusto equilibrio attraverso il *pensiero tragico* sotto la tutela delle due figure di *Apollo* e *Dioniso*, simboli della *bella parvenza* e del *dolore terrificante*[105].

Il popolo ellenico diviene l'espressione dell'unica forma di vita possibile - quella in grado di contenere l'impulso conoscitivo attraverso l'arte - che non rinnega la verità terribile del *dilaniamento patico*, anteponendole la *semplicità superficiale* frutto dalla "bella forma"[106].

Mentre Nietzsche è intento a ragionare su queste cose viene sorpreso dall'avvento della storia. Nel mese di luglio del 1870 scoppia la guerra franco-prussiana e anche se il professore ha rinunciato alla cittadinanza per poter insegnare in Svizzera, risorge in lui un rigurgito di impegno civile e militare per la Prussia e chiede così di arruolarsi come infermiere volontario, per dare il suo seppur limitato supporto alla causa nazionale[107]. L'esperienza di questo evento storico, decisivo per la nascita del *Reich* tedesco, lascerà su di lui un importante segno che darà seguito a un'intensificazione delle sue riflessioni sul senso dell'arte e della cultura per l'uomo, segnando il compimento di quelle considerazioni metafisiche sincretiche che lo condurranno alla pubblicazione di *Die Geburt der Tragödie*[108].

attraverso l'utilizzo di un *velamento-rispecchiamento*, che fu, secondo Nietzsche, il metodo greco espresso nella loro "vita per l'arte". Si pensi alla seconda poesia ovidiana (vv. 29-36) del primo libro delle *Epistulae ex Ponto*, nella quale si elogiano Niobe e le Eliadi per il loro destino di *trasmutazione* in pietra e legno di fronte all'atrocità del dolore, a differenza del poeta, che non riuscendo a *tramutarsi* in legno o pietra è costretto a soffrire senza tregua, al punto da poter addirittura privare Medusa dei suoi poteri: «Felicem Nioben, quamvis tot funera vidit, / quae posuit sensum saxea facta mali! / vos quoque felices, quarum clamantia fratrem / cortice velavit populus ora novo! / Ille ego sum, lignum qui non admittor in ullum: / ille ego sum, frustra qui lapis esse velim. / Ipsa Medusa oculis veniat licet obvia nostris, / amittet vires ipsa Medusa suas.».

[105] «Nella visione del mondo di Sofocle sia Apollo che Dioniso riuscirono di nuovo vincitori: essi si riconciliarono. Si era creato un abisso smisurato fra il mondo della bellezza (del sublime) - che si spingeva fino alla saggezza più profonda - e il mondo degli innalzati, degli uomini. La verità, la cui immagine terrorizzante Dioniso aveva portato nel mondo, in quanto saggezza divina era tornata ad essere inconoscibile: l'apparenza di quel mondo divino non era più la bella parvenza, esso appariva ingiusto, atroce, ecc. L'uomo credette alla verità degli dèi; la bellezza tornò ad essere dell'uomo.», FP I, p. 85

[106] «La grecità è l'unica forma in cui si può vivere: l'orrendo sotto la maschera del bello [Das Hellenenthum, die einzige Form, in der gelebt werden kann: das Schreckliche in der Maske des Schönen].», FP I, p. 100.

[107] «Spero di raccontarLe presto di persona le mie vicissitudini; Le porterò anche dei proiettili di *chassepot* dai campi di battaglia! Tutte le mie passioni militari sono tornate a galla e non ho potuto appagarle! Se fossi stato nella mia batteria avrei vissuto praticamente e forse anche passivamente le giornate di Rezonville, Sedan e … Laon. Ma la mia neutralità svizzera mi ha legato le mani.», EFN-1870, 101.

[108] «Qui un tremendo colpo di fulmine: è stata dichiarata la *guerra franco-tedesca*, e tutta la nostra logora cultura precipita fra le braccia del demone più spaventoso. Chissà mai quali esperienze ci attendono! […] Potremmo essere già al principio della fine! Che desolazione! Ci sarà di nuovo bisogno di conventi. E noi saremo i primi *fratres*.», EFN-1870, 86.

c) *Die dionysische Weltanschauung*, la *grecità apollineo-dionisiaca* come preludio al *sincretismo tragico-metafisico*[109]: la comparsa della *Verstellung*

Il giovane professore si arruolò dunque nell'agosto del 1870 come infermiere volontario dopo aver ricevuto il nullaosta universitario, e seguì un corso di addestramento a Erlangen per poi essere trasferito in varie località dove il conflitto aveva causato i suoi danni materiali e umani. Nel ritornare a Erlangen da Karlsruhe, dove era arrivato su un convoglio di feriti nei primi giorni di settembre, Nietzsche si accorse di aver contratto la dissenteria e la difterite, terminando così il suo impegno una settimana dopo esser stato nei luoghi di guerra[110]. Dovette trascorrere circa due mesi a Naumburg in convalescenza prima di fare ritorno a Basilea, dove iniziò fin da subito un nuovo periodo di reiterati malanni che gli resero l'attività accademica ancora più difficoltosa.
Poco prima di decidersi per l'arruolamento volontario, il filologo passò vari giorni di luglio con la sorella in alcune località dei Quattro Cantoni[111], e a Maderanertal nel Cantone Uri iniziò la composizione di un manoscritto privato, intitolato *Die dionysische Weltanschauung*[112]. Questo scritto, leggermente modificato, verrà donato poi a Cosima Wagner sotto il titolo *Die Geburt des tragischen Gedankes*, come già era accaduto con la prolusione inaugurale[113].
La strada già battuta con le prime due conferenze accademiche trova in questi appunti una sorta di coronamento, un passaggio concettuale decisivo per il percorso che condurrà il filologo, nel corso di tutto il 1871 durante un lungo periodo di pausa dall'insegnamento per ragioni di salute, a progettare varie stesure parziali di quella che diventerà la sua prima pubblicazione ufficiale, proprio sulla *tragedia greca*[114].
Le figure di Apollo e Dioniso, in *Die dionysische Weltanschauung*, assumono una ipostatizzazione concettuale come rappresentazioni simboliche che esprimono e nascondono contemporaneamente la dottrina segreta della visione del mondo ellenica, e che trovano per la prima volta nella tragedia attica una riconciliazione, una volta raggiunto il culmine dello *hellenische Wille*[115]. Ma l'aspetto ancor più caratterizzante nella configurazione simbolica delle due divinità, che tornerà estesamente nella *Geburt*, è che esse iniziano a essere intese come idealizzazione dei due *Zuständen* in cui l'uomo riesce a raggiungere "il sentimento estatico dell'esistenza", che dal punto di vista *fisiologico* sono il sogno e l'ebbrezza.

---

[109] Nietzsche usa le espressioni *Artisten-Metaphysik* o *Metaphysik der Kunst* (cfr. OFN III/1, pp. 5; 9; 13; 159; 6 [8; 18]; 7 [142] 1870-71) per definire lo sfondo estetico-filosofico espresso in *Die Geburt der Tragödie*, ma volendo ampliare la definizione a tutte le riflessioni sul "fenomeno tragico", sul dionisismo e sull'apollineo, in breve sulla particolare *onto-fenomeno-logia* che viene sviluppata in questo periodo di lavoro e che con modifiche o ripetizioni tornerà anche in futuro, sarebbe forse più appropriato parlare di un *sincretismo tragico-metafisico*, trattandosi di un complesso insieme sincretico di elementi filosofici disparati, accomunati dal "cuore" della questione tragico-metafisica, espresso dalle figure di Apollo e Dioniso, e da ciò che simboleggiano agli occhi del filosofo.
[110] Cfr. JANZ I, pp. 338-354.
[111] Cfr. JANZ I, pp. 346-347.
[112] «Quest'estate ho scritto un saggio "sulla visione dionisiaca del mondo", che considera l'antichità greca da un lato dal quale adesso, grazie al nostro filosofo, possiamo avvicinarla meglio. Ma questi sono studi che ho fatto in primo luogo solo per me. Desidero soltanto che mi sia lasciato il tempo di maturare come si deve per poi poter produrre qualcosa che abbia un senso compiuto.», EFN-1870, 107; cfr. EFN-1870, 110.
[113] Cfr. FP I, pp. 322-323.
[114] Oltre alle varie stesure, Nietzsche abbozza anche vari possibili titoli tra cui *La tragedia e gli spiriti liberi*. Nel giugno del 1871 rielabora la conferenza su *Socrate e la tragedia* e la pubblica privatamente sotto il titolo *Socrate e la tragedia greca*, cfr. JANZ I, pp. 383 ss.
[115] Cfr. OFN III/2, p. 49.

Apollo inizia così ad assumere, attraverso l'identificazione con il *Traumwelt*, i tratti della *bella parvenza* (der schöne Schein)[116] che è la madre di tutte le arti figurative e in parte poetiche, ossia di quelle arti che si occupano della restituzione fedele della bellezza formale, dell'aspetto figurale compiuto cui l'uomo dà e riceve apprezzamento estetico[117]. Finché il sogno resta uno stato in cui una *forza naturale risanatrice* (die heilende Naturkraft) imbastisce un'*illusione* (Täuschung) entro il confine della misuratezza e della saggezza, si salva dalla sua deriva patologica smisurata che produce invece l'*inganno* (Trug)[118]. Il *principium individuationis,* strumento violento di autoconservazione del *Wille*, si garantisce così un'accettazione complice e non sofferta grazie all'apollineo godimento per lo *Schein*.

Anche Dioniso trova in questo scritto una definitiva simbolizzazione nel fenomeno del rapimento e dell'ebbrezza, espressioni di istinti naturali o effetto di sostanze narcotiche, che consentono all'uomo di sperimentare una *Selbstvergessenheit* in grado di sciogliere ogni *individuazione* riportando l'aspetto umano all'*elementalità universalmente naturale*[119].

L'effetto "solvente" delle feste dionisiache, caratterizzate da quella *paticità estatico-trasmutativa* in cui natura e uomo si riconciliano nell'identificazione della loro intrinseca *magmaticità produttiva di forme*[120], rende possibile anche l'incontro tra uomo e uomo sotto una nuova luce, ostile a tutte le divisioni che le comunità umane stabiliscono per necessità o arbitrio, a costituzione del tessuto sociale.

Nell'immersione danzante in una *realtà trasmutata* che rende chi la sperimenta preda di un incantesimo, il dio viene vissuto fin nell'*interiorità*, dando adito a un'immedesimazione che fa dell'uomo "fuoriuscito dalla propria singolarità" un'opera

---

[116] Espressione tedesca tradizionale usata ampiamente anche da Kant e Schopenhauer (anche se quasi sempre in senso negativo al di fuori del contesto strettamente "estetico", per via del loro *idealismo* di fondo), che caratterizza il mondo a partire dal godimento artistico dettato dai sensi. In Nietzsche viene usata per indicare l'aspetto apollineo del fenomeno artistico, quello che consiste nel piacere derivante dall'adesione estemporanea a una "realtà d'incanto", esperita allo scopo di *risanare*, come il sogno, le forze vitali. L'*evidenza incantata* che procura sollievo è espressa con la parola *Schein*, in quanto il senso principale invischiato in questo fenomeno artistico è la vista, colpita dallo scintillio della "bella superficie che non presenta crepe" (il riferimento è alle arti plastiche). Apollo viene definito per questo *das Leuchtende, das Scheinende* (cfr. 3 [37] 1869), richiamando alcuni dei suoi tipici epiteti greci (λυκηγενής, λύκιος).

[117] "Noi godiamo in una comprensione immediata della *figura*, tutte le forme ci parlano; e non vi è nulla di indifferente e di non necessario.", OFN III/2, p. 49.

[118] Una delle fonti moderne cui Nietzsche attinge sul tema del sogno e del suo potere *rigenerante*, è probabilmente anche la kantiana *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (si vedano libro I, § 31 e § 37), dalla quale in questo periodo annota dei riferimenti (cfr.7 [47; 52; 123] 1870-71). Scritto citato varie volte anche da Lange nella sua *Geschichte des Materialismus*. Va detto che Nietzsche nel corso degli anni trae vari appunti da questo testo kantiano, per cui probabilmente lo aveva a disposizione non solo tramite Lange o Fischer (il suo amico Romundt ad esempio è un attento studioso di Kant), ma non ci sono riscontri oggettivi in merito. Nello stesso libro (libro I, § 29), Kant si occupa anche del fenomeno dell'ebbrezza, e nella sua analisi non mancano punti di contatto con l'uso concettuale che ne fa Nietzsche, seppur con le dovute differenze. Sul possibile legame tra Nietzsche e la kantiana *Anthropologie* si vedano ad esempio P. Gori, *Nietzsche's Late Pragmatic Anthropology*, Journal of Philosophical Research 40:377-404 (2015); M. Dennis, *'On the Role of Maxims: Nietzsche's Critique of Kant's Philosophical Anthropology'*, in *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, vol. III, a cura di M. Brusotti, H. Siemens, J. Constâncio, T. Bailey, Bloomsbury, London, 2017, pp. 251-273; I. Pezzei, *Kant, Verri, Nietzsche e la questione del piacere e del dolore*, in "Annali di Ca' Foscari", 2003, vol. 42 , no 1-2, pp. 169-192.

[119] Cfr. OFN III/2, p. 50.

[120] «[…] la vera arte è il poter creare immagini, non importa poi che si tratti di una creazione primitiva oppure indotta. Su questa qualità, che è universalmente umana, si fonda l'*importanza* dell'arte *per la cultura*. [die eigentliche Kunst ist das Erschaffenkönnen von Bildern, gleichgültig ob dies das Vor-schaffen oder Nach-schaffen ist. Auf dieser Eigenschaft — einer allgemein menschlichen — beruht die K u l t u r b e d e u t u n g der Kunst].», OFN III/2, p. 61.

d'arte, in quanto rivela attraverso di sé la *Kunstgewalt der Natur*[121]. L'intendimento simbolico di questo stato è possibile solo richiamando il fenomeno del "sogno lucido", nel quale si è attori e spettatori della propria *fusione interiore* con il "mondo incantato" che si vive e si contempla al tempo stesso.
Dioniso diventa il dio della "lacerazione liberatoria"[122] perché è il dio della *trasmutazione patico-estatica*: «Il dio, ὁ λύσιος, ha liberato ogni cosa da se stessa, ha trasformato tutto (Der Gott ὁ λύσιος hat alles von sich erlöst, alles verwandelt).»[123].
I Greci, popolo apollineo che era stato allevato con l'epica omerica, furono capaci attraverso una *Vergeistigung* di limitare gli effetti devastanti di un culto asiatico che puntava allo scatenamento degli istinti più potenti, e ci riuscirono grazie alla tutela della *bellezza* che Apollo pose "idealisticamente" sulle feste e i cortei bacchici, dando seguito a una conciliazione fraterna tra gli aspetti titanico-primordiali del *dionisismo* e l'incantamento olimpico della "parvenza rigenerante": *l'orrido indossò la maschera del bello*[124] (das Schreckliche in der Maske des Schönen).
Questa formula assume un significato centrale, perché non è solo la descrizione più precisa del fenomeno apollineo-dionisiaco, ma anche qualcosa di più profondo, e se in *Die dionysische Weltanschauung* del significato della *bellezza* viene riproposta la lettura

[121] Cfr. OFN III/2, p. 51.
[122] In alcuni frammenti postumi del periodo 1870-71, Nietzsche contrappone il "dionisiaco" e l'"apollineo" come emblemi del *dilaniamento* (Zerfleischung) e della *rappresentazione* (Vorstellung), lasciando intendere la mistica contrapposizione tra il mondo, esperito attraverso l'*autodilaniamento*, e il mondo, esperito attraverso l'*individuatio*, come possibilità antitetiche di *Genuß*: «Vorstellung — Gegensatz der Selbstzerfleischung — Selbstgenuß — nur möglich durch Selbstzerspaltung. Ganz Genuß — Schönheit. Genuß in der Zerfleischung — Erhabenheit.», 7 [64] 1870-71. In un altro frammento coevo la doppiezza esperienziale di *autodilaniamento* e *individuatio* viene ricondotta al solo mito dionisiaco di Ζαγρεύς secondo il quale la *Individuation* segue alla *Selbstzerfleischung* come "martirio" del dio che poi viene ricomposto, in una riproposizione misterica dell'*uno-tutto* cosmico: «Die Individuation — dann die Hoffnung auf Wiedergeburt des einen Dionysus. Alles wird dann Dionysus sein. Die Individuation ist die M a r t e r des Gottes — kein Eingeweihter trauert mehr. Das empirische Dasein ist etwas, was nicht sein sollte. Die Freude ist möglich in Hoffnung auf diese Wiederherstellung. — Die Kunst ist eine solche schöne Hoffnung. / Διόνυσος ὠμηστὴς und ἀγριώνιος = Ζαγρεύς. Ihm opfert Themistokles vor der Schlacht bei Salamis drei Jünglinge.», 7 [61] 1870-71; cfr. 7 [83; 122; 123] 1870-71. Dioniso assume così sempre di più i tratti del *fremito aorgico dei recessi vitali, dei primordi estatici*, in linea con la tradizione orfico-misterica. In un frammento del 1888 (14 [89]), dove si torna a ragionare sulle questioni della *Geburt* quando Dioniso diventa l'antitesi di Cristo, si legge: «Il Dioniso fatto a pezzi è una promessa alla vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione.», OFN VIII/3, p. 57.
[123] OFN III/2, p. 54.
[124] «Non esiste superficie che sia bella senza la terribilità degli abissi [Es giebt keine schöne Fläche ohne eine schreckliche Tiefe].»; «1) La trasparenza, la chiarezza, la determinatezza e l'apparente superficialità della vita greca sono come l'acqua chiarissima di lago: il fondo appare molto più alto, tutto sembra più appiattito che nella realtà. Ed è proprio ciò l'effetto della grande chiarezza [1) Die Durchsichtigkeit Klarheit Bestimmtheit und scheinbare Flachheit des griechischen Lebens ist wie bei ganz klarem Seewasser: man sieht den Grund viel höher, es sieht flacher aus als es ist. Gerade dies macht die große Klarheit].»; «La grande calma e determinatezza è un effetto dell'insondabile profondità della loro disposizione naturale [Die große Ruhe und Bestimmtheit ist eine Folge der unergründlichen Tiefe der Naturanlage].», FP I, p. 202. È in questa nuova analisi di una s*erenità*, conquistata al prezzo della terribilità del dolore, che Nietzsche ravvisa l'errore del concetto storiografico di "griechische Heiterkeit", che veniva pensata come una *serenità* frutto di un benessere senza insidie, e lo esprimerà compiutamente nella *Geburt*: «[…] inversamente, quelle proiezioni luminose dell'eroe sofocleo, insomma l'apollineo della maschera, sono prodotti necessari di un uno sguardo gettato nell'intimità e terribilità della natura, per così dire macchie luminose per sanare l'occhio offeso dall'orrenda notte. Solo in questo senso possiamo credere di comprendere rettamente il concetto serio e importante della «serenità greca»; mentre per tutte le vie e i sentieri del presente incontriamo invero il concetto falsamente inteso di questa serenità nel senso di un non minacciato benessere.», OFN III/1, p. 64.

schopenhaueriana[125], in un lungo frammento interrogativo viene però aperta una prospettiva interessante:

Che cos'è il *bello*? – Un senso di piacere che ci nasconde le vere intenzioni della volontà in un certo aspetto. Da che cosa viene suscitato il senso di piacere? Dal punto di vista oggettivo: il *bello* è un sorriso della natura, un sovrappiù di forza e un senso di piacere dell'esistenza: si pensi alla pianta. Il bello è il corpo virgineo della Sfinge. Scopo del bello è di sedurre all'esistenza. Ma che cos'è propriamente quel sorriso, quell'aspetto seducente? In senso negativo: il bello è il nascondimento[126] della pena, l'eliminazione di tutte le rughe, e il sereno sguardo animato della cosa.
«Vede Elena in ogni donna»: la brama di esistere nasconde[127] ciò che non è bello. Il bello è *negazione della pena*, vera negazione della pena, oppure negazione apparente di essa. […] Debbono incontrarsi il bisogno della negazione della pena e la *verosimiglianza*[128] di una tale negazione.
Ma in che cosa consiste questa verosimiglianza[129]? Non si deve notare l'impazienza, la bramosia, l'incalzare e il protendersi scompostamente. La vera questione risulta la seguente: com'è *possibile* ciò? Nonostante la terribile natura della volontà? Ciò è possibile solo mediante una *dissimulazione-trasmutazione*[130] [Verstellung] ossia in modo soggettivo: con l'intervento di un'immagine illusoria, che rispecchi[131] il successo dell'avida volontà del mondo; il bello è un *sogno* felice sul volto di un essere i cui tratti ora sorridono nella speranza. Con questo sogno e questo presentimento nell'animo, Faust vede «Elena» in ogni donna. Noi sperimentiamo così che la volontà individuale può anche sognare, può presentire, ha rappresentazioni e immagini della

[125] Cfr. OFN III/2, p. 72. Schopenhauer, nei *Parerga und Paralipomena*, dà un'ipotesi di apparentamento del tedesco *schön* con l'inglese *to shew*, leggendo questo apparentamento come un chiarimento del suo uso dell'*idea* platonica per il fenomeno artistico (cfr. PP II, 19, § 211).
[126] Alla traduzione di Colli che esprime "das Verbergen" con "la dissimulazione", ho sostituito la mia scelta traduttiva: "il nascondimento", che dopo motiverò.
[127] Subito dopo aver tradotto "das Verbergen" con "la dissimulazione", Colli traduce il verbo *verbergen* con "nascondere", come aveva fatto già all'inizio.
[128] Colli traduce così la parola *Anschein*, che invece significa: apparenza, aspetto, sembianza, impressione, nel senso greco di ἐπιφάνεια secondo il *Grimm Deutsches Wörterbuch*. Colli non coglie l'apparentamento di *Anschein* con *scheinbare*, in opposizione a *wahrhafte*, per cui la distanza dal "vero" è più concreta di una "verosimiglianza", significato che Nietzsche esprime in altri contesti con *Wahrscheinlichkeit*.
[129] Sempre *Anschein*.
[130] Traduco così la parola *Verstellung*, che Colli rende qui con "contraffazione". Nel *Grimm Deutsches Wörterbuch*, come primo significato del verbo *verstellen* viene dato: 'anders stellen, umgestalten, verwandeln', e se alla lettera a) del primo significato compare 'umstellen, umsetzen', alla lettera b) invece solo 'verwandeln'. Si stabilisce così una corrispondenza tra *verstellen* e *verwandeln*. Nella lettera a) del primo significato di *Verstellung* il Grimm riporta tra i significati: «'Verwandlung' (zu 1 b): Verstellung oder Verwandlung, *metaplasmus, transformatio, voc.* 1482 ii 7», GRIMM, pp. 1725-1735; 1737-1739. Il verbo *verstellen* significa spostare, regolare, alterare, trasmettere (übertragen) e solo in senso riflessivo (sich verstellen) può indicare il "fingere". Per cui, nel significato della parola *Verstellung*, è ricompreso tanto il *mutamento-spostamento* (i tedeschi dicono ad esempio "die Uhr verstellen", e quindi "regolare l'ora" nel senso di "spostare le lancette") quanto la *simulazione-finzione* (che Nietzsche esprime però con altri verbi e nomi, come vedremo). Ma per *simulare* e *fingere* non c'è necessariamente bisogno di una *trasmutazione*, e soprattutto entrambi i verbi hanno quasi sempre una sfumatura negativa, in quanto puntano all'inganno (aspetti chiariti sia da Kant che da Schopenhauer). Mentre la *dissimulantia*, che non è un semplice *nascondere-velare*, ma più che altro un *non farsi accorgere di qualcosa, sia nel pensiero che nell'azione, celando prudentemente se stessi*, presuppone l'*abilità trasmutativa* (del polipo, non a caso, i tedeschi dicono che è un *Verstellungskünstler*, un *artista della dissimulazione-trasmutazione*): un attore non sarebbe tale senza l'abilità di assumere diverse identità, omettendo le sue peculiarità individuali. In questo senso, la *dissimulazione* diventa l'arte regina delle "apparenze", e così la intesero gli antichi e i moderni del Cinquecento e del Seicento. Per questo motivo il *verwandeln* (il *Grimm* assimila il *verstellen*, tra gli altri significati, al latino *transponere, translocare, transferre*) viene riportato come primo significato del verbo *verstellen*, e la *Verwandlung* è associata alla *Verstellung*.
[131] Il verbo *vorspiegeln* significa anche fingere, simulare.

fantasia. Lo scopo della natura, in questo bel sorriso delle sue parvenze, è la seduzione di altri individui all'esistenza. La pianta è il mondo bello dell'animale, l'universo intero è il mondo bello dell'uomo, il genio è il mondo bello della stessa volontà primordiale. *Le creazioni dell'arte sono il supremo scopo del piacere della volontà.*
Ogni statua greca può insegnarci che il bello è soltanto negazione. – La volontà trova il godimento supremo nella tragedia dionisiaca, poiché qui persino il volto terribile dell'esistenza stimola, mediante le sue emozioni estatiche, a vivere ulteriormente.[132]

Nietzsche in effetti sposta il piano da un punto di vista schiettamente artistico a uno più *onto-fenomeno-logico* affermando che l'effetto del *bello* ha una duplice lettura, oggettiva e soggettiva[133], cioè generale (di specie) e individuale. Pensando allo stesso tempo contro e insieme a Schopenhauer, egli vede nella *Schönheit* una *Lustempfindung* che sotto una *forma fenomenica* (Erscheinung) "nasconde"[134] la crudezza delle intenzioni del *Wille*, ma a suscitare questo s*enso di godimento* è, dal punto di vista della specie, un *potenziamento* della "natura"[135] che ci sorride, "un *sovrappiù della forza* e del *sentimento di piacere* legato all'esistenza" (ein Überschuß von Kraft und Lustgefühl des Daseins): schopenhauerianamente una *seduzione all'esistenza* (das zum Dasein Verführen). Questo "sorriso seduttivo" è però da intendersi originariamente come un che di negativo, perché il *bello* è tale solo in quanto "nascondimento della necessità"[136], ovvero occultamento

[132] FP I, pp. 185-186, «Was ist das S c h ö n e? — eine Lustempfindung, die uns die eigentlichen Absichten, die der Wille in einer Erscheinung hat, verbirgt. Wodurch wird nun die Lustempfindung erregt? Objektiv: das Schöne ist ein Lächeln der Natur, ein Überschuß von Kraft und Lustgefühl des Daseins: man denke an die Pflanze. Es ist der Jungfrauenleib der Sphinx. Der Zweck des Schönen ist das zum Dasein Verführen. Was ist nun eigentlich jenes Lächeln, jenes Verführerische? Negativ: das Verbergen der Noth, das Wegstreichen aller Falten und der heitre Seelenblick des Dinges. / „Sieht Helena in jedem Weibe" die Gier zum Dasein verbirgt das Unschöne. N e g a t i o n d e r N o t h, entweder wahrhafte oder scheinbare Negation der Noth ist das Schöne. […] Es muß sich entgegenkommen das Bedürfniß der Negation der Noth und der A n s c h e i n einer solchen Negation. / Worin besteht nun dieser Anschein. Das Ungestüme, die Gier, das Sichdrängen, das verzerrte Sich-ausrecken darf nicht bemerkbar sein. Die eigentliche Frage ist: wie ist dies m ö g l i c h? Bei der schrecklichen Natur des Willens? Nur durch eine V e r s t e l l u n g, subjektiv: durch ein vorgeschobenes Wahngebilde, das das Gelingen des gierigen Weltwillens vorspiegelt; das Schöne ist ein glücklicher Traum auf dem Gesichte eines Wesens, dessen Züge jetzt in Hoffnung lächeln. Mit diesem Traum, dieser Ahnung im Kopfe sieht Faust „Helena" in jedem Weibe. Wir erfahren also, daß der Individualwille auch träumen kann, ahnen kann, Vorstellungen und Phantasiebilder hat. Der Zweck der Natur in diesem schönen Lächeln seiner Erscheinungen ist die Verführung anderer Individuen zum Dasein. Die Pflanze ist die schöne Welt des Thieres, die gesammte Welt die des Menschen, das Genie die schöne Welt des Urwillens selbst. D i e S c h ö p f u n g e n d e r K u n s t s i n d d a s h ö c h s t e L u s t z i e l d e s W i l l e n s. / Jede griechische Statue kann belehren, daß das Schöne nur Negation ist. — Den höchsten Genuß hat der Wille bei der dionysischen Tragödie, weil hier selbst das Schreckensgesicht des Daseins durch ekstatische Erregungen zum Weiterleben reizt.».
[133] Cfr. PP II, 19, § 207-209; WWV II, 44, dove l'oggettività del *bello* è ricondotta alla contemplazione dell'*idea* platonica, che, nel frammento successivo a quello appena visto, Nietzsche definisce a questo modo: "L'idea platonica è la cosa con la negazione dell'impulso (o con l'*apparenza* della negazione dell'*impulso*) [Die platonische Idee ist das Ding mit der Negation des Triebes (oder dem S c h e i n der Negation des T r i e b e s)].", FP I, p. 186. Quindi, pur eliminando l'*idea* platonica schopenhaueriana dalla sua concezione del *bello*, il filosofo ci fa capire che lo *Schein der Negation des Triebes* è importante tanto quanto la reale negazione che indica l'*idealità pura*. Se in Schopenhauer era l'*intuizione* (anschauende Erkenntniß) ad avere la preminenza nel valore dell'arte, in Nietzsche assume un ruolo decisivo l'*estasi trasmutativa*.
[134] Cioè pone un velo per non farsi "scoprire", il verbo è *verbergen*.
[135] Come l'impulso primaverile che spinge alla *trasmutazione estatica*.
[136] E cioè come lo intendevano i Greci e il mondo antico in generale, che reputavano *brutta* ogni attività legata alle "necessità della vita", come ad esempio quella manuale artigiana o quella deputata alle attività casalinghe quotidiane. Al contrario, gli antichi esaltavano come *belle* e quindi apprezzabili tutte le attività anti-finalistiche, la politica, l'arte, la filosofia: le uniche degne di un *uomo libero*, cioè non dedito alla schiavitù della sussistenza e del lavoro. Nietzsche è molto interessato a questo aspetto etico-valoriale del

della fatica e dell'impellenza allo sguardo. E ciò avviene naturalmente, con la *Gier zum Dasein* che nasconde ciò che non si presenta in questo modo. Ora, se il *bello* può essere definito solo negativamente, in quanto *Negation der Noth*, questa negazione è però valida sia se è *reale* (wahrhafte) sia se è *apparente* (scheinbare), quindi non solo se le necessità dell'esistenza vengono effettivamente negate, ma anche se queste vengono soddisfatte quasi di soppiatto, dando l'impressione che ciò non accada[137]. Si giunge così alla constatazione secondo la quale per la presenza del *bello* devono incontrarsi il *bisogno* (Bedürfniß) della *Negation der Noth* e la *manifestazione dell'aspetto* (Anschein) di questa negazione, che consiste nella capacità di non far trasparire i segni tipici del "bisogno di negazione della necessità", cioè dell'"assenza del bello": «Das Ungestüme, die Gier, das Sichdrängen, das verzerrte Sich-ausrecken […].». Deve intervenire, quindi, una *virtù della messinscena*, una abilità nel "mostrare una negazione attraverso un'affermazione", insomma un'*epifania* coinvolgente.

Nietzsche entra nel cuore della questione schopenhaueriana, piegandola alle esigenze esplicative del fenomeno apollineo-dionisiaco della grecità, e una volta stabiliti tutti i passaggi preliminari, si domanda come si possa accedere a e esperire la "perfezione senza fremiti del bello" sotto la pressione e l'incombenza della *terribile natura della volontà* (der schrecklichen Natur des Willens): come può sussistere Apollo nonostante Dioniso? Come può il sogno non trasformarsi in incubo?

La risposta è indicativa: il *bello*, inteso come *occultamento dell'orrido*, come *mezzo di ottenebramento* per perseguire l'eternità della specie (e quindi della vita), è efficace soltanto grazie alla *Verstellung*[138]. Questa è la riproposizione individuale-soggettiva del

---

mondo antico, e infatti si interrogherà sull'essenza dello Stato greco e della società greca proprio a partire da queste considerazioni (cfr. OFN III/2, pp. 223-237).

[137] La discussione schopenhaueriana del modo in cui il *Wille* riesce a raggiungere i suoi scopi, illudendo (Wahn) i viventi (tema svolto approfonditamente in WWV I, § 24-28; WWV II, 44), presenta molte somiglianze con la trattazione aristotelica del *bene*, inteso come movente delle azioni, svolta sia nel *De anima* che nelle *Etiche*.

[138] Che la *Verstellung* non sia un semplice "nascondimento", e che quindi non coincida nel significato con *das Verbergen* e il verbo corrispettivo, è Nietzsche stesso a dircelo in un frammento autobiografico, alla fine del quale scrive: «Ich konnte mich nicht verstellen, nur verbergen. Ich schweige, andre spötteln etc.», 20 [2] 1872; cfr. EFN-1870, 58. Il *semplice occultamento-nascondimento* non ha niente a che fare con la *Verstellung* e, infatti, per esprimerlo Nietzsche usa sempre i verbi *verbergen, verhüllen, verstecken, verschleiern* ecc. La *Verstellung*, invece, ha una sua peculiarità filosofico-concettuale che la critica sembra non aver colto (in italiano la si è tradotta in tutti i modi possibili: finzione, maschera, contraffazione, simulazione, dissimulazione ecc., a testimoniare il disconoscimento di una sua peculiarità filosofico-concettuale per il filosofo tedesco), e che deriva, probabilmente, da Kant e, sicuramente, da Schopenhauer. Il primo, la utilizza nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (da cui Nietzsche trae una citazione nello stesso taccuino, poco dopo questo frammento, cfr. 7 [47] 1870-71) nel suo senso moderno tradizionale adottato dalla trattazione cinquecentesca e seicentesca (Kant fu un grande estimatore di Montaigne), di *dissimulazione in ambito sociale*, e sottolinea proprio ciò che Nietzsche sta dicendo in questo contesto, cioè che bisogna essere adusi e abili in questa capacità (Kant parla di *Verstellungskunst, arte della trasmutazione-dissimulazione*, espressione che Nietzsche farà sua, e di *Kunst zu scheinen*, dunque collega *Verstellung* e *Schein*) per non destare mancanza di fiducia e riso in chi assiste (cfr. APH, I, I, § 4). Kant la considera anche una specifica caratteristica della natura umana (corrotta) da trattare nel paragrafo che si occupa del *moralische Schein* (cfr. APH, I, I, § 14), paragrafo che inizia con l'affermazione secondo cui «Die Menschen sind insgesammt, je civilisirter, desto mehr Schauspieler», in un contesto nel quale viene detto che la società deve reggersi sullo *Schein* (Kant parla anche di *schöner Schein*) ed è un bene che sia così, perché essendone tutti consapevoli non si tratta di *Täuschung*. Dato che la virtù si acquisisce proprio grazie alla "messinscena che si fa regola", il socratismo della virtù è qui trattato "illuministicamente", senza però eccedere nel considerare il disvalore della *parvenza* (Schein), anzi rivalutando il suo fondamentale ruolo nel contesto interpersonale. Kant parla poi di *Spiel mit Verstellungen*, utile al perseguimento della virtù e fa un paragone con la circolazione della cartamoneta come contraccambio dell'oro puro. Schopenhauer, da accorto e appassionato lettore di Kant (e da grande ammiratore dei moralisti seicenteschi, tradurrà Gracián ad esempio), farà della *Verstellung* una peculiarità esclusiva dell'uomo, in quanto connessa alla *Vernunft* e

fare tipico del *Wille*[139], di quel *meccanismo ingannatore* con cui essa raggiunge i suoi fini, grazie alla produzione di *simulacri* (Wahngebilde) che acquistano la nostra fiducia di realtà, insomma attraverso un *gioco delle apparenze*, abilità in cui eccelle ogni virtuoso della *dissimulazione-trasmutazione*[140]. L'uomo, oggettivazione della volontà individualizzata, può essere sedotto all'esistenza solo se il fondo terribile delle cose viene *trasmutato* in qualcosa di godibile e piacevole, soltanto se lo sguardo della Gorgone viene *dissimulato* da un *schöne Lächeln*. E la tragedia greca eccelle in questo[141], diventando l'*höchste Genuß* della *volontà del mondo,* in quanto nel suo svolgimento il volto terribile stesso seduce all'esistenza mediante la *Verwandlung estatica*.
Incamminandosi verso un *sincretismo tragico-metafisico,* Nietzsche allude al fatto che il genio e le creazioni artistiche rappresentano il bisogno di *Verstellung-Schein* del cuore stesso del mondo, che sperimentando la terribilità della sua natura necessita del piacevole *gioco dissimulativo-trasmutativo* - di cui l'uomo è espressione somma come replica soggettiva del principio interno di tutte le cose - per garantirsi la sua perpetuità.

---

alla *Reflexion*, e quindi difficilmente attribuibile al mondo animale (cfr. WWV I, § 12; 26; 28; PP II, 26, § 305), e la valuterà negativamente in quanto, come figlia della *ragione-riflessione*, allontana dal potere *spontaneo* e *intuitivo* del *Verstand*. Il filosofo di Danzica parla di *Fähigkeit der Verstellung* (espressione che Nietzsche farà propria) e di *Möglichkeit der Verstellung*, e sostiene che questa *capacità-possibilità* è "dote" esclusiva dell'uomo, in quanto in lui l'*oggettività del volere* raggiunge il grado più alto facendosi *individualità caratteriale* (al contrario degli animali che restano fissi al *carattere della specie*), individualità che è molto difficile da studiare proprio perché coincide con la *possibilità di dissimulazione-trasmutazione*. Per questa ragione Schopenhauer afferma: «Es giebt auf der Welt nur e i n lügenhaftes Wesen: es ist der M e n s c h.», PP II, 26, § 305. Va detto, infine, che la *Verstellung* compare anche nel libro di Hartmann, ma viene usata dall'autore solo nel senso schopenhaueriano di *dissimulazione*, e sfruttata per spiegare il comportamento istintivo delle donne, legato all'isteria nei casi patologici, e poi relativamente all'amore e al matrimonio (opinioni riscontrabili anche in Nietzsche), si veda PU, C, I; XIII.

[139] Cfr. WWV II, 44, dove Schopenhauer si occupa del *Wahn-Instinkt* con cui la volontà perpetua i suoi scopi, e come ciò si esplica nell'uomo che è l'unico animale ad avere una *interiorità* e una *individualità* che complicano la questione. Si veda anche il frammento 5 [36] 1870-71 dove Nietzsche, riprendendo il filosofo di Danzica, torna sull'esplicazione delle differenze di funzionamento delle *Wahnvorstellungen* nell'animale e nella pianta, nelle quali vige solo l'impulso della specie, e nell'uomo, dove per via dello spiccato *individualismo*, che ha ulteriori necessità di *illusione* rispetto al *carattere della specie*, segue altre strade.

[140] Per questo ho tradotto *dissimluazione-trasmutazione*, lasciando intendere quello che Nietzsche ha già detto in merito alla *Verwandlung estatica* e al modo in cui occorre che "il mondo dell'incanto" sia considerato consistente quanto quello reale, perché l'*estasi trasmutativa* riesca. Per tornare all'uso dell'esempio della pianta e alla sua produzione di fiori, cioè allo sfruttamento di una "bellezza effimera" in cui risiede la garanzia di futuro, che dimostra la *volontà di bellezza* con cui ci parla la natura (in una metafora che allude al bisogno dell'*arte* per la "vita", laddove la *scienza* produrrebbe per la cultura "piante senza fiori" cfr. 7 [24; 49; 72; 121] 1870-71), va detto che è un esempio pregnante per spiegare il senso della *Verstellung* (forse ripreso da Schopenhauer, ma non ho trovato il luogo diretto). Anche Torquato Accetto, nel suo trattato *Della dissimulazione onesta* del 1641 (pubblicato in *Politici e moralisti del Seicento*, a cura di B. Croce e S. Caramella, Laterza, Bari, 1930, pp. 143-173; d'ora in poi ACCETTO), usa la metafora della fioritura delle piante per definire la *dissimulazione-trasmutazione*, e ci dà una figurazione verbale davvero pregnante per quanto dice Nietzsche: «Ed oltre a quanto avviene agli uomini, se pur si considera la natura per tante altre opere di qua giù, si conosce che tutto il bello non è altro che gentil dissimulazione. Dico il bello de' corpi che stanno soggetti alla mutazione, e veggansi tra questi i fiori, e tra' fiori la lor reina; e si troverà che la rosa è bella, perché a prima vista dissimula di esser tanto caduca, e quasi con una semplice superficie di vermiglio, fa restare gli occhi in un certo modo persuasi ch'ella sia porpora immortale […]», ACCETTO, IX. Certo, alla prospettiva platonico-cristiana di Accetto, in Nietzsche si sostituisce quella proto-evoluzionista di Schopenhauer, ma anche se Nietzsche non poteva conoscere Accetto (che è stato dimenticato per tre secoli), è formidabile il riscontro delle molte similitudini concettuali e metaforiche tra i due autori su questo tema, cosa che può essere spiegata con la comunanza della fonte principale di entrambi: il mondo greco-romano e la sua letteratura.

[141] «La tragedia è bella, in quanto l'impulso che crea la terribilità della vita appare qui come impulso artistico, con il suo sorriso, cioè come un fanciullo che gioca. L'elemento commovente e impressionante della tragedia come tale consiste nel fatto che vediamo allora di fronte a noi il terribile impulso ad agire artisticamente e a giocare.», FP I, pp. 186-187.

Tornando all'analisi del "fenomeno tragico", per sottolineare la netta differenza antropologica con i culti orientali, da un lato, uno scatenamento senza freni degli istinti orgiastici, dall'altro, l'*idealizzazione* attraverso cui il popolo apollineo seppe accogliere quei *fenomeni patici primordiali* senza venirne sconvolto, Nietzsche riporta, come visione antitetica dello stesso culto in popolazioni diverse, una descrizione sommaria dei passaggi euripidei delle *Baccanti*, aggiungendo la sua considerazione finale sul decisivo incontro tra Apollo e Dioniso, nel quale si dà la *rigenerazione* di una *lacerazione*[142]:

Un messaggero racconta di essere salito con le greggi, nella calura meridiana, sulle cime dei monti: è il momento giusto e il luogo giusto, per vedere ciò che mai si vede; ora Pan dorme, ora il cielo è lo sfondo immoto di un fulgore, ora il giorno *fiorisce*. Su un prato montano il messaggero scorge tre cori di donne, distese qua e là sul terreno e piene di contegno; molte donne sono appoggiate a tronchi di abete. Tutte sonnecchiano. All'improvviso la madre di Penteo comincia a esultare, il sonno è scacciato, tutte saltano su – un modello di nobili costumi – le giovani fanciulle e le donne sciolgono i capelli sulle spalle; la pelle di capriolo viene riordinata se nel sonno i nastri e i fiocchi si sono sciolti. Ci si cinge con serpenti, che familiarmente lambiscono le gote; alcune donne prendono in braccio lupacchiotti e giovani caprioli, e li allattano. Tutte si adornano con corone d'edera e fiori di convolvolo; un colpo di tirso sulle rocce e l'acqua sgorga fuori; un colpo con il bastone sul terreno e sale uno zampillo di vino. Dolce miele gocciola dai rami; quando qualcuno tocca il terreno solo con la punta delle dita, salta fuori latte bianco come neve. – È tutto un mondo incantato, la natura celebra la sua festa di riconciliazione con l'uomo. Il mito dice che Apollo ha di nuovo ricomposto Dioniso sbranato. Tale è l'immagine di Dioniso rigenerato da Apollo, salvato dalla sua lacerazione asiatica.[143]

Anche se lo scritto, occupandosi del popolo ellenico, vuole descrivere la *visione dionisiaca del mondo*, è Apollo ad assumere una posizione preminente, se non altro perché il culto greco di Dioniso, anche nella sua capacità pervasiva[144], fu possibile solo entro l'alveo apollineo[145]. Torna qui la capacità *assimilativo-appropriativa* che nasce da quella *interiorità ricettivo-creativa* e *colonizzatrice*[146] con la quale i Greci costruirono la propria specificità storico-spirituale. Va evidenziato che il caratteristico aspetto apollineo della loro cultura artistico-religiosa[147], prima dell'avvento bacchico, sancisce l'esclusività

[142] «Dal punto di vista del mondo apollineo, la grecità era qualcosa che si doveva *risanare* e e*spiare*: Apollo, il vero dio della salute e dell'espiazione, salvò il Greco dall'estasi *chiaro*veggente e dal disgusto per l'esistenza, mediante l'opera d'arte del pensiero tragico e comico.», FP I, p. 65.

[143] OFN III/2, pp. 55-56.

[144] «In tutte le forme della vita cominciò una grande rivoluzione: ovunque penetrò Dioniso, anche nell'arte.», OFN III/2, p. 60.

[145] «Come potè Apollo salvare la grecità? Il nuovo venuto fu accolto nel mondo della bella illusione, nel mondo degli dèi olimpici: a lui furono sacrificati molti onori spettanti alle più ragguardevoli divinità, per esempio a Zeus e ad Apollo. Non si sono mai fatti tanti complimenti a un forestiero; per di più era anche un forestiero terribile (*hostis* in ogni senso), abbastanza possente da demolire la casa che l'ospitava.», OFN III/2, p. 60.

[146] Dei Greci, in *Die dionysische Weltanschauung*, si dice che hanno: «[…] la più eccitabile sensibilità e recettività al dolore, accoppiate alla più sottile perspicacia e riflessione.», OFN III/2, p. 60. Altrove Nietzsche ci tiene a sottolineare che essi sono "fedeli e veritieri come i fanciulli, e in quanto fanciulli" (7 [121] 1870-71) e che hanno una "fantasia riproduttiva assai più attiva e vivace" e che per questo sentono "la necessità di veder rappresentata fuori di sé un'espressione di interiorità" (3 [1] 1869-70) e, infine, che la loro è "una fantasia crudele, da tigri, abituata all'orrendo" (16 [24] 1871-72).

[147] Ma anche della loro tradizionale *misuratezza* etica che, insieme all'istintivo gusto estetico per lo *schöne Schein*, costituisce il tratto della cultura greca in cui φύσις e *Kunst* convivono armonicamente, nella consapevolezza del pericolo mortale che uno *smisurato impulso conoscitivo*, tendente alla ricerca sfrenata della verità, può procurare all'uomo e alla società: «Il culto figurativo della *civiltà* apollinea, sia che questa si manifestasse in un tempio, in una statua oppure nell'*epos* omerico, trovò uno scopo sublime nell'esigenza etica della *misura*, che corre parallela all'esigenza estetica della bellezza. La misura stabilita come esigenza è possibile solo nel caso in cui la misura, il limite siano considerati *conoscibili*. Per mantenere i propri

del loro stile di vita, che oltre a essere l'unico possibile di fronte al mondo, fu anche quello in cui maggiormente si manifestò il sostrato metafisico-immanentista del *Wille* schopenhaueriano, facendo così assumere allo *Schein* una rilevanza *onto-fenomeno-logica* decisiva, per il tramite della nascita della tragedia:

> Mai la «volontà» si è espressa più apertamente che nella grecità, il cui lamento è ancora un canto di lode per la volontà [Niemals hat der „Wille" sich offener ausgesprochen, als im Hellenenthum, dessen Klage selbst noch sein Preislied ist]. Perciò l'uomo moderno si strugge per quell'epoca in cui egli crede di avvertire la piena consonanza tra natura e uomo[148]; perciò la grecità è la parola risolutiva per tutti coloro che vanno cercando fulgidi modelli per la loro cosciente affermazione della volontà; perciò infine è sorto nelle mani di sensuali scrittori il concetto di «serenità greca», cosicché in modo irriverente una vita dissoluta di fannulloni osa giustificarsi, anzi innalzarsi, con la parola «greco».
> In tutte queste rappresentazioni che da quanto è più nobile si sviano in quanto è più volgare, la grecità è intesa in modo troppo rozzo e semplice, e in un certo senso è stata raffigurata secondo l'immagine di nazioni non ambigue, per così dire unilaterali (per esempio i Romani). Tuttavia il bisogno di illusione artistica [das Bedürfniß nach künstlerischem Schein] dovrebbe essere supposto altresì nella visione del mondo di un popolo che suole trasformare in oro [in Gold zu verwandeln][149] tutto ciò che tocca. In questa visione del mondo noi troviamo del resto realmente, come già si è accennato, un'enorme illusione [einer ungeheuren Illusion], la stessa illusione di cui la natura si serve così regolarmente per raggiungere i suoi scopi. […] Nei Greci la volontà volle intuire se stessa trasfigurata in opera d'arte [In den Griechen wollte der Wille sich selbst zum Kunstwerk verklärt anschauen]: per glorificarsi, le sue creature dovettero sentire se stesse come degne di glorificazione, dovettero rivedere se stesse in una sfera superiore, sollevate per così dire in una sfera ideale, senza che questo mondo perfetto dell'intuizione[150] agisse come imperativo o come rimprovero. Questa è la sfera della bellezza, dove essi contemplano le loro immagini in uno specchio, gli dèi olimpici. Con quest'arma la volontà ellenica lottò contro il talento, correlativo a quello artistico, del *dolore* e della sapienza del dolore. Da questa lotta e come monumento della *vittoria* di questa volontà è nata la tragedia [Mit dieser Waffe kämpfte der hellenische Wille gegen das dem künstlerischen correlative Talent, zum Leiden und zur Weisheit des Leidens. Aus diesem Kampfe und als Denkmal seines Sieges ist die Tragödie geboren].[151]

---

limiti, li si deve conoscere: di qui l'esortazione apollinea γνῶθι σεαυτόν. Ma il solo specchio in cui il Greco apollineo poteva vedere, cioè riconoscere se stesso, era il mondo degli dèi olimpici: qui peraltro egli riconosceva la sua essenza più peculiare, avvolta dalla bella parvenza del sogno. La misura, sotto il cui giogo si moveva il nuovo mondo di dèi (di fronte al mondo abbattuto dei Titani), era quella della bellezza: il limite che il Greco doveva mantenere era quello della bella parvenza. Il fine più intimo di una cultura rivolta all'illusione e alla misura può certo essere soltanto quella di velare la verità.», OFN III/2, p. 61-62. Traspare sottotraccia, in queste frasi elogiative della *cultura artistica* dei Greci, la condanna all'attualità iper-scientifica della sua epoca che, incapace di desiderare l'*arte* e l'*apparenza* (Schein) come stimolanti vitali, era destinata a disperare nella ricerca della verità, e al disconoscimento dello scopo di una civiltà eccelsa come quella greca: *avere fiducia nell'illusorietà del mondo in quanto tale*.

[148] Per il tramite dell'arte, che è un processo *estatico-trasmutativo e procreativo* anche in virtù della *proiezione di immagini*, esattamente come la φύσις: «D e r K u l t u s d e r N a t u r: das ist unsere wahrhafte Kunstempfindung. / Je mächtiger und zauberischer die Natur dargestellt wird, um so mehr glauben wir an sie. […] / D i e K u n s t ist für uns B e s e i t i g u n g d e r U n n a t u r, Flucht vor der Kultur und Bildung.», 9 [85] 1871. Nietzsche intende la φύσις greca a partire dalla *germanische Ansicht von der Natur*, in opposizione a quella buona e neolatina proveniente dall'*Illuminismo* rousseauiano (cfr. 9 [26] 1871).

[149] Espressione che ritorna a più riprese a indicare la potenza spirituale di *trasmutazione* del brutto in bello che è il compito di una vera *Kultur* (cfr. UTU II/1, 404; AUR, 486). Nietzsche userà questa espressione anche per descrivere il suo "compito" (cfr. EFN-1884, 526)

[150] Sulla tematica della *Anschauung* in questo periodo si veda CRAWFORD, pp. 158-178.

[151] OFN III/2, pp. 58-59.

Questa allusione all'estrinsecazione più ampia possibile del *Wille* attraverso l'arte greca è l'ennesimo modo che Nietzsche usa per indicare quel congiungimento, andato perduto durante la modernità, dell'essenza consonante tra uomo e natura.
La volgarizzazione della grecità che è stata apparecchiata posticciamente dagli scrittori moderni seguendo il filo spirituale di popoli "ornamentali", come quello romano, al solo scopo di auto-innalzare la propria mancanza di vera cultura, interpreta male i moti peculiari che condussero un intero popolo a sentire il *Bedürfniß nach künstlerischem Schein*. L'uomo greco andò incontro al *dolore* armato dello stesso espediente che usa la natura per raggiungere il fine di autoregolarsi garantendosi un futuro: l'enormità dell'*apparenza*[152]. E, anzi, proprio in quanto virtuosi dello *Schein* i Greci seppero arginare la marea asiatica della "saggezza dionisiaca del dolore": solo come contemplatori estasiati del rispecchiamento olimpico della loro esistenza riuscirono a sopportare la verità proveniente dalle "viscere dell'essere" senza disperare. Apollo e Dioniso, come simbolizzazioni mitiche della *Weltverwandlung* e del *Weltbestand*[153] sono le immagini popolari deputate ad assumere i tratti del "bloß noch"[154] e del *geformte Leben*[155], del *sostrato lacerante del mondo* (Zerfleischung) e della sua *superficie compatta e stabile* (Vorstellung), *interiorità* e *esteriorità* dello stesso fenomeno.
La tragedia greca è la vittoria monumentale[156] per la lotta giocata tra due impulsi fratelli del fenomeno "vita", nella quale il *Wille* si trasfigurò dotando della propria autoglorificazione quel popolo, maestro di *idealizzazione* e *spiritualizzazione*, che sapeva allo stesso tempo evitare ogni imperativo o rimprovero di carattere morale volto al depauperamento delle *Lebenskräfte*.
L'opera e il pensiero tragico furono anche il rimedio che l'*hellenische Wille* escogitò con la sua *Naturheilkraft* contro l'effetto a*scetico* e negatore della "volontà" che il ritornare in sé nella quotidianità, per la fine dell'effetto *letargico*[157], produceva negli uomini rinsaviti dal *dionisismo*. La ripresa della *Individuation*, come risveglio da una sbornia, generava un disgusto e un fastidio che la libera religiosità dei Greci non accettava, temendo il confine pericoloso che si sarebbe potuto raggiungere nel desiderio di rinnegare l'esistenza una volta ribaditi i suoi aspetti, già impressi nella sapienza popolare di Sileno. L'*apollinisch-optimistische Grundprincip* del popolo ellenico riconosceva l'impossibilità

[152] In questo momento, Nietzsche è fedelmente schopenhaueriano nell'accettare la prospettiva della "necessità dell'illusione" che il *Wille-Natur* adopera per perseguire i suoi scopi, e usa infatti termini tratti dalle opere di Schopenhauer come *Wahnbild* e *Wahnvortsellung* (cfr. FP I, pp. 355-356), per esprimere questo concetto (cfr. WWV II, CAP. 44). Il legame posto da Schopenhauer tra "istinto" e "rappresentazione", al servizio della *volontà*, trova in Nietzsche nuova linfa concettuale (cfr. 5 [77; 78; 79] 1870-71).
[153] «La tragedia – il coro che in estasi vede una visione dispiegarsi sotto i suoi occhi in maniera schiettamente apollinea. […] Apollo Dioniso. Apollo come persistenza del mondo – il dio uguale che rende tutto uguale nella conflagrazione universale [Apollo als Weltbestand — der ewige Gott, der im Weltbrande alles gleich macht]. Dioniso come trasmutazione del mondo [Dionysus als Weltverwandlung]. Apollo il dio eterno della persistenza del mondo [Apollo der ewige Gott des Weltbestandes]. Dioniso quello del mutamento e della trasmutazione [Dionysus der der Veränderung und Verwandlung].», FP II, p. 37, la traduzione "trasmutazione" è mia e sostituisce "metamorfosi" in entrambi i casi.
[154] Dioniso, come *Weltverwandlung*, è il simbolo dell'*interiorità estatico-trasmutativa* del mondo, e archetipo della "vita" intesa come processo continuo di *lacerazione* e *ricomposizione*, è il mondo appreso attraverso la profondità ritmica dell'orecchio.
[155] Apollo, come *Weltbestand*, è l'emblema dell'*esteriorità formale-individuale* del mondo, dell'"aspetto figurale" superficiale e della *Festigkeit der Form* (cfr. 7 [97] 1870-71) appresa attraverso il rispecchiamento dell'occhio, e archetipo della "vita" intesa come produzione di identificazioni e somiglianze.
[156] "La forma più universale del destino *tragico* è la sconfitta vittoriosa o la vittoria nella sconfitta. Ogni volta l'individuo è sconfitto: ma nonostante ciò sentiamo la sua sconfitta come una vittoria. La sorte dell'eroe tragico è perire di ciò con cui deve vincere.", FP I, p. 245.
[157] Effetto conseguente al perdurare dell'*estaticità patico-trasmutativa* atta a produrre una *Welt der dionysischen Wirklichkeit* (opposta alla *Welt der alltäglichen*), caratterizzata da un *abisso d'oblio* (Kluft der Vergessenheit).

di reprimere il *fenomeno dionisiaco*, perché ciò avrebbe significato ampliare ancor di più il pericolo facendolo dilagare sotterraneo in più direzioni, e optò quindi per la trasformazione dei pensieri sul disgusto per *das Absurde des Daseins* in rappresentazioni che potessero indurre il desiderio di perdurare nel vivere attraverso la *Entladung* di quei sentimenti negativi.
Il *sublime* e il *ridicolo*[158], la *tragedia* e la *commedia*, furono le rappresentazioni escogitate per tessere una sottilissima e necessaria "medianità" tra *Wahrheit* e *Schönheit*, "medianità" nella quale, riunendo Dioniso e Apollo, i Greci seppero glorificare la vita attraverso l'arte, senza rinnegarne gli aspetti più terribili e senza rifugiarsi in un mondo fatto di *ungefährdeten Behagens*:

> Il sublime e il ridicolo costituiscono un passo al di là del mondo della bella illusione [die Welt des schönen Scheins], poiché in entrambi i concetti viene sentita una contraddizione. D'altro canto essi non coincidono affatto con la verità: sono un velame della verità, il quale è bensì più trasparente della bellezza, ma risulta pur sempre un velame. In questi concetti noi troviamo dunque un *mondo intermedio* tra bellezza e verità, dove è possibile riunire Dioniso e Apollo. Questo mondo si rivela in un giocare con l'ebbrezza, non già nell'essere completamente assorbiti da essa. Nell'attore noi riconosciamo l'uomo dionisiaco, il poeta, il cantore, il danzatore istintivo, in quanto però uomo dionisiaco *rappresentato*. L'attore cerca di raggiungere questo modello nella commozione della sublimità, o anche in uno scoppio di risa; egli va oltre la bellezza e tuttavia non cerca la verità. Rimane sospeso a eguale distanza dalle due. Egli non tende alla bella parvenza [schönen Schein], bensì all'illusione [Schein], non tende alla verità, bensì alla *verosimiglianza* (Simbolo, segno della verità).[159]

L'ipostatizzazione estetica che assume il "fenomeno tragico", nell'escogitare il *sublime* e il *ridicolo* come *alternative patiche di controllo* necessarie per evitare le conseguenze malevole dei postumi dionisiaci, contribuisce alla conciliazione definitiva dei due impulsi naturali incarnati in Apollo e Dioniso. Lo scatenamento di *Wahrheit* e *schöne Schein*, del *dilaniamento* e della *rappresentazione*, nella loro piena effettività, viene mitigato mediante un *velamento* (Umschleierung) che fa nascere una *Mittelwelt*, una consistenza reale mediana e mediatrice che dell'*estaticità patico-trasmutativa* e della *bellezza fissa del sogno* adotta una messinscena credibile, un giocare con esse nell'interpretarle, per il tramite dello *Schauspieler*[160]. L'attore, emblema di una peculiarissima capacità di *immedesimazione* e *trasmutazione*[161], è il *medium* della *Vereinigung* apollineo-dionisiaca,

---

[158] Cfr. OFN III/2, p. 64.
[159] OFN III/2, p. 65. «Das Erhabene und das Lächerliche ist ein Schritt über die Welt des schönen Scheins hinaus, denn in beiden Begriffen wird ein Widerspruch empfunden. Andererseits decken sie sich keineswegs mit der Wahrheit: sie sind eine Umschleierung der Wahrheit, die zwar durchsichtiger als die Schönheit, aber doch noch eine Umschleierung ist. Wir haben in ihnen also eine M i t t e l w e l t zwischen Schönheit und Wahrheit: in ihr ist eine Vereinigung von Dionysos und Apollo möglich. Diese Welt offenbart sich in einem Spiel mit dem Rausche, nicht in einem völligen Verschlungensein durch denselben. Im Schauspieler erkennen wir den dionysischen Menschen wieder, den instinktiven Dichter Sänger Tänzer, aber als g e s p i e l t e n dionysischen Menschen. Er sucht dessen Vorbild in der Erschütterung der Erhabenheit zu erreichen oder auch in der Erschütterung des Gelächters: er geht über die Schönheit hinaus und er sucht doch die Wahrheit nicht. In der Mitte zwischen beiden bleibt er schwebend. Er strebt nicht nach dem schönen Schein, aber wohl nach dem Schein, nicht nach der Wahrheit, aber nach W a h r s c h e i n l i c h k e i t. (Symbol, Zeichen der Wahrheit).».
[160] In questa breve caratterizzazione dell'attore, Nietzsche rende fedeltà all'etimologia della parola tedesca *Schau-spieler*, che indica appunto un'"abilità ludica per la messinscena", una "dote espedienziale per il mostrare, per l'inscenare". Lo *Schauspieler*, in fondo, è il "giocoliere delle apparenze".
[161] «L'attore invece presenta il simbolo realmente, non soltanto per l'illusione: l'effetto esercitato su di noi peraltro non si fonda sulla comprensione di tale simbolo. Piuttosto, noi ci immergiamo nel sentimento simboleggiato, senza arrestarci alla gioia dell'illusione, alla bella parvenza. Così nel dramma la decorazione

perché sa andare oltre la *bellezza* senza per questo sprofondare nella *verità*, egli ha l'abilità di mantenersi tra il semplice *Schein* e la *Wahr-schein-lichkeit,* nella *manifestatività verace* che fa rivivere agli spettatori attraverso il "fenomeno tragico", che è l'*unificazione patica controllata* della duplicità apollineo-dionisiaca. Solo in questo modo il mondo dello *schöne Schein* pre-dionisiaco e la *mostruosità del dolore* conseguente all'avvento dei culti bacchici poterono vicendevolmente garantirsi una nuova era, che assunse i tratti artistico-religiosi degli spettacoli tragi-comici:

> Il nuovo mondo dell'arte, quello del sublime e del ridicolo, quello della «verosimiglianza», si fondava su un'intuizione degli dei e del mondo differenti dalla concezione anteriore della bella parvenza. La conoscenza degli orrori e dell'assurdità dell'esistenza, di un ordine turbato e di una sistematicità irrazionale, e in generale la conoscenza del più mostruoso *dolore* in tutta quanta la natura aveva svelato le figure - nascoste coì ingegnosamente – della Moira e delle Erinni, di Medusa e di Gorgona: gli dèi olimpici correvano il massimo pericolo. Con l'opera d'arte tragica e comica essi furono salvati, venendo immersi a loro volta nel mare del sublime e del ridicolo: essi cessarono di essere soltanto «belli», e assorbirono per così dire in se stessi quell'antico ordinamento di dèi e la sua sublimità.[162]

Gli spettacoli teatrali antichi e le impressioni estetiche da cui fuoriuscirono, assumono il ruolo religioso-metafisico di intermediazione tra le due *Erscheinungsformen* greche, sotto il nome di Apollo e Dioniso, dell'*unica volontà del mondo*. Fornendo un saldo orizzonte culturale a due impulsi naturali così potenti e apparentemente antitetici, i Greci si garantirono una possibilità di esistenza elevata, prefigurando un *Gesamtkunstwerk* che attraverso una potenza simbolica di riguardo riuscisse a conservare, grazie alla produttività istintiva dell'artista tragico[163], la creatività della natura. Esattamente come la natura, il "fenomeno tragico" seppe sfruttare *tutti i mezzi artistici della parvenza* (alle Kunstmittel des Scheines) per fungere da mezzo necessario alla continuazione della vita, nonostante la consapevolezza del suo fondo orrendo. Quell'originaria esigenza delle torme dionisiache di guardare al "mondo d'incanto" attraverso gli occhi della *Verwandlung estatica* assume nel teatro i tratti scenici dell'unione di tutte le forme artistiche: la parola, il gesto, il dipinto, la statua diventano vividi[164]. Si può sperimentare lo stesso *stato patico* degli impulsi primaverili naturali in una trasposizione che coglie il limite e l'indifferenza assunti dal semplice *Schein*, quando lo si vuole ancora intendere a prescindere dal suo legame simbolico assunto con la *verità dionisiaca dell'esistenza*, una trasposizione che dà adito a un *godimento differito* della *verità* grazie allo *Schein*.
L'aspetto artistico decisivo affinché il *Reich der Wunder*, surrogato dello stato naturale dell'incantesimo *estatico-trasmutativo,* diventi pienamente godibile nel nuovo fenomeno artistico è rappresentato dalla musica, che come forza in grado di disporre al trasporto patico della fede nel miracoloso, assume un ruolo peculiare nella *Metaphysik der Kunst*

---

non suscita affatto la gioia dell'illusione: noi la intendiamo invece come simbolo e comprendiamo il reale che ne è accennato.», OFN III/2, p. 71.

[162] OFN III/2, pp. 65-66.

[163] «Su questo piano conoscitivo esistono soltanto due vie, quella del *santo* e quella dell'*artista tragico*: ciò che li accomuna è il fatto che, nonostante la più chiara conoscenza della nullità dell'esistenza, essi possono tuttavia continuare a vivere, senza sentire una frattura nella loro intuizione del mondo. Il disgusto di continuare a vivere viene sentito come un mezzo per giungere alla creazione, tanto nel santo quanto nell'artista.», OFN III/2, p. 68. Cfr. 7 [149] 18870-71. Nell'indicare l'*estasi trasmutativa* come fenomeno *patico* centrale del dionisismo, cioè della musica, in fondo Nietzsche ripropone la sua esperienza dell'ascolto di Wagner, come abbiamo visto.

[164] Ma più di tutti è il suono, cioè la musica, ad accennare al *sostrato dionisiaco del mondo* (die dionysische Weltuntergrund), cfr. 7 [127] 1870-71.

nietzscheana, nella quale opera d'arte wagneriana e tragedia greca iniziano a mescolarsi pericolosamente:

Ora non sembrerà più incomprensibile che quella medesima volontà, la quale in quanto apollinea dava un ordinamento al mondo greco, accogliesse in sé l'altra sua forma di manifestazione, la volontà dionisiaca. La lotta fra le due forme in cui appare la volontà aveva uno scopo straordinario, quello cioè di creare una *possibilità più alta di esistenza*, e di giungere poi in questa a una *glorificazione* ancora *superiore* (attraverso l'arte). La forma di tale glorificazione non era più l'arte dell'illusione [Kunst des Scheines], bensì l'arte tragica: in quest'ultima peraltro viene completamente assorbita quell'arte dell'illusione [Kunst des Scheines]. Apollo e Dioniso sono riuniti. Allo stesso modo che nella vita apollinea è entrato l'elemento dionisiaco, e allo stesso modo che l'illusione si è consolidata qui come limite [der Schein als Grenze], così pure l'arte tragica dionisiaca non è più «verità». Quel canto e quella danza non sono più l'ebbrezza istintiva della natura: la massa corale eccitata dionisiacamente non è più la massa popolare colta inconsciamente dall''impulso primaverile. La verità viene ora *simboleggiata*, si serve dell'illusione [des Scheines], può e deve quindi usare le arti dell'illusione [Künste des Scheins]. Già qui si rivela tuttavia una grande differenza rispetto all'arte precedente: ora i mezzi artistici dell'illusione [alle Kunstmittel des Scheines] sono chiamati in aiuto tutti *assieme*, e la statua cammina, gli apparati scenici dipinti si spostano, e con lo stesso sfondo scenico viene presentato di fronte agli occhi ora il palazzo e ora il tempio. Osserviamo così al tempo stesso una certa *indifferenza verso l'illusione* [Gleichgültigkeit gegen den Schein], che deve qui deporre le sue eterne pretese, le sue esigenze sovrane. L'illusione non viene più goduta come *illusione* [der Schein als Schein], bensì come *simbolo*, come segno della verità. Di qui la fusione - in sé urtante – dei mezzi artistici. Il segno più evidente di questo disprezzo dell'illusione [diese Geringschätzung des Scheins] è la *maschera*.
Lo spettatore si trova quindi di fronte all'esigenza dionisiaca, che tutto quanto gli si presenti come incantato, che egli veda sempre qualcosa di più del simbolo e che tutto il mondo visibile della scena e dell'orchestra sia il *regno del miracolo*. Ma dov'è la forza che può disporre il suo animo a credere nei miracoli, e per cui egli può vedere ogni cosa come dovuta a un incantesimo? Che cos'è che può vincere la forza dell'illusione [die Macht des Scheins], depotenziandolo come simbolo?
È la *musica*.[165]

[165] OFN III/2, pp.69-70. «Jetzt wird es nicht mehr unbegreiflich dünken, daß derselbe Wille, der als apollinischer die hellenische Welt ordnete, seine andre Erscheinungsform, den dionysischen Willen in sich aufnahm. Der Kampf beider Erscheinungsformen des Willens hatte ein außerordentliches Ziel, eine h ö h e r e M ö g l i c h k e i t d e s D a s e i n s zu schaffen und auch in dieser zu einer noch h ö h e r e n V e r h e r r l i c h u n g (durch die Kunst) zu kommen. Nicht mehr die Kunst des Scheines, sondern die tragische Kunst war die Form der Verherrlichung: in ihr aber ist jene Kunst des Scheines vollständig aufgesaugt. Apollo und Dionysos haben sich vereinigt. Wie in das apollinische Leben das dionysische Element eingedrungen ist, wie sich der Schein als Grenze auch hier festgesetzt hat, so ist auch die dionysisch-tragische Kunst nicht mehr „Wahrheit". Nicht mehr ist jenes Singen und Tanzen instinktiver Naturrausch: nicht mehr ist die dionysisch erregte Chormasse die unbewußt vom Frühlingstrieb gepackte Volksmasse. Die Wahrheit wird jetzt s y m b o l i s i r t, sie bedient sich des Scheines, sie kann und muß darum auch die Künste des Scheins gebrauchen. Schon aber zeigt sich ein großer Unterschied gegen die frühere Kunst, daß jetzt alle Kunstmittel des Scheines gemeinsam zu Hülfe gezogen werden, sodann daß die Statue wandelt, die Gemälde der Periakten sich verschieben, bald der Tempel bald der Palast dem Auge durch dieselbe Hinterwand vorgeführt wird. Wir bemerken also zugleich eine gewisse G l e i c h g ü l t i g k e i t g e g e n d e n S c h e i n, der seine ewigen Ansprüche, seine souveränen Forderungen hier aufgeben muß. Durchaus nicht wird mehr der S c h e i n als Schein genossen, sondern als Symbol, als Zeichen der Wahrheit. Daher die — an sich anstößige — Verschmelzung der Kunstmittel. Das deutlichste Anzeichen dieser Geringschätzung des Scheins ist die M a s k e. An den Zuschauer wird also die dionysische Forderung gestellt, daß ihm sich alles verzaubert vorstellt, daß er immer mehr sieht als das Symbol, daß die ganze sichtbare Welt der Scene und der Orchestra das R e i c h d e r W u n d e r ist. Wo aber ist die Macht, die ihn in die wundergläubige Stimmung versetzt, durch die er alles verzaubert sieht? Wer besiegt die Macht des Scheins und depotenzirt ihn zum Symbol? / Dies ist die M u s i k. —».

Lo sforzo teoretico del professore, di trasferire in concetti metafisico-estetici un fenomeno storico-culturale e artistico così caratteristico e complesso, e di conciliarlo con le sue considerazioni personali nate da un confronto intimo e passionale con la grecità (che coronerà in *Die Geburt der Tragödie*), trova maggior vigore nel proposito di una *radicalizzazione totale* nella considerazione di quel passato grandioso riscontrato nella "civiltà artistica" greca. Lo scopo, poco accademico, era quello di renderlo di nuovo attuale attraverso una corrispondenza filosofica che avesse la capacità di dare nuovi stimoli e nuovi strumenti a un contesto scientifico-barbarico[166] ormai incapace di darsi un orizzonte culturale vivido, dopo aver dimostrato tutto il suo disinteresse per il riconoscimento del ruolo spirituale che la *Zukunftmusik* wagneriana andava sempre più assumendo. Alle considerazioni precoci sull'inadeguatezza dello studio pedante dell'antichità si aggiunge ora, per Nietzsche, il timore per il futuro della cultura, in seguito ai successi militari della Prussia che andava acquisendo sempre più potere in campo politico, tale da poter osteggiare il libero sviluppo delle arti e delle scienze.
È al suo maestro Ritschl che Nietzsche dichiara i suoi intenti e i suoi dubbi, sapendo già che probabilmente essi non potranno trovare semplice attuazione in una simile realtà:

> Speriamo che l'anno nuovo dia a noi tutti una risposta decente e sopportabile ai numerosi interrogativi ai quali siamo costretti dalla situazione presente, e speriamo soprattutto che non si debba pagare con *troppo grave* sacrificio della *cultura* l'espansione di potere della Germania! Qualcosa perderemo comunque, ma speriamo che non manchi la prospettiva di un successivo risarcimento ricco e molteplice. […] È necessario a questo riguardo un radicalismo totale, un vero ritorno agli antichi[167], anche se c'è poi il pericolo di non riuscir più a *sentire come* gli antichi in punti importanti, e di doverlo ammettere [Hier thut einmal ein völliger Radikalismus noth, eine wirkliche Rückkehr zum Alterthum, selbst auf die Gefahr hin, daß man in wichtigen Punkten den Alten nicht mehr n a c h f ü h l e n könnte und daß man dies gestehn müßte].[168]

[166] «Dall'esempio dell'odierna Germania, noi vediamo che la fioritura delle scienze è possibile in una civiltà resa barbara, e vediamo altresì che l'utilità non ha nulla a che fare con le scienze (sebbene sembri il contrario, nella preferenza accordata agli istituti di chimica e di fisica: specialisti di chimica possono addirittura venir celebrati come individui di grandi "capacità"). La scienza respira una sua propria aria vitale. Una civiltà al tramonto (come quella alessandrina) e una inciviltà (come la nostra) non la rendono impossibile. Il conoscere è addirittura un surrogato della civiltà.», FP III, p. 78; cfr. 19 [298] 1872-73.
[167] «Dobbiamo imparare così come i Greci impararono dal loro passato e dai loro vicini – in vista della *vita*, operando cioè una scelta più vasta possibile e adoperando subito quanto si è imparato come un sostegno, con il quale ci si innalza – e più in alto di tutti i vicini. Quindi non in maniera erudita!», FP III, p. 87.
[168] EFN-1870, 117; Cfr. 8 [97] 1870-71/1872.

d) Il *platonismo rovesciato* dello *S(ch)ein*: tra *Verstellung* e *manifestatività*

Mentre il professore fa i conti con la riscoperta della vera natura "tragica" della grecità, rendendo pubbliche le sue ricerche durante le conferenze accademiche o mettendo al corrente la più ristretta cerchia di persone che frequenta, in privato annota un numero importante di considerazioni di natura *onto-fenomeno-logica* e *metafisica* sorte in relazione al proprio interesse per la nuova lettura che andava facendo del fenomeno apollineo-dionisiaco.

Partendo dalla considerazione schopenhaueriana di fondo - erede e critica al tempo stesso del tentativo *ideal-trascendentale* di Kant, che aveva delimitato onto-gnoseo-logicamente le derive empirico-dogmatiche e scettiche - secondo cui esiste un unico principio *immanente* e *inconscio* del mondo, origine e causa del *dolore* (in quanto il *wollen* nasce sempre da "mancanza" e "bisogno") che deve essere negato percorrendo la strada delle varie forme possibili di *Erlösung*[169], Nietzsche tesse un tentativo di *sincretismo tragico-metafisico* degno di nota e che rappresenta il suo primo vero spartiacque filosofico.

A Kant e Schopenhauer, e all'influenza diretta della "filosofia della musica" di Richard Wagner[170], si aggiunge a partire dal 1869 la lettura della *Philosophie des Unbewußten* di Hartmann[171], da subito criticata e ridicolizzata dal filologo-filosofo, un'opera che aveva però il merito di affiancare alla metafisica schopenhaueriana il tono induttivo-sperimentale delle scienze naturali, utilizzato apologeticamente per riscontrare la presenza del *Wille* dietro e dentro molteplici fenomeni, ormai studiati approfonditamente grazie alle nuove scoperte tecniche, e anche per ridefinire il valore filosofico che poteva ancora assumere un certo piano di analisi "spiritualista" del reale[172].

Ma l'aspetto più interessante e certamente determinante di queste premesse filosofiche, come sostrato concettuale del *sincretismo tragico-metafisico*, è il serrato confronto che Nietzsche ha con la filosofia greca che in questi anni raggiunge il suo culmine dopo la preparazione, già rilevante, avvenuta durante i periodi trascorsi a Schulpforta[173] e a

[169] Cfr. WWV I, § 54. La posizione schopenhaueriana è elencata e brevemente discussa in 3 [23; 29; 46; 91; 95] e 5 [31; 32; 36] 1870-71. Per un confronto tra la metafisica schopenhaueriana e il *sincretismo tragico-metafisico* di Nietzsche, si veda CRAWFORD, pp. 179-188.

[170] Proprio in relazione al suo *Beethoven* verrà corrisposta la "filosofia dell'arte" espressa nella *Geburt*, nell'introduzione a Richard Wagner del 1871 (cfr. OFN III/1, p. 19).

[171] Per un confronto tra Nietzsche e Hartmann, e tra Hartmann e Schopenhauer su questi argomenti si veda CRAWFORD, pp. 51-61; 139-178. Il modo in cui Nietzsche e i suoi amici schopenhaueriani intesero la lettura di Hartmann, ci viene ben descritto da una lettera di Rohde all'amico: «Hai letto la *Filosofia dell'inconscio* di E. von Hartmann? Costui saccheggia Schopenhauer e insieme lo insulta: alla volontà, quasi fosse lui a partorirla, affibbia due occhi ciechi e un intelletto *inconscio*, sicché il tutto assume l'aspetto di una talpa. Il libro è di una desolante vacuità scolastica; ma, se un po' alla volta si riesce a superare l'irritazione per l'atteggiamento impudente verso Schopenhauer, molte cose possono essere condivise da noi. Il cosiddetto metodo naturalistico, che vi è adoperato, è un'idiozia.», EFN II, p. 614.

[172] La posizione di Nietzsche è però subito radicale, sulla falsariga di Schopenhauer, anche su questo aspetto: «È chiaro che ogni fenomeno è materiale: per questa ragione la meta delle scienze naturali è una meta ben giustificata. Infatti essere materia vuol dire essere fenomeno. Nello stesso tempo però risulta che la scienza naturale non si occupa che dell'apparenza: e la tratta con la massima serietà, come se fosse realtà. In questo senso anche il regno delle rappresentazioni, delle immagini illusorie, ecc., è natura: e degno di un uguale studio.», FP I, p. 167.

[173] Nella lettura tipica della grecità svolta da Nietzsche, non dovrebbe essere ignorato il contributo che ebbe la sua passione per il personaggio e la poesia di Hölderlin. Anche se poco citato o considerato successivamente, il poeta tedesco rappresentò in anni decisivi della sua formazione un esempio culturale luminoso di confronto passionale, e non erudito, con il mondo greco. Filo culturale interno alla tradizione tedesca che verrà ripreso da Heidegger, con un'appropriazione forse eccessivamente faziosa. In merito ad alcune prospettive ontologiche aperte dal poeta tedesco sulla filosofia greca, si veda l'interessante studio di

Lipsia. Guardando agli aspetti più caratteristici dell'esperienza filosofica del mondo greco, dal periodo tragico fino a Platone, Nietzsche propone una prospettiva *metafisica* e *onto-fenomeno-logica* che mescola in modo originale elementi di influenza tra di loro del tutto eterogenei.
È all'interno della nuova concettualizzazione del fenomeno apollineo-dionisiaco che va inserita la crescita dell'interesse per il pensiero greco, e al pensiero preplatonico e ai dialoghi di Platone[174] Nietzsche dedica, infatti, parte dei suoi primi corsi universitari insieme alle lezioni sulla tragedia[175].
In un frammento postumo del 1870-71, mentre vengono svolte tutte le considerazioni possibili per inquadrare il "fenomeno tragico" in uno scenario teorico che integri psicologia, antropologia, teoria dell'arte, metafisica, ontologia, filosofia e solo lateralmente la filologia[176], il professore insiste sullo stretto legame riconosciuto tra φύσις e *Kunst* per sviluppare alcune considerazioni di rilievo:

Il piacere artistico deve sussistere anche senza uomini. Il fiore variopinto e la coda del pavone stanno rispetto alla loro origine nello stesso rapporto in cui l'armonia sta rispetto a quel punto di indifferenza, ossia nello stesso rapporto in cui l'opera d'arte sta rispetto alla sua origine negativa. Nell'artista agisce ciò che crea in quel caso, che crea artisticamente. Ma che cos'*è* l'opera d'arte? Che cos'*è* l'armonia? In ogni caso, si tratta di un qualcosa che è altrettanto reale quanto il fiore variopinto.
Se peraltro il fiore, l'uomo, la coda del pavone, hanno un'origine negativa, essi sono allora proprio come le «armonie» di un dio, in altre parole, la loro realtà è una realtà di sogno. In tal caso noi abbiamo bisogno di un essere che produca il mondo come opera d'arte, come armonia, e allora la volontà genera per così dire dal vuoto, dalla Πενία [Penia], l'arte come Πόρος [Poros]. Tutto ciò che esiste è un'immagine della volontà anche nella forza artistica. Il cristallo, le cellule, ecc.
[…] La volontà, in quanto dolore supremo, produce da sé un'estasi, che si identifica con l'intuizione pura e con la produzione dell'opera d'arte. Qual è il processo *fisiologico*? In qualche luogo dev'essere prodotta un'assenza di dolore – ma in che modo?
Si produce qui la *rappresentazione*, come mezzo per giungere a quell'estasi suprema.
Il mondo peraltro consiste al tempo stesso di entrambe le cose: nell'intimo, esso è quell'unica volontà terribile, e come rappresentazione è il mondo diffuso della rappresentazione, dell'estasi.
[…] Ciò che soffre, lotta e si dilania, è in ogni caso soltanto la volontà *unica*: essa è la perfetta contraddizione, come fondamento primordiale dell'esistenza.
L'individuazione è dunque il *risultato* della sofferenza, non già la causa.
L'*opera d'arte* e l'*individuo* sono una *ripetizione* del *processo originario*, onde è sorto il mondo, sono, per così dire, un'onda circolare che noi suscitiamo nell'onda marina.[177]

Mecacci: A. Mecacci, *Hölderlin e i Greci*, Pendragon, Bologna, 2002. Nietzsche legge il poeta tedesco anche in questi anni, e anche in relazione ai Greci, si vedano i frammenti 29 [106; 107; 202] 1873.

[174] Per capire quanto fosse precocemente lucido il modo in cui Nietzsche affrontava la lettura dei dialoghi platonici basta leggere una lettera a Deussen del maggio 1868: «La questione platonica rappresenta attualmente un campo vastissimo, una trama complicata da infinite ramificazioni, un organismo. Problemi del genere esigono trattazioni di largo respiro: a che giova fissarsi su uno degli aspetti esteriori, addirittura sulla corteccia del problema! A che serve accusare Schaarschmidt di leggerezza ed esagerazioni! Le ricerche ormai hanno raggiunto il livello più alto: si tratta di conoscenze psicologiche, si tratta di ricostruire lo sviluppo dell'anima e dello spirito di Platone, e non nel modo confuso di Schleiermacher o del vecchio Steinhart.», EFN-1868, 568.

[175] Un corso universitario sui filosofi preplatonici si sarebbe dovuto tenere proprio nel 1869, ma poi sembra che venne rimandato agli anni successivi (cfr. EFN-1869, 8). Lo stesso vale per Platone, che viene usato da subito per "infettare" di filosofia i suoi studenti filologici, e che verrà riproposto a più riprese negli anni accademici.

[176] «Dovrei aggiungere al mio scritto anche qualcosa di filologico, per esempio un capitolo sulla *metrica*, uno su *Omero*.», FP I, p. 265; cfr. 7 [127] 1870-71.

[177] FP I, pp. 209-210. «Die künstlerische Lust muß auch ohne Menschen vorhanden sein. Die bunte Blüthe, der Pfauenschweif verhält sich zu seinem Ursprung, wie die Harmonie zu jenem indifferenten Punkt, d.h. wie das Kunstwerk zu seinem negativen Ursprung. Das was dort schafft, künstlerisch schafft, wirkt im

Il coacervo concettuale cha da Schopenhauer[178], passando per Hartmann[179], raggiunge il pensiero greco è immediatamente visibile, oltreché inestricabile, ma Nietzsche lascia intendere subito quali sono le sue personali considerazioni sincretiche, che rimandano al cuore della questione tragica: la sua prima perla di caratura filosofica.
Il professore torna insistentemente sul legame strettissimo, in questo caso derivat(iv)o, tra la *natura* e l'*arte*, in quanto l'*Urpozeß*[180], che partorisce il mondo come un *Kunstwerk*[181], è il dato di fatto primitivo la cui riproposizione[182] (Wiederholung), attraverso il gesto artistico individuale, esclude la *bellezza* intesa come una proprietà relativa delle cose, avendo una sua consistenza *onto-fenomeno-logica* nella anteriore necessità produttiva del *Wille*. Il *godimento del bello* non è una peculiarità umana, e, anzi, lo stesso *fenomeno patico* che era stato riscontrato nelle torme dionisiache, ingenerato nelle forze dagli impulsi vitali che le muovevano, appartiene allo *Urgrund des Daseins* che, proprio come nel dionisismo, *evade estaticamente* in una "realtà incantata di sogno" per *risanarsi dal dolore*[183].
Il *cuore patico-estatico dell'essere*, che con termini schopenhaueriani è ancora chiamato *der eine Wille*, ha già tutte le peculiarità di Dioniso: il dilaniamento, la lotta e la sofferenza. Così come, apollineamente, il *vollkommene Widerspruch*[184], che caratterizza l'intimità della *volontà*, ricerca naturalmente nella *Individuation* e nella *Welt der Vorstellung* la sua ricomposizione.

Künstler. Was ist nun das Kunstwerk? Was ist die Harmonie? Jedenfalls eben so real wie die bunte Blume. / Wenn aber die Blume, der Mensch, der Pfauenschweif negativen Ursprungs sind, so sind sie wirklich wie die „Harmonien" eines Gottes, d.h. ihre Realität ist eine Traumrealität. Wir brauchen dann ein die Welt als Kunstwerk, als Harmonie produzirendes Wesen, der Wille erzeugt dann gleichsam aus der Leere, der Πενία, die Kunst als Πόρος. Alles Vorhandene ist dann sein Abbild, auch in der künstlerischen Kraft. Der Krystall, die Zellen usw. / […] Der Wille als höchster Schmerz erzeugt aus sich eine Verzückung, die identisch ist mit dem reinen Anschauen und dem Produziren des Kunstwerks. Der p h y s i o l o g i s c h e Prozeß ist welcher? Eine Schmerzlosigkeit muß irgendwo erzeugt werden — aber wie? / Es erzeugt sich hier die V o r s t e l l u n g, als Mittel für jene höchste Verzückung. / Die Welt ist nun beides zugleich, als Kern der eine schreckliche / Wille, als Vorstellung die ausgegossene Welt der Vorstellung, der Verzückung. / […] Das Leidende, Kämpfende, sich Zerreißende ist immer nur der e i n e Wille: er ist der vollkommene Widerspruch als Urgrund des Daseins. / Die Individuation ist also R e s u l t a t des Leidens, nicht Ursache. / Das K u n s t w e r k und der E i n z e l n e ist eine Wi e d e r h o l u n g des U r p r o z e s s e s, aus dem die Welt entstanden ist, gleichsam ein Wellenring in der Welle.».

[178] In particolare, il riferimento all'essenza *negativa* del piacere rispetto alla *positività* del dolore in relazione al "bello artistico" (cfr. PP II, 19, § 205)

[179] Soprattutto in merito agli *indifferenten Punkte*, accenno che inizia nel frammento precedente (cfr. 7 [116] 1870-71).

[180] Cfr. 7 [194] 1870-71.

[181] È chiaro il riferimento al fanciullo eracliteo (22B52DK), su cui Nietzsche tornerà poco tempo dopo nelle sue lezioni sui filosofi preplatonici e ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Il richiamo continuo a impostazioni concettuali tipiche dei filosofi preplatonici può apparire a volte anche un po'stucchevole (almeno quanto l'uso improduttivo di concetti schopenhaueriani, che Nietzsche stesso riconosce a ritroso nel *Versuch einer Selbstkritik*, scritto nel 1886, della terza edizione della *Geburt*), ma ha un valore storico rilevante, essendo Nietzsche forse il primo filosofo moderno ad aver aperto una tenace prospettiva di confronto concettuale con la filosofia greca presocratica, al netto delle critiche a volte ingenerose di Colli (cfr. OFN III/2, pp. 386-387).

[182] Con il termine *Wiederholung* si indica anche la "replica teatrale".

[183] Cfr. 7 [170] 1870-71: «Im Menschen schaut das Ureine durch die Erscheinung auf sich selbst zurück: die Erscheinung offenbart das Wesen. D.h. das Ureine schaut den Menschen und zwar den die Erscheinung schauenden Menschen, den durch die Erscheinung hindurch schauenden Menschen. Es giebt k e i n e n W e g z u m U r e i n e n für den Menschen. Er ist ganz Erscheinung.».

[184] Altro riferimento esplicito, insieme alla lotta, alla filosofia di Eraclito.

Al contrario del mito orfico di Ζαγρεύς[185] che, sedotto dai Titani, incede verso la propria dissoluzione rimanendo incantato dalla visione del suo rispecchiamento[186], l'*Urgrund des Daseins*, partendo dalla *Zerreißung* e dal dolore della lotta, ricerca una pace visionaria in una *höchste Verzückung* raggiungibile solo tramite "rappresentazione".
La complice duplicità di *interiorità patica* e *estaticità sognante*, *introversione* e *estroversione* di un'*unica totalità primordiale*[187], la *volontà lacerata* che tesse le trame del reale sperimentando se stessa, è il *carattere artistico* che viene condiviso anche dall'uomo. Ma questo significa che, dal punto di vista performativo, sia l'essere umano che il *cuore patico-estatico dell'essere* hanno una *dote scenico-espedienziale* di rilievo, una vera e propria μηχᾰνή[188] inconscia, se per evadere dal dolore producono una

[185] Figurazione dell'infante iniziato ai *misteri*, come si evince dalle pitture parietali di Pompei, e divinità ausiliare di Ἔρως (cfr. D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 89-128, d'ora in poi SABBATUCCI), cui si fa riferimento nel frammento di Nietzsche che richiama Πόρος e Πενία del *Simposio* platonico. Che le decisioni concettuali in cui si muove Nietzsche siano riferibili a contesti mistico-misterici greci e cristiani (ovviamente il rimando è anche ai miti germanici messi in musica da Wagner) è evidente dal continuo riferimento al bisogno di *purificazione* (Läuterung) e di *risanamento* (Heilung) della *lacerazione primordiale* del *Wille* (cfr. 5 [100]; 7 [100] 1870-71). Non va dimenticata, inoltre, la forte attrazione - anche via Hölderlin - che il filosofo ha sempre mostrato nei confronti di Empedocle, personaggio sul quale in questo periodo pensa di scrivere una tragedia.
[186] In due frammenti importanti per queste questioni Nietzsche parla di *Spiegelung* e *Wiederspiegelung* (cfr. 7 [126; 157] 1870-71), altro palese rimando a tematiche misteriche.
[187] Nietzsche usa una sola volta, in questo contesto di *sincretismo tragico-metafisico*, il termine *Alleine* (frammento 7 [165] 1870-71) che è al tempo stesso la riproposizione di un concetto hartmanniano (cfr. PU, C, VIII) e un rimando allo Ἓν-Πάντα presocratico, e due volte il termine *Urwillen* (cfr. 7 [27; 172] 1870-71). Più spesso, anche nella *Geburt*, usa la parola *Ureine* (si lamenterà per lettera con Gersdorff del tentativo della critica di intendere l'*Ureine* alla stregua di un principio biologistico-darwiniano, cfr. EFN-1873, 301), termine tratto dai *Parerga und Paralipomena* (PP II, 16, § 190), dove Schopenhauer con il termine *Ur-Eins* (l'*Uniprimordiale* secondo la traduzione di Carpitella), che si riferisce - in un contesto di paragone tra divinità greco-romane, egizie e indiane - alla spiegazione mitologica di Giano data da Schelling. C'è, inoltre, un rimando a Goethe, che nei suoi colloqui con Riemer sul ruolo dell'antropomorfismo nella filosofia della natura e sulla questione dell'"essenza delle cose" parla di *Uno in sé* (cfr. GIAMETTA, pp. 175-176). Ma quello di Nietzsche è anche un chiaro riferimento alla *Teogonia* esiodea; alla *Ureinheit* del principio cosmico di Anassimandro, l'ἀπείρων (cfr. OFN III/2, p. 288); un rimando all'ontologia platonico-parmenidea e più in generale presocratica (cfr. 7[153] 1870-71; 21 [9]; 23 [12] 1872-73) e, di conseguenza, a quella neoplatonica "emanazionista"; e poi un possibile riferimento all'*en-panteismo* eracliteo (cfr. 22B10DK). Sul significato di *Ureine* per Nietzsche, in riferimento a Schopenhauer e Hartmann, si veda CRAWFORD pp. 158-178.
[188] Che significa anche *espediente scenico* (come *macchina di scena*), così come la *Vortsellung*, termine a cui la μηχᾰνή è riferita da Schopenhauer, significa anche *spettacolo*, nel senso appunto di *rappresentazione scenica*. Nietzsche forza l'impostazione schopenhaueriana che, a differenza di quanto sosterrà Hartmann, tiene separato il *Wille* dalla *Vorstellung*, intendendo la seconda come risultato del *Verstand* umano, che è una μηχᾰνή del *Wille*. La *Vorstellungswelt* non sarebbe possibile, secondo Schopenhauer, senza il cervello dell'uomo (estrinsecazione del *Wille* anch'esso), e quindi senza il suo intelletto, perché non sarebbero possibili le forme entro cui è posto il mondo reale senza l'istanza soggettiva che le "rappresenta", in quanto la "realtà" non potrebbe altrimenti essere "ideale", cioè una *fantasmagoria cerebrale*. Tolto il soggetto, il mondo non sarebbe determinabile come *Vorstellung*, che è intesa come istanza soggettiva a partire dal *Verstand* (e quindi solo indirettamente dal *Wille*, che come *Ding an sich* esprime solo la "materialità" senza qualità formali del mondo, cfr. PP II, 3, § 27-32). È per questo che Schopenhauer intende l'*arte* come liberazione dal *volere*, ovvero come *prensione soggettiva pura e disinteressata* (l'*idea* platonica), essendo l'esperienza artistica del genio un *unicum* nel mondo della "rappresentazione", l'unica possibilità di praticare la conoscenza escludendo la volontà: il genio conosce come *puro soggetto* sottratto alla μηχᾰνή del *Wille* (cfr. WWV I, § 30-52). Nietzsche, invece, pur tenendo distinti *Wille* e *Vorstellung* (in opposizione a Hartmann), non esclude la *necessità simbolico-proiettiva* della *volontà*, in quanto, da un lato, ammette che spazio, tempo e causalità appartengono ad essa (che è per questo definita *die allgemeinste Erscheinungsform* coincidente con il *divenire*, cfr. 7 [165; 167] 1870-71) e non alla misera coscienza umana (mentre per Schopenhauer il *Wille* è *grundlos*, *zeitlos* e *raumlos*; cfr. 5 [81] 1870-71), dall'altro, la *volontà* stessa possiede una peculiarità conoscitivo-rappresentativa inconscia (*Urintellekt*, cfr. 5 [79; 80]; 7 [175] 1870-71) che è la causa di quelle animali e vegetali, i quali sono però limitati alla potenzialità

rappresentazione che coincide, in un caso, con il *divenire del mondo*, e, nell'altro, con la *realtà*.

Nietzsche si pone molte domande - senza dare sempre risposta - sul rinnovato legame *Wille-Vorstellung* che cerca di costruire in questo contesto sincretico rispetto a Schopenhauer, e, in un frammento precedente nel quale si intravede il suo processo decisionale e dove discute del divenire cosciente di un moto della *volontà*, dice qualcosa di molto interessante sull'aspetto *scenico-espedienziale* di questo rinnovato legame:

È assurdo sostenere la connessione necessaria tra volontà e rappresentazione: la rappresentazione si rivela come un meccanismo ingannevole, che non abbiamo bisogno di presupporre nell'essenza delle cose. Non appena la volontà sta per manifestarsi, questo meccanismo prende le mosse.
Nella volontà si ritrovano pluralità e movimento solo ad opera della rappresentazione: un essere eterno si trasforma in divenire, in volontà, solo per opera della rappresentazione, in altre parole, il divenire, la volontà stessa in quanto agente, è un'apparenza [Schein]. Esiste soltanto una quiete eterna, un essere puro. Ma onde sorge la rappresentazione? Questo è l'enigma. Naturalmente anch'essa sin dal principio, poiché non può essere sorta nel tempo. Non si deve far confusione con il meccanismo della rappresentazione negli esseri sensibili[189].
Ma se la rappresentazione è semplicemente simbolo, allora il movimento eterno, ogni aspirazione dell'essere, risulta soltanto *apparenza* [die ewige Bewegung, alles Streben des Seins nur Schein]. Esiste in tal caso qualcosa che rappresenta: e questo qualcosa non può risultare l'essere stesso.
Accanto all'essere eterno, sta allora un'altra forza del tutto passiva, quella dell'apparenza [die des Scheins] – mistero!
Se per contro la volontà contiene in sé la pluralità e il divenire, esiste allora un fine? *L'intelletto, la rappresentazione, dev'essere indipendente dal divenire e dal volere*; il continuo simboleggiare persegue puri fini della volontà. Ma la volontà stessa non ha bisogno di alcuna rappresentazione, ed in tal caso non ha neppure uno *scopo*: lo scopo non è altro se non una riproduzione del pensiero cosciente, una rimasticatura di ciò che è stato vissuto. L'*apparenza* [Erscheinung] è un continuo simboleggiare della volontà.
Poiché nelle rappresentazioni illusorie noi riconosciamo l'intenzione della *volontà*, la rappresentazione è allora un prodotto della volontà, la pluralità esiste già nella volontà, e l'apparire è una μηχἄνή della volontà per se stessa.
Si deve essere in grado di circoscrivere i *limiti*, e di dire poi: queste necessarie conseguenze di pensiero costituiscono l'intenzione della volontà.[190]

---

cosciente del conoscere, conservando solo una remota possibilità di parziale intendimento dell'*intelletto ancestrale*, attraverso un *intellektuelle Instinkt* di cui pur sono dotati (sull'*istintualità* dell'intelletto Nietzsche aveva trovato qualche riferimento in Emerson, come abbiamo visto, al quale ora si aggiunge Hartmann, cfr. PU, A, V; B, VI). Date queste premesse, si capisce come possa il *cuore patico del mondo* avere una *dote scenico-espedienziale* e *estatica* principiale, che esercita con necessità per la sua "manifestazione".

[189] È questa invece la critica diretta alla metafisica di Hartmann, che ricongiungendo *Wille* e *Vorstellung* pecca, secondo Nietzsche, di "antropomorfizzazione" nell'intendere questa riunione (cfr. PU, A, IV)

[190] FP I, pp. 144-146; cfr. 5 [77; 79; 83; 91] 1870-71. «Es ist Unsinn, die nothwendige Verbindung von Wille und Vorstellung zu behaupten: die Vorstellung erweist sich als ein Trugmechanismus, den wir nicht im Wesen der Dinge vorauszusetzen brauchen. Sobald der Wille Erscheinung werden soll, beginnt dieser Mechanismus. / Im Willen giebt es Vielheit, Bewegung nur durch die Vorstellung: ein ewiges Sein wird erst durch die Vorstellung zum Werden, zum Willen, d.h. das Werden, der Wille selbst als Wirkender ist ein Schein. Es giebt nur ewige Ruhe, reines Sein. Aber woher die Vorstellung? Dies ist das Räthsel. Natürlich ebenfalls von Anbeginn, es kann ja niemals entstanden sein. Nicht zu verwechseln ist der Vorstellungsmechanismus im sensiblen Wesen. / Wenn aber Vorstellung bloß Symbol ist, so ist die ewige Bewegung, alles Streben des Seins nur S c h e i n. Dann giebt es ein Vorstellendes: dies kann nicht das Sein selbst sein. / Dann steht neben dem ewigen Sein eine andre ganz passive Macht, die des Scheins — — Mysterion! / Wenn dagegen der Wille die Vielheit, das Werden in sich enthält, so giebt es ein Ziel? D e r I n t e l l e k t, d i e V o r s t e l l u n g muß u n a b h ä n g i g v o m W e r d e n u n d W o l l e n s e i n; das fortwährende Symbolisiren hat reine Willenszwecke. Der Wille selbst aber hat keine Vorstellungen nöthig, dann hat er auch keinen Z w e c k: der nichts als eine Reproduktion, ein Wiederkäuen des Erlebten im bewußten Denken ist. Die E r s c h e i n u n g ist ein fortwährendes Symbolisiren des Willens. / Weil

L'atteggiamento di mediazione tra Schopenhauer e Hartmann, mediazione che si muove in una duplice critica di entrambi nell'accoglimento dei loro sistemi metafisici, si evince nella fase decisionale di Nietzsche. L'irreparabile distinzione posta da Hartmann tra meccanismi inconsci e consci[191] trova terreno fertile nel professore di filologia, che l'aveva già fatta sua attraverso Byron, Sterne e Schopenhauer stesso, e che ora la applica alla sua nuova valutazione del *Wille* in riferimento al valore della *Vortsellung* umana. Contemporaneamente avviene un ritorno della critica schopenhaueriana che era già stata intavolata a Lipsia nel 1868, nel tentativo di cercare una soluzione al problema della *manifestatività* del *Wille,* con la sua netta separazione dai presupposti formali-qualitativi della *Vorstellungswelt*.
Nietzsche vuole intervenire con la sua malta filosofica lì dove il sistema schopenhaueriano era franato[192], e al posto dell'assurdo *entweltlichte Welt* da cui fuoriuscirebbe magicamente il *weltlichte Welt,* inizia a porre i presupposti per un'analisi appropriata del *farsi-fenomeno* della *volontà*. Anche se ancora usa insieme i termini kantiani *Erscheinung* e *Schein*[193] per dire l'*apparenza fenomenica*[194], già si intuisce in

wir bei den Wahnvorstellungen die Absicht des W i l l e n s erkennen, so ist die Vorstellung Geburt des Willens, so ist Vielheit bereits im Willen, so ist die Erscheinung eine μηχάνή des Willens für sich. / Man muß im Stande sein, die G r e n z e n zu umzeichnen und dann sagen: diese nothwendigen Denkconsequenzen sind die Absicht des Willens.».

[191] Su questo si veda G. Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer, e i loro avversari*, La Nuova Italia, Firenze, 1994, pp. 121-168 (d'ora in poi INVERNIZZI).

[192] Cioè appunto nell'assunzione di sole *qualità negative* per il *Wille*, così "dittatorialmente" separato dalla sfera mondana conoscitivo-rappresentativa, cfr. OFN I/2, pp. 222-228.

[193] In realtà Nietzsche più che sopprimere il termine *Erscheinung*, nell'intendere la *fenomenicità*, inizia ad arricchire la *fenomenicità* stessa, nel pensarla diversamente da come la concepirono Kant e Schopenhauer. Per cui, a partire da una decisione filosofica esplicita, inizia a prediligere la parola *Schein*, perché più appropriata alla sua rivalutazione del *fenomeno* inteso soprattutto *esteticamente*, ma continua comunque ad usare *Erscheinung* quando si riferisce alla *fenomenicità fisico-matematica* o alla *fenomenicità empirico-esperienziale*. In molti contesti, tuttavia, i due termini vengono usati in modo quasi del tutto scambievole. Che egli sia pienamente consapevole della distinzione kantiana tra *Schein* e *Erscheinung*, e che quindi sia molto abile nel manovrarla per i suoi scopi, ci viene testimoniato da un frammento del 1872-73 (19 [148]): «Gar zu leicht verwechseln wir Kants Ding an sich und das wahre Wesen der Dinge der Buddhisten: d.h. die Wirklichkeit zeigt ganz Schein oder eine der Wahrheit ganz adäquate Erscheinung. / Schein als Nichtsein und Erscheinung des Seienden werden mit einander verwechselt. / In das Vacuum setzen sich alle möglichen Superstitionen.». La *realtà* (Wirklichkeit), quindi, indica o un *ganz Schein* o *eine der Wahrheit ganz adäquate Erscheinung*, cioè può essere intesa sia come *totale apparenza* (al modo dei buddhisti), sia come.un *fenomeno interamente adeguato alla verità* (cioè al modo dell'ontologia sottesa alla scienza moderna fino a Kant). Ma lo *Schein* è un *Nichtsein* (*non-essere*, cioè il "divenire" inteso platonicamente, "apparenza estetica") e non *Erscheinung des Seienden* (*fenomeno di ciò-che-è*, al modo kantiano), significati che spesso vengono mischiati e quindi confusi, fraintendendo il senso della distinzione kantiana. Un altro esempio cristallino della consapevolezza filosofica con cui Nietzsche tratta i termini *Schein* e *Erscheinung* è il paragrafo 5 del *Versuch einer Selbstkritik* della *Geburt*, nel quale, tra l'altro, viene chiarito il problema traduttivo della parola *Schein*, che Colli rende sempre diversamente e spesso con l'italiano "illusione" (che in questo specifico passaggio Giametta usa invece per il tedesco *Wahn*), parola che il filosofo tedesco esprime però quasi sempre con il latinismo *Illusion* o con *Taüschung*: «[…] eine Philosophie, welche es wagt, die Moral selbst in die Welt der Erscheinung zu setzen, herabzusetzen und nicht nur unter die „Erscheinungen" (im Sinne des idealistischen terminus technicus), sondern unter die „Täuschungen", als Schein, Wahn, Irrthum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst.». Insomma, Nietzsche conosce perfettamente la distinzione "tecnica" posta dall'*ideal-trascendentalismo* tra *Schein* e *Erscheinung* e si comporta come un giocoliere filosofico nell'utilizzare i due termini, a volte tecnicamente, altre volte intercambiandoli, più spesso secondo la sua prospettiva *onto-fenomeno-logica*.

[194] Nietzsche recupera una questione filosofica discussa da millenni, dandole una nuova prospettiva filosofica, più vicina alle sue esigenze: quella del valore *onto-fenomeno-logico* che va attribuito alla *manifestazione-evidente-degli-enti* (apparentia). Da grande lettore di Platone, fin dai tempi di Pforta (già nel primo semestre del 1869 il professore terrà lezioni sui suoi dialoghi), e da attento indagatore dei filosofi preplatonici, a partire dal primo contatto con Diogene Laerzio (avvenuto su impulso di Ritschl nel 1866),

il giovane filologo familiarizza molto presto con questa tematica filosofica centrale nella prima filosofia greca, e che è connessa a un altro problema, di tipo gnoseologico: quello della "conoscibilità" della *realtà fenomenica* a partire dal legame esistente tra *evidenza sensibile* (pluralità) e *sfera logico-noetica* (unità). Se già nella filosofia presocratica le posizioni assunte rispetto a questo duplice problema erano state diverse nella loro specificità (in una modulazione plurale dell'unica questione: quella dell'*uno-tutto* e del suo corretto intendimento), è con l'*idealismo* platonico che si raggiunge una posizione filosofica che avrà un seguito decisivo nella storia del pensiero occidentale. Alla svalutazione dell'*apparenza sensibile* in favore dell'*eideticità noetica*, tipica dell'impostazione platonica, che tende a radicare la *stabilità-certezza* della "realtà fenomenica dell'apparenza" in un *mondo iperuranico dell'essere*, si contrappone il tentativo critico (figlio di un'assimilazione matura del platonismo) di Aristotele, il quale dà maggiore dignità ai τὰ πρᾶγματα (le cose reali) attraverso l'assunzione dell'*esperienza* come prima fonte del sapere. Il tentativo ultramondano (Platone) che, per "salvare le apparenze" (σῶζειν τὰ φαινόμενα) dalla transitorietà, postulava una loro derivazione da "forme eterne", viene affiancato da un *pragmatismo* (Aristotele) che intende il σῶζειν τὰ φαινόμενα come una rinnovata dignità da assegnare al "mondo manifesto", alle *cose-così-come-appaiono-ai-nostri-sensi*, prescindendo dalla loro dipendenza dall'*idealità*, che è una conseguenza della "sensibilità". Con le scuole ellenistiche e la nascita dello *scetticismo* pirroniano viene estremizzata la posizione aristotelica, mentre il *neoplatonismo* tenterà una mediazione tra platonismo e aristotelismo. Queste due impostazioni di fondo segnano l'evoluzione moderna della questione. Da un lato, Cartesio e i suoi seguaci recuperano l'*idealismo platonico* spingendolo fino all'estremo; dall'altro, l'empirismo inglese, a partire da Hobbes, accetta il *fenomenalismo* aristotelico modulandolo in chiave "materialista" (fino ad arrivare allo scetticismo "immaterialista" di Berkeley). Lo spartiacque decisivo della modernità è rappresentato però dalla *filosofia critico-speculativa* di Kant che, ponendosi tra la *dogmatica* accettazione della realtà e la *scettica* messa in questione delle cose più evidenti, attua una separazione tra il *fenomeno* (Erscheinung), inteso come *legalizzazione trascendentale-aprioristica* dell'oggetto, a partire dalla soggettività normativa dell'uomo; e il *fenomeno* (Schein), inteso come *illusoria identificazione* dell'oggetto con il *Ding an sich*, che trascura il fondamentale contributo "mentale" dell'uomo (cfr. KRV, I, § 2-3). Lo scopo del *criticismo* era quello di dare una nuova caratura ontologica alla "realtà fenomenica" che potesse avere una validità, dal punto di vista gnoseologico, adatta al contesto della scienza fisico-matematica dell'epoca moderna, dopo che era stata appurata l'impossibilità per la metafisica di costituirsi come sapere scientifico. Per questo Schopenhauer dirà che Kant ha trasformato la *Ontologie* in *Dianoiologie*, avendo cioè reso "stabile" il *fenomeno* a partire dalla sua *pensabilità* per l'uomo (cfr. PP I, § 13; in merito allo *Schein* si veda WWV I, § 15). Erede dell'impostazione kantiana e schopenhaueriana, Nietzsche opta per una sorta di riavvicinamento di *Erscheinung* e *Schein* in chiave proto-fenomenologica (cfr. SUZ, § 7), facendo suo, da un certo momento in poi, l'uso di "Schein" secondo un significato molto peculiare, che intende l'insieme di tutte le valutazioni, gli errori e le invenzioni che l'*apparato intellettivo-sensibile* ha consegnato all'uomo come "realtà", giocando anche sul significato classico di fulgore, lucentezza, splendore, candore, in cui si manifesta qualcosa ai nostri occhi con impatto immediato, e utilizzandolo come appellativo principale della *Realität*. Nel contesto di riflessione sulla tragedia greca e sulla metafisica che ne deriva, *Schein* assume invece un significato specifico in relazione al *Sein* inteso come "cuore" del mondo fatto di dolore e contraddizione. È chiaro in Nietzsche anche un certo riferimento al giudizio popolare tipico dei Greci, che intendevano la "realtà" come "ciò che si manifesta in modo palese ai nostri occhi", seppur nella sua consistente "apparenza", come τὸ φαινόμενον, nel senso di "l'evidente, il fulgido" (il verbo tedesco *scheinen* è vicino al greco φαίνομαι, così come d'altronde *erscheinen*, anche se Nietzsche in un frammento del 1875 opta per delle nette distinzioni tra le due parole tedesche e il "fenomeno" greco, cfr. 12 [25] 1875). Questa posizione nietzscheana assumerà, in origine, come vedremo, una sfumatura dichiaratamente anti-platonica e di recupero della filosofia greca delle origini, portando con sé anche una serrata riflessione sul rapporto λόγος-αἴσθησις-ὄν. L'operazione di ricongiungimento di *Erscheinung* e *Schein*, del *fenomeno* come "dato empirico" e del *fenomeno* come "apparenza", era già stata effettuata da Hegel, in una prospettiva logico-dialettica però totalmente differente rispetto agli intenti nietzscheani (cfr. EPWG, I, II, § 131). Va detto, infine, che spesso, nell'edizione critica Colli-Montinari, Giorgio Colli, abbracciando la prospettiva di Kant e Schopenhauer (di cui fu traduttore oltre che grande estimatore), traduce lo *Schein* nietzscheano con molteplici significati, a seconda dei vari contesti, prediligendo spesso l'italiano "illusione", generando una serie di possibili fraintendimenti nella lettura del testo di non poco conto (si veda ad esempio le note 151 e 190 dove nelle stesse frasi vengono tradotte con "illusione" tre parole diverse: *Schein*, *Illusion*, *Täuschung*; o la nota 159 dove la parola *Schein* viene tradotta in poche righe prima con "illusione" poi con "parvenza" e poi di nuovo con "illusione"). Sulla tematica nietzscheana dello *Schein* il miglior contributo in ambito italiano è quello di Papparo, contenuto in due libri: F. C. Papparo, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, Ets, Pisa, 2016 (d'ora in poi PAPPARO I) e F. C. Papparo, *Scritti a margine*, fedOA Press, Napoli, 2020 (d'ora in poi PAPPARO II). Molto interessanti sono anche i contributi di A. Giugliano, *Nietzsche – Rickert - Heidegger (e altre allegorie filosofiche)*, Liguori Editore, Napoli,

quale nuovo specifico modo egli cerca di caratterizzare la *dote manifestativa* del *cuore dell'essere*: ripensando una nuova possibilità di *Verbindung* tra *Wille* e *Vorstellung*[195].
Se la *Vorstellung*, epilogo delle qualità mondane delle cose, non può essere banalmente associata al *Wille*, allo stesso tempo sarebbe impossibile per una *volontà* così concepita dare in dote ai *fenomeni* (Erscheinungen) quella *Symbolik* che è presupposta nella coscienza umana per "fare apparenza" attraverso spazio, tempo e causalità[196]. Come già era stato notato nel 1868 per la *protogenesi dell'intelletto umano*, una distinzione così netta del *fenomeno* dalla *cosa in sé* produce un'aporia che impedisce di cogliere l'interdipendenza che pur esiste tra "ciò che costituisce dal di dentro i fenomeni" e "il modo esteriore in cui tali fenomeni sono ciò che sono".
Il *Trugmechanismus* che la *volontà* schopenhaueriana poneva come requisito della *rappresentazione*[197] e che entrava in azione nel momento esatto in cui il *Wille* si faceva *Erscheinung*, suscita delle domande in Nietzsche, il quale riconosce subito che una tale *dote scenico-espedienziale* non può essere a totale appannaggio dell'animalità. Pur non potendo facilmente risolvere tale questione, le domande che essa suscita sono rilevanti, poiché in questi passaggi vicino al *Sein* viene postulata *mistericamente* (Mysterion) la presenza di una *passive Macht*[198] (del *Sein* stesso?) cui si dà il nome di *Schein* e che potrebbe garantire l'attribuzione di quella *dote scenico-espedienziale* a qualcosa di "prossimo" allo *ewige Ruhe, reines Sein*.
Insieme a questa prima risposta interrogativa Nietzsche inizia a identificare il *Wille* con il *Werden*, ponendo anteriormente a ciò un *essere eterno* che, attraverso la *Vorstellung*, si fa *divenire-volere* facendo sorgere "pluralità" e "movimento" [199]. A questo passaggio dalla quiete all'atto dell'*essere*, che si costituisce come *Wirkender*, e quindi come *Wille-Werden*, viene attribuito l'appellativo di *Schein*. Lo *Schein* assume i tratti operativi del *Sein*[200], il quale, una volta ridotta la *Vorstellung* a *nudo e semplice simbolo* e riconosciuta la sua *principialità* (Anbeginn), necessita di un *Vorstellender* per il dispiegamento della sua *ewige Bewegung* e per tutti i suoi *Streben*: questa *sussunzione scenico-espedienziale* porta il nome di *Schein*.
Solo così la *fenomenicità* (Erscheinung) può assumere i tratti di una *continuativa simbolizzazione della volontà* (ein fortwährendes Symbolisiren des Willens), e se il *Wille* esprime la sua *intenzione* attraverso le *Wahnvorstellungen*, allora la *Vorstellung* è il *parto della volontà*[201] (Geburt des Willens) e in qualche modo la pluralità è già *apparecchiata*

1999 (d'ora in poi GIUGLIANO); R. Rethy, *Schein in Nietzsche's Philosophy*, in *Nietzsche and Modern German Thought*, edited by K. Ansell-Pearson, Routledge, London, 1991, pp. 59–88.

[195] Su questo si era già espresso Hartmann, usando la distinzione tra *Bewußtsein* e *Unbewußtsein*, per sostenere che, nell'*inconscio*, *Wille* e *Vorstellung* sono necessariamente unite in quanto non si può volere nulla senza rappresentazione e viceversa. Mentre con l'avvento della *coscienza* si apre la possibilità di emancipazione dell'intelletto dalla volontà, poiché "consciamente" si può rappresentare qualcosa senza per questo volerlo e viceversa, cfr. PU, A, IV.

[196] «Ich scheue mich, Raum Zeit und Kausalität aus dem erbärmlichen menschlichen Bewußtsein abzuleiten: sie sind dem Willen zu eigen. Es sind die Voraussetzungen für alle Symbolik der Erscheinungen: nun ist der Mensch selbst eine solche Symbolik, der Staat wiederum, die Erde auch. Nun ist diese Symbolik unbedingt nicht für den Einzelmenschen allein da —», 5 [81] 1870-71.

[197] E che era alla base del modo in cui gli uomini venivano condotti alla finalità dell'agire attraverso *Wahnbild* e *Wahnvorstellung*.

[198] Cfr. nota 190.

[199] In passaggi testuali caratterizzati da un'aria *onto-fenomeno-logica* dalla netta ascendenza anassimandrea, pur se totalmente privi delle sfumature "morali", in una nuovissima prospettiva "artistica" (cfr. OFN III/2, pp. 285-290).

[200] Giugliano fa un'allusione al *Sein und Zeit* di Heidegger, ponendogli vicino un ipotetico nietzscheano *Schein und Zeit* (cfr. GIUGLIANO, pp. 381-397), ma forse sarebbe stato più appropriato *Sein und Schein*.

[201] Sempre in chiave anassimandrea, per cui la *manifestazione delle cose* comincia con il *divenire* che si emancipa dall'*essere*, o meglio: con il *movimento estatico* del *Sein* verso il *Werden-Wille* nasce la *pluralità*.

nel volere (bereits im Willen). In sintesi, la *fenomenicità* (Erscheinung) è "una *dote scenico-espedienziale della volontà per se stessa*" (eine μηχᾰνή des Willens für sich).
Il *manifestarsi* del *Sein*, il suo *farsi pluralità*, è allora un "inscenarsi", un assumere i tratti del *volere* e del *divenire*, che sono poi i *segni simbolici* dell'*agire*. Con concetti schopenhaueriani e presocratici, uniti insieme in una dinamica *onto-fenomeno-logica* nuova, sembra che Nietzsche voglia capovolgere il senso del primo frammento di Anassimandro[202], poiché lo *Schein*, inteso come dispiegamento del e fuoriuscita necessaria dal *Sein*, esprime un bisogno di emancipazione[203] dal dolore e dalla contraddizione insiti nel *cuore patico del mondo*, e non invece "un destino di condanna da espiare" fuoriuscito da un "essere privo di generazione": in un caso siamo di fronte a una sorta di *liberazione*, nell'altro invece sembra paventarsi un *ingabbiamento*.
Il professore di filologia insiste su questa strada tragico-teatrale della spiegazione *onto-fenomeno-logica*, e intende sempre di più il *Wille* come un *dilaniamento nel dolore*, come qualcosa che ha bisogno dell'arte e dell'*apparenza* (Schein), cioè della "messinscena", per *risanarsi*[204] e *purificarsi*[205] dai suoi patimenti, e per questo produce con l'umanità le figure dell'artista e del santo[206] come mezzi (tramite le *Wahnvorstellungen*) attraverso i quali esso è capace di godere dei vertici dello *Schein*.

Alle determinazioni concettuali schopenhaueriane si aggiungono sfumature di significato *en-panteistiche* presocratiche.

[202] «Anassimandro scopre il carattere contraddittorio del nostro mondo: esso perisce per le proprie qualità [Anaximander entdeckt den widerspruchsvollen Charakter unserer Welt: an ihren Qualitäten geht sie zu Grunde].», FP III, p. 107. In questo frammento (19 [239] 1872-73) si nota l'inversione nietzscheana di Anassimandro, laddove la sua scoperta della *contraddittorietà* (Widerspruch) insita nel *Sein-Ureine*, che si *purifica inscenandosi nella fenomenicità*, capovolge il primo frammento anassimandreo che riteneva invece il dispiegamento del mondo *colmo di contraddizione* (widerspruchsvollen) e destinato alla condanna per l'ingiustizia seguita alla fuoriuscita dalla "quiete dell'essere".

[203] Si pensi alla *Sehnsucht nach dem Scheine*.

[204] «L'umanità non esiste per se stessa, lo scopo è nelle sue vette, nei grandi santi e negli artisti, quindi né prima né dopo di noi. La volontà tende al *risanamento*, a godimenti supremi, privi di dolore. Perciò ha bisogno delle rappresentazioni illusorie, che, come meccanismi fallaci, crescono fino alla santificazione e all'opera d'arte.», FP I, p. 204.

[205] «Il significato metafisico del mondo consiste forse in un processo di purificazione? – è la volontà che dilania se stessa, il dolore si trova pertanto nella volontà, l'intelletto viene ingannato da fantasmi – perché tutto questo? La volontà deve pure temere l'intelletto. Questi fantasmi non possono essere cacciati: poiché noi dobbiamo *agire*. Contro di ciò la coscienza è debole. Sofferenza e illusione che nasconde la sofferenza – una coscienza che non si fa strada. Qui interviene l'*arte*, e a questo proposito noi raggiungiamo una conoscenza istintiva riguardo all'essenza di quel dolore e di quella illusione.», FP I, p. 153.

[206] Cfr. 7 [162] 1870-71. Anche se c'è un chiaro riferimento alla dottrina di Schopenhauer, è interessante notare come qui ci sia un ulteriore rimando da parte di Nietzsche alle tonalità concettuali mistico-misteriche, per quanto riguarda il caso del santo. Poiché la *visione estatica* del santo martirizzato costituisce l'apice del *mondo dell'apparenza*, in cui il *dolore primordiale* viene "spezzato". Nella *Geburt* (cfr. OFN III/1, p. 36), Nietzsche usa l'immagine della *Trasfigurazione* di Raffaello per lasciar intendere il valore *trasmutativo* della *quiete estatica* che nasce dal *dolore*, ma per capire meglio a cosa allude si pensi alla statua del Bernini di Teresa d'Avila, dove il godimento estatico della visione, espresso nelle membra disciolte dal piacere della santa, coincide con l'atto patico della *transverberazione* (Teresa d'Avila verrà usata come metafora ascetica della "estasi della sensualità" nella *Genealogia della morale*, cfr. GDM, III, 17). O alle esperienze mistiche di Juan de la Cruz e Ildegarda di Bingen, che lasciano trapelare una strettissima interdipendenza tra il *dolore spirituale* e l'*estasi visionaria* (*dolore* e *estasi* sono unite da Nietzsche e il dolore si trasferisce nella visione per sciogliersi, cfr. 7 [157; 201] 1870-71). Questa, in fondo, è la stessa esperienza mistica vissuta dagli iniziati dei culti misterici di Eleusi (in un contesto però etnico-politeistico), i quali, attraverso l'εποπτεία apprendevano il senso del dolore insito nel nascere e nel perire eterno. Una vicinanza esperienziale (ma non dottrinale, visto che la dottrina a Eleusi non esisteva, poiché il culto consisteva nell'esperienza mistica indescrivibile) tra i culti misterici greci e l'esperienza mistica cristiana è tra l'altro un dato storico, in quanto a tramandarci le notizie più importanti del fenomeno eleusino furono i padri della Chiesa che, nel considerare spregiativamente i misteri pagani, continuavano a intendere il contatto con Cristo, e quindi con la divinità, a partire dall'esperienza misterica che alcuni di loro avevano sperimentato

Il contesto tragico è sempre presente, anzi dà l'avvio a questi ragionamenti, e se Apollo e Dioniso trovarono un equilibrio necessario per sopravvivere entrambi e potenziarsi in una nuova forma d'arte - *quando l'orrido indossò la maschera del bello* -, allora la *fenomenicità* (Erscheinung) diventa una protezione e un velamento del *Wille*, un "abito di scena"[207] che gli consente di perpetuarsi nella *Selbstzerfleischung* del dolore[208].
La *Vorstellung*, che ha così assunto tutte le qualità del *Werden*[209], viene ormai pensata come la *proiezione di un essere sofferente*[210], e cioè come un *mondo estatico*, in quanto la vita è intesa alla stregue di un *continuo spasimo che trova ristoro nella proiezione fenomenica*, in una "versione scenica" del *cuore patico del mondo* che non è esperibile se non *estaticamente*, poiché i viventi possono sperimentare la sofferenza solo rappresentandola (als vorgestellte Leidende), ovvero solo nel tentativo di spezzarla rendendola visibile e quindi localizzabile: la *rappresentazione* è il modo in cui il dolore riesce a risanarsi *estaticamente*, spezzandosi (die Vorstellung ist die Verzückung des Schmerzes, durch die er gebrochen wird)[211].

---

nella precedente vita religiosa, da cui provenivano prima della conversione (si veda su questo SABBATUCCI, pp. 131-157). Nella *Inattuale* su Schopenhauer (cfr. OFN III/1, pp. 406-410), Nietzsche tornerà sull'importanza del *santo* definendolo, insieme agli *artisti* e ai *filosofi*, un *Nicht-mehr-Thier* nel quale la *natura* raggiunge i suoi *vertici estatici* di *fusione dell'individualità*. Il *santo* incarna il luogo di avvento del *Wunder der Verwandlung* (*prodigio della trasmutazione*), che è l'aspirazione della *natura*, attraverso l'uomo, alla redenzione da se stessa. In lui, come *prodigio estatico-trasmutativo*, rivive il miracolo naturale tipico delle torme dionisiache. E come nel dionisismo, la sua più che una *unio mystica* è una *unio patico-estatica* (e *trasmutativa*).

[207] «[…] der Wille ist wie in einer Tarnkappe durch die Erscheinung geschützt.», 7 [200] 1870-71. Il *Tarnkappe* è, simbolicamente, il "mantello dell'invisibilità", ma *das Kappe* indica il coperchio, il berretto, la mascherina, la cappa e il verbo *tarnen* significa il mimetizzare, il camuffare, il mascherare.

[208] Cfr. 7 [168; 200] 1870-71.

[209] «Im Werden zeigt sich die Vorstellungsnatur der Dinge: es g i e b t nichts, es i s t nichts, alles wird, d.h. ist Vorstellung.», 7 [203] 1870-71.

[210] In una serie di frammenti di questo periodo (cfr. 7 [165; 167; 168; 169; 170; 172; 201; 204] 1870-71), Nietzsche mette in campo un vero e proprio *proiezionismo* (l'uso del verbo *projiciren* e del sostantivo *Projektion* è assiduo), una versione *patico-estatica* dell'*emanatismo*, per spiegare il modo in cui l'*Uniprimordiale*, l'*Uno-tutto*, la *volontà unica*, l'*essere eterno*, ha bisogno della "produzione fenomenica di immagini apparenti per spezzare il dolore e la contraddizione che lo costituiscono". Cosa che accade specularmente anche nell'uomo, il quale, usato dal *Wille* come mezzo e strumento, può raggiungere i vertici del *mondo estatico dell'apparenza* con la creazione del *santo* e dell'*artista* (ma ciò accade anche nella tragedia greca, cfr. 5 [102] 1870-71). Il *cuore patico del mondo*, nella *proiezione di immagini estasianti* risana se stesso, e così il santo martirizzato, il genio artistico (o l'uomo nell'atto di annegare che ha visioni ideali di sogno, il quale spiega la relazione necessaria tra *spasimo* e *proiezione di immagini*), diventano il vertice *estatico-rappresentativo* di questo movimento *onto-fenomeno-logico*: «Il *dolore e la sofferenza debbono trasferirsi nella visione*, uscendo dalla rappresentazione del martoriato: egli sente solo le immagini della visione, come può sentirle uno che intuisce, e non già in quanto dolore.», FP I, p. 273. Identificando il *dolore* (Schmerz) e la *contraddizione* (Widerspruch) con il *wahrafte Sein* e il *piacere* (Lust) e l'*armonia* (Harmonie) con lo *Schein* (7 [165] 1870-71), Nietzsche traspone sul piano *onto-fenomeno-logico* i simboli di Dioniso e Apollo, e in un certo senso anche del "bloß noch" e del *geformte Leben*.

[211] Cfr. 7 [204] 1870-71: «1. Nachweis, warum die Welt nur eine Vorstellung sein kann. / 2. Diese Vorstellung ist eine verzückte Welt, die ein leidendes Wesen projicirt. Analogie-Beweis: wir sind zugleich Wille, aber ganz in die Erscheinungswelt verstrickt. Das Leben als ein fortwährender, Erscheinungen projicirender und dies mit Lust thuender Krampf. Das Atom als Punkt, inhaltslos, rein Erscheinung, in jedem kleinsten Momente werdend, n i e s e i e n d. So ist der ganze Wille Erscheinung geworden und schaut sich selbst an. / Jene aus der Qual erzeugte Vorstellung wendet sich einzig der Vision zu. Sie hat natürlich kein Selbstbewußtsein. / So sind auch wir nur der Vision, nicht des Wesens uns bewußt. / L e i d e n wir denn nun als e i n e r W i l l e? / Wie k ö n n t e n wir leiden, wenn wir rein V o r s t e l l u n g w ä r e n? Wir leiden als e i n e r W i l l e, aber unsre Erkenntniß richtet sich nicht gegen den Willen, wir sehen uns nur als Erscheinungen. W i r w i s s e n g a r n i c h t, w a s w i r l e i d e n, als einer Wille. Sondern wir leiden nur als v o r g e s t e l l t e L e i d e n d e. Nur daß wir es nicht sind, die uns als Leidende zuerst vorstellen. Wie kann aber eine leidend gedachte Visionsgestalt wirklich l e i d e n? Es kann ja nichts vergehen, weil nichts wirklich da ist — was leidet denn eigentlich? Ist nicht das Leiden eben so

Nietzsche è molto interessato a questa sorta di "movimento di liberazione"[212] che il *Sein* mette in atto per immergersi nella *rappresentazione*, grazie allo *scioglimento dell'unità-individualità* che ricalca la *Verwandlung estatica* già riscontrata nel *dionisismo*, e che ora assume un'importanza *onto-fenomeno-logica*. In un lungo frammento, che opta per una sorta di sintesi che si interroga su tematiche già affrontate, torna sulla questione centrale del rapporto esistente tra *Sein* e *Schein*, tra *Wille* e *Vorstellung* e lo fa in un modo caratteristico:

> La capacità di *improvvisare*, *fondandosi su di un carattere estraneo*, di che natura è? Non si tratta di un'*imitazione*: poiché l'origine di tali improvvisazioni non è la riflessione. La questione in realtà è la seguente: com'è possibile *prendere alloggio in un'individualità estranea*? Ciò consiste innanzitutto in un liberarsi dalla propria individualità, e quindi un immergersi in una rappresentazione. Vediamo in questo caso come la rappresentazione sia in grado di differenziare le manifestazioni della volontà: cioè come ogni carattere sia una rappresentazione interiore. Questa rappresentazione interiore evidentemente non si identifica con il nostro pensiero cosciente riguardo a noi.
> Questo prendere alloggio in una individualità estranea è del pari un *godimento artistico*, in altre parole, le manifestazioni della volontà finiscono per diventare diverse, cioè differenziate sino a essere messe a tacere, attraverso una rappresentazione *che si approfondisce sempre di più*.
> La *dissimulazione-trasmutazione*[213] [Verstellung], al servizio dell'egoismo, rivela altresì la potenza che ha la rappresentazione di differenziare le rappresentazioni della volontà.
> Il carattere sembra dunque consistere in una rappresentazione diffusa sulla nostra vita istintiva, rappresentazione al di sotto della quale vengono alla luce tutte le manifestazioni di quella vita istintiva. Questa rappresentazione è l'apparenza [der Schein] e quella vita è la verità: quella vita è l'eterno, l'apparenza [der Schein] è il corruttibile. La volontà è l'universale, la rappresentazione è l'elemento differenziante. Il *carattere* è una rappresentazione tipica dell'Uno primordiale, rappresentazione che noi, per contro, possiamo conoscere soltanto come pluralità di manifestazioni.
> Quella rappresentazione primordiale, che costituisce il carattere, è d'altronde la madre di tutti i fenomeni *morali*. E ogni temporanea soppressione del carattere (nel godimento artistico, nell'improvvisazione) porta con sé un mutamento del carattere morale. Il fenomeno morale sorge dal mondo dell'*ottimo*, mondo collegato con la rappresentazione e con l'*apparenza*. Il mondo apparente della rappresentazione [Die Scheinwelt der Vorstellung] tende infatti alla redenzione del mondo e al compimento del mondo. Questo compimento del mondo consisterebbe nell'annientamento del dolore primordiale e della contraddizione primordiale, ossia nell'annientamento dell'essenza delle cose e nel trionfo dell'apparenza [in dem alleinigen Scheine] – consisterebbe perciò nel non essere.
> Ogni *bene* sorge dall'*essere immersi* temporaneamente *nella rappresentazione*, cioè sorge da un unificarsi con l'apparenza [Einswerden mit dem Scheine].[214]

---

unerklärbar wie die Lust? Wenn zwei Corti'sche Fasern sich gegeneinander schlagen, warum leiden sie? / Der eigentliche Prozeß des Schlagens ist ja doch nur eine Vorstellung und die sich schlagenden Fasern ebenfalls? Somit können wir sagen, daß der Schmerz des kleinsten Atoms zugleich der Schmerz des einen Willens ist: und daß aller Schmerz ein und derselbe ist: die Vorstellung ist es, durch die wir ihn als zeitlich und räumlich wahrnehmen, bei Nichtvorstellung nehmen wir ihn gar nicht wahr. Die Vorstellung ist die Verzückung des Schmerzes, durch die er gebrochen wird. In diesem Sinne ist der ä r g s t e S c h m e r z doch noch ein gebrochener, vorgestellter Schmerz, gegenüber dem Urschmerz des einen Willens. / Die Wahnvorstellungen als Verzückungen, um den Schmerz zu brechen.».

[212] I Romani chiamavano *Bacco*, dopo la soppressione dei suoi culti ad opera del Senato, con il nome *Liber*, che era una forma più mitigata del dio del vino e della fecondità, e festeggiavano i *Liberalia* durante i giorni che seguivano al 17 marzo.

[213] Il termine è di nuovo *Verstellung*, che il traduttore rende questa volta con *dissimulazione*, a cui io ho aggiunto "-*trasmutazione*".

[214] FP II, pp. 123-125. «Was ist dies für eine Fähigkeit, die zu i m p r o v i s i r e n a u s e i n e m f r e m d e n C h a r a k t e r heraus? Von einem N a c h m a c h e n ist doch nicht die Rede: denn nicht die Überlegung ist der Ursprung solcher Improvisationen. Wirklich ist zu fragen: wie ist eine E i n k e h r i n

Questo frammento è molto importante nella sua specificità, perché da un lato palesa il ragionamento di Nietzsche sulla *Verwandlung estatica* e dall'altro specifica la questione della *Verstellung*[215], in palese connessione con il fenomeno della *estrinsecazione plurale del processo di individuazione* tipico della *paticità dionisiaca*.
Partendo dalla constatazione che, dietro un'*improvvisazione auto-estraniante*, in gioco non c'è una banale *imitazione* (Nachmachen), poiché non interviene la riflessione, che è la base di ogni identificazione possibile, Nietzsche si chiede di che natura sia la *possibilità di traslocare in un'altra individualità*, e immediatamente risponde che la preminenza va data a una *Befreiung* e insieme a un *sich-Versenken*.
Chi è capace di "assumere i panni di altri individui" deve innanzitutto saper liberarsi-di-se-stesso, deve cioè avere una *virtù estatica*, e contemporaneamente l'abilità a *sprofondare*, *immerger-si* in una *Vorstellung*, in una "fantasmagoria reale totale". Il filosofo sembra riproporre, fuor di contesto, l'essenza del fenomeno drammatico antico, simboleggiato da Apollo e Dioniso, ma qui la questione si fa immediatamente *onto-fenomeno-logica*, in quanto questo procedimento *immersivo-liberativo* serve a spiegare il modo in cui la "rappresentazione" è lo *spazio di differenziazione* delle *Willensäußerungen*, così come ogni *carattere*[216] è, in rapporto alla vita sottostante dei nostri impulsi inconsci, una *innerliche Vorstellung* non coincidente con il pensiero cosciente che abbiamo di noi stessi,.
Da un altro punto di vista, questa *liberazione-immersione* è un *Kunstgenuß*, poiché le *estrinsecazioni della volontà* hanno finalmente accesso alla *differenziazione* attraverso *un'auto-immersione sempre più profonda nella rappresentazione* (die

---

f r e m d e i n d i v i d u a l i t ä t möglich? / Dies ist zunächst Befreiung von der eignen Individualität, also sich-Versenken in eine Vorstellung. Hier sehen wir, wie die Vorstellung im Stande ist, die Willensäußerungen zu differenziren: wie aller Charakter eine innerliche Vorstellung ist. Diese innerliche Vorstellung ist offenbar nicht identisch mit unserm bewußten Denken über uns. / Diese Einkehr in fremde Individualität ist nun K u n s t g e n u ß ebenfalls d.h. die Willensäußerungen werden durch eine immer s i c h v e r t i e f e n d e Vorstellung endlich andere, d.h. differenzirt und schließlich zum Schweigen gebracht. / Die V e r s t e l l u n g, im Dienste des Egoismus, zeigt ja auch die Macht der Vorstellung, die Willensäußerungen zu differenziren. / Der Charakter scheint also eine über unser Triebleben ausgegossene Vorstellung zu sein, unter der alle Äußerungen jenes Trieblebens an's Licht treten. Diese Vorstellung ist der Schein und jenes die Wahrheit: jenes das Ewige, der Schein das Vergängliche. Der Wille das Allgemeine, die Vorstellung das Differenzirende. Der C h a r a k t e r ist eine typische Vorstellung des Ureinen, die wir dagegen nur als Vielheit von Äußerungen kennen lernen. / Jene Urvorstellung, die den Charakter ausmacht, ist nun auch die Mutter aller mo r a l i s c h e n Phänomene. Und jede zeitweilige Aufhebung des Charakters (im Kunstgenuß, in der Improvisation) ist eine Veränderung des moralischen Charakters. Es ist die mit der Vorstellung, dem S c h e i n e verknüpfte Welt des B e s t e n, aus der das moralische Phänomen entsteht. Die Scheinwelt der Vorstellung geht ja auf Welterlösung und Weltvollendung hinaus. Diese Weltvollendung würde liegen in der Vernichtung des Urschmerzes und Urwiderspruchs d. h. der Vernichtung des Wesens der Dinge und in dem alleinigen Scheine — also im Nichtsein. / Alles G u t e entsteht aus zeitweiligem V e r s e n k t s e i n i n d i e V o r s t e l l u n g d.h. aus dem Einswerden mit dem Scheine.».

[215] Questo frammento ha una connessione sotterranea con quello visto nel paragrafo precedente, dove compare per la prima volta il termine *Verstellung*. I primi due frammenti che si occupano della *Verstellung* si trovano in due quaderni più o meno dello stesso periodo (U I, 2b e U I 4 a), nei quali viene riprodotto due volte da Nietzsche lo stesso frammento che incontreremo alla fine di questo paragrafo: il 7 [156] 1870-71 e il 9 [14a] 1871. C'è quindi una correlazione concettuale e non solo temporale tra i due quaderni.

[216] Cfr. 7 [161; 194]; 8 [98]; 9 [133] 1870-71. Abbiamo già visto, nel primo capitolo, l'importanza del tema del *carattere* su ispirazione di Emerson, ma qui il contesto è schopenhaueriano, e si riferisce al legame *Charakter-Verstellung* svolto nella *Welt*. Se in Schopenhauer vigeva una sorta di parziale determinismo nella esplicazione del *carattere individuale* (cfr. PP II, KAP. 8, § 116), il quale è sì determinato in quanto oggettivazione della volontà ma si manifesta in molteplici guise a seconda delle circostanze, essendo l'uomo una «creatura complicata, multilaterale, plasmabile, sovraccarica di bisogni ed esposta a innumerevoli lesioni» (cfr. WWV I, § 26-28). Nietzsche in questo caso tenta una lieve "destabilizzazione" dell'impostazione di Schopenhauer, pur condividendone alcuni assunti.

Willensäußerungen werden durch eine immer sich vertiefende Vorstellung endlich andere), una *differenziazione* che alla fine della *manifestazione* si "riduce al silenzio"[217]. Il *cuore patico-estatico del mondo* più si estroverte nel *mondo fenomenico* e più assume i tratti della *molteplicità*: le *apparenze* sono le "concrezioni silenziose" di un unico principio che si fa virtualmente *pluralità infinita*.
Questa *potenza differenziale della rappresentazione* (die Macht der Vorstellung[218]… zu differenzieren), che dis-articola le *Willensäußerungen*, viene indicata dalla *Verstellung*, al servizio dell'egoismo[219]. Come la *Verstellung* (*dissimulazione trasmutativa*)[220] introduce la *diffusione-differenziazione* al cospetto dell'individuazione caratteriale, così la *Vorstellung* esprime la *discreta pluralità di manifestazione* e il *Wille* la *principialità universale* (Der Wille das Allgemeine, die Vorstellung das Differenzirende).
La *fissità* del *Charakter*[221], che Schopenhauer aveva fatto sua, adattando l'idea di Kant alla sua metafisica volontaristica, viene da Nietzsche intesa come una *fissità* per noi impenetrabile[222], e sotto la quale vige la *magmaticità* del *Triebleben*, vera estrinsecazione della volontà. Tale *fissità*, inoltre, essendo connessa alla *Vortsellungswelt*, e quindi allo

[217] Nietzsche esprime qui, secondo la sua *metafisica dell'arte*, degli assunti di Schopenhauer, il quale, distinguendo tra *carattere empirico* (mutevole in parte come le circostanze) e *carattere intelligibile* (fisso), arriva ad affermare che al netto di tutte le variazioni circostanziali possibili, il *carattere intelligibile* (idea corrispondente di un atto speciale di oggettivazione della volontà) rimane unico pur se traducibile in molteplici manifestazioni (cfr. WWV I, § 28; 48).
[218] È una ripetizione, in altre parole, della *passive Macht* che abbiamo incontrato sopra? *Schein* e *Verstellung* sono evidentemente consanguinei, come già Kant aveva notato. Alla *Vorstellung* schopenhaueriana, Nietzsche affianca la *Verstellung*: al *vor-* che indica l'anticipazione, l'aver "pre-posizionato" le cose (il mondo per Schopenhauer è un *avamposto* umano soggettivo), viene affiancato il *ver-* che introduce instabilità e variazione (trasmutazione-dissimulazione) nel posizionamento (in questo contesto il mondo, per Nietzsche, è un "fenomeno estetico" nel senso di una "formalità eruttiva di una magmaticità patica", cfr. OFN III/1, p. 159). Sul potere "dis-articolante" della *Vorstellung* (in relazione allo *Schein*) in Nietzsche si veda PAPPARO I, pp. 157-177.
[219] Sia Kant che Schopenhauer fanno riferimento all'*egoismo* parlando della *Verstellung*. Entrambi intendono la capacità di mentire, dissimulando di fronte agli altri, come uno strumento tipico dell'individualismo umano, seppur utilizzato principalmente in ambito aggregativo.
[220] O *trasmutazione dissimulativa*.
[221] La lettura di questo frammento in merito al tema del *carattere* e alla capacità di interpretare molteplici individualità è duplice: da un lato, si fa esplicito riferimento alla dottrina schopenhaueriana del *carattere*; dall'altro, però, c'è anche un implicito rimando a quanto abbiamo già visto nel *dionisismo*, in Wagner, e anche nelle considerazioni di Schopenhauer sulle "abilità" dell'attore. Nel passaggio testuale dei *Parerga e Paralipomena* (PP II, 19, § 222) sull'attore, Schopenhauer ammette, infatti, che: «Il compito di un attore è rappresentare la natura umana, dai suoi lati più diversi, in migliaia di caratteri estremamente diversi, ma tutti sul fondamento comune della *sua* individualità, data una volta per sempre e mai completamente eliminabile. Per questa ragione l'attore stesso dev'essere un esemplare veramente valido e completo della natura umana, e meno che mai un esemplare così difettoso e così misero che, secondo l'espressione di Amleto, sembri stato confezionato non dalla natura stessa, ma da alcuni suoi manovali. Tuttavia, un attore rappresenterà tanto meglio un carattere, quanto più esso si avvicinerà alla propria individualità, e nel modo migliore rappresenterà quel carattere che con esso coincida; perciò anche il peggior attore ha una parte che potrà recitare in modo eccellente: perché in essa egli appare come un volto vivo fra maschere.», SCHOPENHAUER, pp. 577-578. Già in Schopenhauer, quindi, *carattere*, *individualità*, *dissimulazione-trasmutazione* e *attorialità* sono fenomeni interconnessi con una sfumatura solo in parte negativa, come voleva gran parte della tradizione moderna cinquecentesco-seicentesca, specialmente italiana (Machiavelli, Accetto, Calcagnini, Battista Belluzzi, Castiglione ecc.). Valutazione già perfettamente espressa nel trattato napoletano di Torquato Accetto (cfr. ACCETTO, V), un trattato nato nell'ambiente di quell'*Accademia degli Oziosi*, di cui facevano parte Francisco de Quevedo e Tommaso Campanella, che ebbe sicuramente un ruolo nella preparazione culturale della Repubblica napoletana del 1647-48.
[222] «Der intelligible Charakter unwandelbar: das ist aber praktisch ganz gleichgültig. Denn jene Ureigenschaften des Individuums können wir nie erfassen: erst eine Menge dazwischengeschobener Vorstellungen färben diese Eigenschaften als gut und böse. Die Vorstellungswelt ist aber sehr zu bestimmen.», 8 [98] 1870-71.

Schein, sperimenta anch'essa in parte la "processualità"[223]. Nella prospettiva del *sincretismo tragico-metafisico*, quindi, all'inattingibilità dell'*unità primordiale*, le cui *rappresentazioni*[224] sono da noi esperibili solo come *pluralità di estrinsecazioni* (Vielheit von Äußerungen), corrisponde la possibilità d'*immersione* in una *Scheinwelt der Vorstellung*, che inizia a caratterizzarsi come *redenzione* (Erlösung) e *compimento* (Vollenfung) del mondo.
Il *vertice estatico del mondo* coinciderebbe così con l'annullamento del *dolore*, della *contraddizione primordiale* e dell*'essenza delle cose*, lasciando "evadere" il *Wille-Ureine* verso l'esclusività dello *Schein*, ovvero del *non-essere* della tradizione metafisica.
Diventare tutt'uno (Einswerden) con lo *Schein*, *sprofondar-si momentaneamente nella rappresentazione* (zeitweiligem Versenktsein in die Vorstellung), esercitare pienamente la *Verstellung* e la *Verwandlung*, sarebbe allora l'origine di tutte le cose buone.
Nietzsche prende molto sul serio questa *dote scenico-espedienziale*, questa abilità *dissimulativo-trasmutativa* che dal *Sein-Ureine-Wille* viene esplicitata nello *Schein-Vortsellung*, ripetuta anche dall'uomo nella sua vita e nell'arte, e, infatti, tornando su queste questioni *onto-fenomeno-logiche*, lette a partire da una prospettiva più scientifica, necessaria per la stesura de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, scriverà:

Forse anche le trasformazioni chimiche della natura inorganica si possono definire processi artistici, ruoli mimici che una forza interpreta, ma ce ne sono *diversi*! Che essa è in grado di interpretare [Die chemischen Verwandlungen in der unorganischen Natur sind vielleicht auch künstlerische Prozesse, mimische Rollen zu nennen, die eine Kraft spielt: es giebt aber m e h r e r e! die sie spielen kann].[225]

---

[223] «Starre Unveränderlichkeit der Vorstellung des Ureinen, das aber als Schein einen Prozeß vollführen muß. Der intellegible Charakter völlig fest: nur die Vorstellungen sind frei und wandelbar? Wie wir handeln, wie wir denken — alles nur Prozeß und nothwendiger.», 7 [194] 1870-71.
[224] Tra le quali è annoverato il *Charakter*, inteso come *Urvortsellung* che genera i *fenomeni morali*, per cui a ogni *Aufhebung* della sua fissità, nell'arte e nell'improvvisazione, consegue anche una *Veränderung* del *carattere morale*.
[225] FP III, p. 36. Poco dopo Nietzsche farà riferimento al *Fragment über die Natur* di Georg Christof Tobler (che all'epoca si pensava fosse di Goethe, il quale invece per lettera conferma di non essere l'autore, pur condividendone gli assunti) nel quale tornano fortemente tutti i concetti insiti nel suo *sincretismo tragico-metafisico*: l'*Uno*, la *trasmutazione*, la *dote scenico-espedienziale* dell'uomo e della natura ecc. Il professore ne fa una sintesi esplicativa del suo interesse per il *ruolo mimico* della natura, per i *processi artistici interpretati da una forza*, laddove il frammento di Tobler è molto più lungo e articolato: «Della *natura*. Ella recita una parte; se la veda, non sappiamo; eppure la recita per noi, che ce ne stiamo appartati in un canto. – Il suo spettacolo è sempre nuovo, perché crea sempre nuovi spettatori. La vita è la sua più bella invenzione; e la morte è il suo segreto per avere molta vita. Goethe. [Von der N a t u r. Sie spielt ein Schauspiel: ob sie es selbst sieht, wissen wir nicht und doch spielt sie's für uns, die wir in der Ecke stehen. — Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft. Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben. Goethe]», FP III, p. 194. Il mondo è allora uno *Schau-spiel*, un "gioco di apparenze", uno *spettacolo*, una *rappresentazione scenico-empirica* che in quanto *diviene*: *ist immer neu*, proprio come gli astanti. E l'uomo è sì spettatore di una recita che non si sa per chi venga svolta, ma è anche egli stesso un *attore-interprete* che ripete la *messinscena*, anche solo come "comparsa". Un'idea simile è espressa anche da Shakespeare in *Come vi piace* (autore letto a fondo fin dall'adolescenza da Nietzsche), e in generale da molti autori della stagione di nascita del teatro moderno. Nella parte finale c'è un ovvio riferimento al sostrato concettuale della tragedia greca e alla concettualità mistico-misterica, così come la intese Nietzsche credendo di aver svelato il segreto della grecità dionisiaca. Insieme a questo frammento, poco dopo, il professore ne annota un altro, sempre richiamando Goethe, nel quale si chiarisce quanto visto nel primo capitolo in merito al *Leben*, aggiungendo qualche aspetto: «Tutto mi si impone, io non vi rifletto oltre, tutto mi viene incontro, e il regno smisurato si semplifica nella mia anima, in modo che, presto, posso portare a termine anche il compito più arduo. Se solo riuscissi a partecipare a qualcuno la vista e la gioia ma non è possibile. E non si tratta di sogni, di fantasie; è un percepire la forma essenziale con la quale la natura è sempre come se solo giocasse, e giocando, producesse la molteplice vita. Se avessi tempo in questo breve lasso di vita, oserei estendere ciò a tutte le sfere della

Le *Verwandlungen* del mondo inorganico e la *Verwandlung patico-estatica* del *Sein-Schein,* così come quella delle torme apollineo-dionisiache, hanno in comune la necessità di saper esprimere questa capacità *trasmutativo-dissimulativa* degna di nota[226], che consente di "interpretare-giocare" (spielen) i gesti e i sentimenti di molti caratteri. Torna il riferimento a una *Kraft* che "gioca con le apparenze, perché sa trasmutarsi-dissimularsi" allo stesso modo dello *Schau-spieler*[227], poiché i *künstlerischen Prozesse* appartengono alle "viscere dell'essere", di cui l'uomo è una ripetizione.

---

natura – all'intero suo regno. Goethe [Es zwingt sich mir Alles auf, ich sinne nicht mehr drüber, es kommt mir alles entgegen, und das ungeheure Reich simplificirt sich mir in der Seele, daß ich bald die schwerste Aufgabe gleich weglesen kann. Wenn ich nur jemandem den Blick und die Freude mittheilen könnte, es ist aber nicht möglich. Und es ist kein Traum, keine Phantasie; es ist ein Gewahrwerden der wesentlichen Form, mit der die Natur nur gleichsam immer spielt und spielend das mannigfaltige Leben hervorbringt. Hätt' ich Zeit in dem kurzen Lebensraum, so getraute ich mich es auf alle Reiche der Natur — auf ihr ganzes Reich — auszudehnen. G<oethe>].», FP III, p. 195. Il contesto mistico-misterico è evidente anche qui, e cerca di spiegare l'ispirazione di un sentimento panteistico. La *Natura*, quindi, "gioca" e "interpreta" (spielen) se stessa creando-producendo (hervorbringen) *das mannigfaltige Leben*, la *vita multiforme*, e ciò avviene attraverso una *wesentliche Form* di cui l'uomo difficilmente diviene spettatore. Quella che sembra un'inversione dell'approccio di Nietzsche a Lipsia, è in realtà molto simile. Goethe aggiunge un terzo attore che è la *Natura*, di cui il *Leben* è un prodotto, il quale nella sua *varietà sterminata* ha un *principio essenziale e formale unico*: è sempre con lo stesso "fare" che la *Natura* "si manifesta" (si pensi ad Aristotele che dice che la φύσις è il luogo del "sempre", ma anche al celebre detto eracliteo sul "pudore" con cui essa, mostrandosi, cela i suoi recessi). D'altro canto, Nietzsche stava ragionando sul fenomeno "vita" che, preso di per sé e di fronte all'uomo, si comporta in un certo senso duplicando la *Natura*, ma l'occhio dell'uomo coglie solo la *fissità formale* già solidificata di un *processo trasmutativo perenne e inaccessibile*. Vista dal punto di vista della *Natura* goethiana, invece, la "pluralità" della vita è un fenomeno secondario, nato da un'"unicità" di produzione, ovvero da un "unico" autore. Per entrambi, resta un difficile "mistero" per l'uomo il cogliere le radici del φύσις-*Leben*, come anche per Novalis e Schopenhauer.

[226] È attraverso questi concetti che Nietzsche pensa l'insieme di *unità* e *pluralità* tipica dell'*en-panteismo* presocratico, e lo fa anche con l'ausilio delle scienze naturali. *Dissimulazione* e *trasmutazione* sono gli *impulsi-espedienti* attraverso cui qualcosa di "unico nel fondo" può inscenare e assumere una "pluralità".

[227] Aggiungo il frammento di Tobler perché ha molti punti concettuali di convergenza con il *sincretismo tragico-metafisico* di Nietzsche, frammento pubblicato nel 1783 sul *Tiefurter Journal*: «Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvermögend aus ihr herauszutreten, und unvermögend tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen. / Sie schafft ewig neue Gestalten, was da ist, war noch nie, was war, kommt nicht wieder – alles ist neu, und doch immer das Alte. / Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie. / Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen. Sie baut immer und zerstört immer, und ihre Werkstätte ist unzugänglich. / Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? – Sie ist die einzige Künstlerin: aus dem simpelsten Stoff zu den größten Kontrasten; ohne Schein der Anstrengung zu der größten Vollendung – zur genausten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen. Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff, und doch macht alles eins aus. / Sie spielt ein Schauspiel: ob sie es selbst sieht, wissen wir nicht, und doch spielt sies für uns, die wir in der Ecke stehen. / Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff, und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt. Sie ist fest. Ihr Tritt ist gemessen, ihre Ausnahmen selten, ihre Gesetze unwandelbar. / Gedacht hat sie und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie hat sich einen eigenen allumfassenden Sinn vorbehalten, den ihr niemand abmerken kann. / Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen. Mit allen treibt sie ein freundliches Spiel und freut sich, je mehr man ihr abgewinnt. Sie treibts mit vielen so im Verborgenen, daß sies zu Ende spielt, ehe sies merken. / Auch das Unnatürlichste ist Natur, auch die plumpste Philisterei hat etwas von ihrem Genie. Wer sie nicht allenthalben sieht, sieht sie nirgendwo recht. / Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne Zahl an sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen. Immer läßt sie neue Genießer erwachsen, unersättlich sich mitzuteilen. / Sie freut sich an der Illusion. Wer diese in sich und andern zerstört, den straft sie als der strengste Tyrann. Wer ihr zutraulich folgt, den drückt sie wie ein Kind an ihr Herz. / Ihre Kinder sind ohne Zahl. Keinem ist sie überall karg, aber sie hat Lieblinge, an die sie viel verschwendet und denen sie viel aufopfert. Ans Große hat sie ihren Schutz geknüpft. / Sie hat wenige

Il professore mostra come *Verwandlung* e *Verstellung* siano impulsi contigui: insieme *dote scenico-espedienziale* dell'*essere, mimischen Rollen* delle *forze inorganiche,* e *riflesso* del *Sein-Schein* nell'uomo.
L'affratellamento di φύσις e *Kunst*, di Apollo e Dioniso, di *Sein* e *Schein*, raggiunge una forma filosofica più definita man mano che ci si avvicina alla stesura di *Die Geburt der Tragödie*[228]. In uno dei tanti frammenti del 1871, nei quali viene concentrata la mole concettuale che è divenuta troppo ricca dal punto di vista contenutistico, il professore di filologia mette insieme tutti i pezzi e ci restituisce una delle varie *summae* delle sue idee:

Le *visioni dell'Uno primordiale* possono essere soltanto rispecchiamenti *adeguati* dell'*essere*. In quanto la contraddizione è l'essenza dell'Uno primordiale, quest'ultimo può anche essere al tempo stesso dolore supremo e piacere supremo: l'immergersi nell'apparenza [das Versenken in die Erscheinung] è un piacere supremo: quando la volontà rimane completamente al di fuori. Ciò è raggiunto dalla volontà nel genio. In ogni momento la volontà è al tempo stesso suprema estasi e supremo dolore: si pensi all'idealità dei sogni nel cervello di coloro che stanno annegando – un tempo infinito viene compresso in un secondo. L'apparenza come qualcosa che *diviene* [Die Erscheinung als werdende]. L'*Uno primordiale* contempla il genio, il quale vede l'apparenza puramente come apparenza [die Erscheinung rein als Erscheinung sieht]: questo è il vertice estatico del mondo. Ma in quanto il genio stesso è soltanto apparenza [Erscheinung], egli deve *divenire*: in quanto egli deve intuire, occorre che sussista la pluralità delle apparenze [Vielheit der Erscheinungen]. In quanto egli è un rispecchiamento adeguato dell'Uno primordiale, il genio è l'immagine della contraddizione e l'immagine del dolore. Ogni apparenza [Erscheinung], peraltro, è al tempo stesso l'Uno primordiale come tale: ogni sofferenza e ogni sentimento è *sofferenza primordiale*, però vista attraverso l'apparenza [Erscheinung], localizzata, presa nella rete del tempo. *Il nostro dolore è un dolore rappresentato*: la nostra rappresentazione resta sempre attaccata alla rappresentazione. La nostra vita è una vita *rappresentata*. Noi non facciamo nessun

Triebfedern, aber, nie abgenutzte, immer wirksam, immer mannigfaltig. / Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen; die Bahn kennt sie. / Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft. Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben. / Sie hüllt den Menschen in Dumpfheit ein und spornt ihn ewig zum Lichte. Sie macht ihn abhängig zur Erde, träg und schwer, und schüttelt ihn immer wieder auf. / Sie gibt Bedürfnisse, weil sie Bewegung liebt. Wunder, daß sie alle diese Bewegung mit so wenigem erreicht. Jedes Bedürfnis ist Wohltat; schnell befriedigt, schnell wieder erwachsend. Gibt sie eins mehr, so ists ein neuer Quell der Lust; aber sie kommt bald ins Gleichgewicht. / Sie setzt alle Augenblicke zum längsten Lauf an, und ist alle Augenblicke am Ziele. / Sie ist die Eitelkeit selbst, aber nicht für uns, denen sie sich zur größten Wichtigkeit gemacht hat. / Sie läßt jedes Kind an sich künsteln, jeden Toren über sich richten, Tausende stumpf über sich hingehen und nichts sehen, und hat an allen ihre Freude und findet bei allen ihre Rechnung. / Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will. / Sie macht alles, was sie gibt, zur Wohltat, denn sie macht es erst unentbehrlich. Sie säumet, daß man sie verlange; sie eilet, daß man sie nicht satt werde. / Sie hat keine Sprache noch Rede, aber sie schafft Zungen und Herzen, durch die sie fühlt und spricht. / Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe. Sie macht Klüfte zwischen allen Wesen, und alles will sich verschlingen. Sie hat alles isoliert, um alles zusammenzuziehen. Durch ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos. / Sie ist alles. Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig. Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. Sie ist gütig. Ich preise sie mit allen ihren Werken. Sie ist weise und still. Man reißt ihr keine Erklärung vom Leibe, trutzt ihr kein Geschenk ab, das sie nicht freiwillig gibt. Sie ist listig, aber zu gutem Ziele, und am besten ists, ihre List nicht zu merken. / Sie ist ganz, und doch immer unvollendet. So wie sies treibt, kann sies immer treiben. / Jedem erscheint sie in einer eignen Gestalt. Sie verbirgt sich in tausend Namen und Termen, und ist immer dieselbe. / Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ihr Verdienst.».

[228] Vari sono i frammenti di abbozzo di tematiche relative alla *Geburt* in questo periodo, ad esempio 7 [119; 120; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 157; 174; 175; 203] 1870-71; 11 [1]; 12 [1] 1871.

passo più in là. La libertà del volere, e in genere ogni attività, sono soltanto rappresentazioni. Perciò anche l'attività creativa del genio è rappresentazione. *Questi rispecchiamenti nel genio sono rispecchiamenti dell'apparenza* [Erscheinung], non più dell'Uno primordiale: in quanto *immagini dell'immagine*, essi sono i più puri momenti di quiete dell'essere. Ciò che veramente non è – l'opera d'arte. Gli altri rispecchiamenti sono soltanto l'*aspetto esteriore* dell'*Uno primordiale*. L'*essere si soddisfa nella perfetta apparenza* [Das Sein sich befriedigt im vollkommenen Schein].[229]

«Das Sein sich befriedigt[230] im vollkommenen Schein»: il mondo è nella sua *totalità compiuta*[231] uno *S(ch)ein*[232]. *Interiormente* un "vissuto patico" di contraddizione e dolore,

[229] FP I, pp. 253-254. «Die V i s i o n e n d e s U r e i n e n können ja nur a d ä q u a t e Spiegelungen des S e i n s sein. Insofern der Widerspruch das Wesen des Ureinen ist, kann es auch zugleich höchster Schmerz und höchste Lust sein: das Versenken in die Erscheinung ist höchste Lust: wenn der Wille ganz Außenseite wird. Dies erreicht er im Genius. In jedem Moment ist der Wille zugleich höchste Verzückung und höchster Schmerz: zu denken an die Idealität von Träumen im Hirn des Ertrinkenden — eine unendliche Zeit wird in eine Sekunde zusammengedrängt. Die Erscheinung als w e r d e n d e. Das U r e i n e schaut den Genius an, der die Erscheinung rein als Erscheinung sieht: dies ist die Verzückungsspitze der Welt. Insofern aber der Genius selbst nur Erscheinung ist, muß er w e r d e n: insofern er anschauen soll, muß die Vielheit der Erscheinungen vorhanden sein. Insofern er eine adäquate Spiegelung des Ureinen ist, ist er das Bild des Widerspruchs und das Bild des Schmerzes. Jede Erscheinung ist nun zugleich das Ureine selbst: alles Leiden Empfinden ist U r l e i d e n, nur durch die Erscheinung gesehen, lokalisirt, im Netz der Zeit. U n s e r S c h m e r z i s t e i n v o r g e s t e l l t e r: unsre Vorstellung bleibt immer bei der Vorstellung hängen. Unser Leben ist ein v o r g e s t e l l t e s Leben. Wir kommen keinen Schritt weiter. Freiheit des Willens, jede Aktivität ist nur Vorstellung. Also ist auch das Schaffen des Genius Vorstellung. D i e s e S p i e g e l u n g e n i m G e n i u s s i n d S p i e g e l u n g e n d e r E r s c h e i n u n g, nicht mehr des Ureinen: als A b b i l d e r d e s A b b i l d e s sind es die reinsten Ruhemomente des Seins. Das wahrhaft Nichtseiende — das Kunstwerk. Die anderen Spiegelungen sind nur die A u ß e n s e i t e des Ureinen. Das S e i n b e f r i e d i g t s i c h i m v o l l k o m m e n e n S c h e i n.».

[230] *Sich befriedigen* significa propriamente *masturbarsi*: la *piena interezza* (vollkommen) raggiunta dallo *Schein* è l'*eruzione patico-estatica* del *Sein*, un po' come Afrodite (dea della bellezza) nacque dallo sperma versato nel mare dall'evirazione di Urano. Lo *Schein* è la fertile *ejaculatio* del *Sein*, che ne ha bisogno perché la sua *essenza* è la *contraddizione*, la quale viene sciolta nello *Schein-Werden-Lust*: «Das empirische Dasein durch die Vorstellung bedingt. Für wen ist diese künstlerische Vorstellung nöthig? / Wenn das Ureine den Schein braucht, so ist sein Wesen der Widerspruch. / Der Schein, das Werden, die Lust.», 7 [152] 1870-71.

[231] Molto interessanti sono le ipotesi interrogative presenti nel frammento 7 [168] 1870-71, dove si prefigura ciò che diverrà decisivo nell'*eterno ritorno* e nella *volontà di potenza*, poiché qui Nietzsche si domanda se anche al *Werden*, in quanto *estasi* del *Wille*, debbano essere attribuite le stesse caratteristiche del *Sein*. In quanto, ponendo l'esistenza di un'*unica volontà*, che intuendo se stessa si fa "mondo", allora Nietzsche si chiede se questo non significhi che anche il *divenire* sia in realtà *eterno* ed *immutabile*, cioè *fuori del tempo*, essendo il *parto estatico* di un *unico essere* siffatto. O se, invece, anche quest'*essere eterno* e *immutabile* non sia in tutto e per tutto *apparenza*, potendo esistere *infinite volontà* che in ogni momento si *proiettano* rimanendo uguali a se stesse, cfr. 7 [168] 1870-71.

[232] Per intendere al meglio il valore dello *Schein* nietzscheano, Papparo utilizza la bella metafora della parola *Schrein*, ovvero dello "scrigno" che, inteso al modo dei bambini, è come «un contenitore pieno di brillanti, luccicanti, splendenti… pietre preziose, le amabili e seducenti apparenze!», PAPPARO II, p. 136. A questa considerazione, aggiungo che per esprimere concettualmente la forte interdipendenza e la derivazione complice della duplicità *Sein-Schein*, la quale si risolve in una "compenetrazione" (cfr. 7 [168] 1870-71), si potrebbe proporre l'utilizzo della contrazione plurale *S(ch)ein*. Nella dinamica *onto-fenomeno-logica* posta da Nietzsche si rompe il carattere metafisico tradizionale di discordia tra l'*essere* e l'*apparire*, che vedeva in questa connessione una distanza incolmabile o un rapporto problematico e negativo, mentre il filosofo tedesco opta per un ricongiungimento e una necessità di relazione che capovolge l'impostazione classica dell'ontologia. L'*essere* fa fuoriuscire da sé l'*apparire*, ovvero *si fa fenomeno*, "entra in scena", perché ha un bisogno impellente di *proiettare* il suo dolore e la sua contraddizione originari, come in uno specchio, per godere "esteticamente" di sé (questo *das Projicieren des Scheins* è "il processo artistico primordiale" [der künstlerische Urprozeß], cfr. 7 [167] 1870-71). L'uomo, come *vertice delle apparenze*, riproduce questo movimento *estatico-rappresentativo* rimanendo serrato nella *Vorstellungswelt*, senza alcuna via d'uscita o di fuga verso l'*Uniprimordiale*, e, tuttavia, così "operando", mantiene il suo legame

esteriormente una "proiezione estatica" di intuizione del piacere[233]: *sostrato dionisiaco* e *incanto apollineo*[234] (sogno e ebbrezza), "noch bloß" e *geformte Leben*, *Verwandlung-Verstellung*[235].

La *Verzückungsspitze der Welt* viene raggiunta nella visione dell'*Uniprimordiale* che di fronte al genio artistico coglie la capacità di considerare la *fenomenicità* nella sua *genuinità* (rein), e per garantire questo accadimento si svolge la *Vielheit der Erscheinungen*, accompagnata dal *werden* come sua costituzione. L'uomo, nella sua *trasmutazione estatica* è il *riflesso adeguato* (adäquate Spiegelung) dell'*Uniprimordiale*, e sperimenta infatti la stessa *contraddizione* e dunque lo stesso *piacere-dolore*, ma la sua

---

con il *cuore patico del mondo*, attraverso il *gesto estatico-trasmutativo* del santo e dell'artista. Oltre a pensare contro (*Gegen-Denken*) Anassimandro, Parmenide e Platone, Nietzsche risolve anche il problema del suo maestro Schopenhauer, che vedeva nella "bramosia di annullarsi" l'unica possibilità di redenzione (cfr. 7 [174] 1870-71). I Greci e la loro *più alta possibilità di vita nell'arte* (cioè nel "vertice dell'apparenza") sono ora il nuovo metro di paragone: *das Leben im Schein als Ziel* (cfr. 7 [156; 172] 1870-71).

[233] Vale a dire un *fenomeno estetico*, poiché: «Il carattere *artistico* è questa perfetta coincidenza, in ogni momento, fra interno ed esterno. Nell'*artista* domina la forza primordiale attraverso le immagini, è questa la forza che crea. Nella creazione del mondo si mira appunto a questi momenti […]. La volontà ha bisogno dell'artista, in lui si ripete il processo primordiale. Nell'artista la volontà giunge all'estasi dell'intuizione. Soltanto qui il dolore primordiale viene completamente sopraffatto dal piacere di intuire [K ü n s t l e r i s c h ist dies vollkommene Sichdecken von Innerem und Äußerem in jedem Moment. Im K ü n s t l e r waltet die Urkraft durch die Bilder hindurch, sie ist es, die da schafft. Auf diese Momente ist es bei der Weltschöpfung abgesehn […] Der Wille braucht den Künstler, in ihm wiederholt sich der Urprozeß. Im Künstler kommt der Wille zur Entzückung der Anschauung. Hier ist erst der Urschmerz völlig von der Lust des Anschauens überwogen]», FP I, p. 265.

[234] Si veda il frammento 8 [2] 1870-71/72, dove queste considerazioni vengono ritradotte nel "fenomeno tragico". E ancora più in particolare il frammento 7 [126] 1870-71, nel quale si legge: «Come perfetta antitesi dell'"ingenuo", ossia dell'apollineo, io intendo per contro il "dionisiaco", ossia ogni arte che non risulti "apparenza dell'apparenza", bensì "apparenza dell'essere", rispecchiamento dell'eterno Uno primordiale, e quindi l'intero nostro mondo empirico, il quale, dal punto di vista dell'Uno primordiale, è un'opera d'arte dionisiaca […]. [Dagegen verstehe ich als den vollen Gegensatz des „Naiven" und des Apollinischen das „Dionysische" d.h. alle Kunst, die nicht „Schein des Scheins", sondern „Schein des Seins" ist, Wiederspiegelung des ewigen Ur-Einen, somit unsere ganze empirische Welt, welche, vom Standpunkte des Ureinen aus, ein dionysisches Kunstwerk ist]», FP I, p. 234.

[235] Martin Heidegger, nel suo *Nietzsche*, si rende conto della vicinanza filosofica di *Verwandlung* e *Verstellung* (e di *Sein* e *Schein*), giacché in un passaggio decisivo intuisce che esse sono legate alla *Klugheit*, qualità tipica del serpente, animale di Zarathustra. Proprio la *prudentia*, nella prima modernità, era la categoria sotto la quale si faceva ricadere la *virtù della dissimulazione*, come strategia difensiva *pratico-conoscitiva*. Scrive Heidegger: «Il serpente è l'animale più prudente. La prudenza significa il dominio sul sapere reale, su come il sapere di volta in volta si rivela, si trattiene, prescrive (*vorgibt*) e cede (*nachgibt*), senza cadere nel proprio laccio. È propria di questa prudenza la forza della simulazione e della metamorfosi, non la mera e infima falsità, è propria la padronanza della maschera, il non esporsi, il tenersi dietro le quinte nel giocare con ciò che sta in primo piano, la potenza sul gioco dell'essere e della parvenza [Zu dieser Klugheit gehört die Kraft der Verstellung und Verwandlung, nicht die bloße niedrige Falschheit, gehört die Herrschaft über die Maske, das Sich-nicht-preisgeben, die Hintergründigkeit im Spiel mit den Vordergründen, die Macht über das Spiel von Sein und Schein].», HEIDEGGER I, p. 254; il testo tedesco è tratto da M. Heidegger, *Gesamtausgabe I. Nietzsche*, Band 6.1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 267. Anche Torquato Accetto dice che "il semplice falso" non va confuso con la "dissimulazione" (cfr. ACCETTO, III), e sottolinea la stressa connessione tra la *dissimulazione-trasmutazione* e il tipico *esser cauti nel palesarsi* che appartiene alla *prudenza*, con la quale non ci facciamo imbrigliare dagli eventi, ma in un certo senso li dominiamo (cfr. ACCETTO, XIX). Accetto richiama, inoltre, spesso e volentieri la figura di Odisseo, il quale grazie alla sua μῆτις-φρόνησις è un vero maestro nel *dissimularsi-trasmutarsi*, abile com'è in ogni situazione di "giocare con le apparenze", dominandole nel sapersi perfettamente *celare* e *trasmutare* (Feaci, Polifemo, Proci ecc.). Della osservazione di Heidegger va sottolineata l'importante contrapposizione posta tra la *Verstellung-Verwandlung* e la *bloße niedrige Falschheit* (già presente in Accetto), perché questa abissale diversità coglie molto della prospettiva nietzscheana. Sul legame tra *Klugheit* e *Verstellung* nella tradizione europea moderna (Gracián-Schopenhauer), poi ripresa da Nietzsche, si sofferma anche Vivetta Vivarelli, cfr. VIVARELLI, p. 12.

paticità non sarà mai la *paticità-del-primordio*, ovvero quella priva di ogni svolgimento e concentrata eternamente su di sé che appartiene al *Sein*, perché quella dell'uomo - *vertice delle apparenze* - è sempre una sofferenza "messa in scena", la sua vita è una *vita rappresentata*[236] (vorgestelltes Leben), svolta in una *forma-figura*, aperta all'incontro di uno sguardo e quindi interpretata, apparecchiata, spezzata. La *creazione artistica* (das Schaffen) del genio, di cui l'*Uniprimordiale* si fa "spettatore" auto-contemplandosi in uno specchio, è allora il *riflesso di un riflesso*, una duplicazione delle *apparenze*, essendo l'uomo, come lo *S(ch)ein*, un *Vorstellender* che attua una *Vorstellung*: *un attore nato che recita continuamente una parte*. E, infatti, *das Kunstwerk* è ciò che rende la distanza dall'*essere* incommensurabile, una distanza onto-siderale che Nietzsche definisce *das wahrhaft Nichtseiende*: "il reale non-essente", cioè la *perfetta apparenza*.
Lo *Schein* assume in questo modo tutte le caratteristiche ontologiche negative della tradizione platonico-parmenidea[237], ma, capovolgendole in positivo, Nietzsche dà allo *Schein* questa connotazione: «das Nichtreale auch der Nichteine, der Nichtseiende, sondern Werdende»[238].
Questo lungo frammento postumo che ripete in modo diverso, da altre prospettive, i vari appunti che il professore prende in questo momento e che trattano gli stessi argomenti[239], spiega meglio quanto si legge nel frammento precedente (7 [126] 1870-71, secondo la numerazione dell'edizione critica Colli-Montinari), nel quale Nietzsche definisce la propria filosofia come un *platonismo rovesciato* (umgedrehter Platonismus):

> La mia filosofia è un *platonismo alla rovescia*: quanto più lontano ci si mantiene da ciò che veramente è, tanto più pura, più bella e migliore è la vita. La vita nell'apparenza come scopo [Meine Philosophie u m g e d r e h t e r P l a t o n i s m u s: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel].[240]

Se il Socrate platonico era l'*avversario* (Gegner) di Dioniso, in quanto anti-mistico e anti-estatico, Nietzsche pone ora se stesso e la sua filosofia dello *S(ch)ein* e della *trasmutazione estatica* in avversione al platonismo[241], ovvero a quella tendenza della tradizione occidentale del pensiero che ha contribuito a disconoscere il vero valore dell'arte per l'uomo[242], e che ha sottostimato il peso *onto-fenomeno-logico* decisivo insito nella corretta relazione tra l'*essere* e l'*apparire*.
«Das Leben im Schein als Ziel»[243] è, agli occhi del professore di filologia che ha intrapreso un confronto spirituale appassionato con la *grecità tragica* (seppur con occhio

---

[236] «Alles was lebt, lebt am Scheine.», 7 [167] 1870-71.
[237] Nietzsche risponde a Platone, alla sua posizione ontologica svolta nel *Parmenide*, nel *Sofista*, nel *Fedro*, nel *Timeo* e nel *Teeteto* in particolare (e alla sua ostilità all'arte, su influsso socratico, che abbiamo già incontrato e che è espressa nella *Repubblica*), dialoghi che conosce molto bene dai tempi di Pforta (e sui quali nel semestre invernale 1871-72 sta facendo lezione). Ma anche a Parmenide, la cui posizione viene considerata ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* e nelle lezioni sui preplatonici. Si potrebbe quasi dire che la sua è una sorta di *meontologia* più vicina alla proposta, volutamente "paradossale", di Gorgia.
[238] Cfr. 7 [168] 1870-71.
[239] Cfr. 7 [165; 168; 169; 170; 172; 174; 175; 201; 204] 1870-71.
[240] FP I, p. 253. Frammento che si ripresenta identico in un altro taccuino dello stesso periodo, a rimarcare la sua importanza (cfr. 9 [14a] 1871).
[241] Nel 1887 (cfr. 10 [112] 1887, dove Platone da *avversario* "Gegner" diventa *caricatura* "Carikatur") Nietzsche si autoglorificherà come degno *Gegner* di Platone, in una lettera all'amico Deussen scrive: «[…] questo vecchio Platone non sarà il mio vero, grande *avversario*? Ma come sono orgoglioso di avere un tale avversario!», EFN-1887, 954.
[242] «*Platone*. Se dell'antichità ci fosse stato tramandato solo Platone, giudicheremmo Omero come giudichiamo i Sofisti.», FP II, p. 247.
[243] «L'immergersi completamente nell'apparenza è lo scopo supremo dell'esistenza: laggiù dove il dolore e la contraddizione non appaiono come esistenti. – Noi riusciamo a conoscere la volontà primordiale solo

critico sull'attualità), l'unica via percorribile dall'uomo per non disperare della propria esistenza o per non desiderare di porle fine, come lasciava presagire il *pessimismo tedesco* tornato in grande voga grazie a Hartmann e Bahnsen (e poi Mainländer)[244].
L'*immersione totale* (die reine Versenkung) nello *Schein* diventa, in questa nuova prospettiva apollineo-dionisiaca, *la più alta destinazione dell'esistenza* (das höchste Daseinsziel), e se Platone aveva posto una distinzione ontologica netta tra il τὸ ὄν (ἰδέα) e il τὸ μὴ ὄν (γένεσις)[245], vedendo nel primo la causa della consistenza delle cose, fondata in un *iperuranico* al di là della *fenomenicità*, e nel secondo la negatività del destino di nascita e morte tipico del *divenire*, in una gradazione che più si inoltrava nel *non-essere* (apparenza) e più degradava ontologicamente, Nietzsche, invece, riunendo il mondo nello *S(ch)ein*, si spinge a dare, per la vita umana, una superiore dignità al *wahrhaft Nichtseiende* rispetto al *wahrhaft Seiende*: alla "rigidità"[246] *onto-fenomeno-logica* viene contrapposta una "flessibilità"[247] che coglie il *Leben* in tutta la sua ricchezza.

---

attraverso l'apparenza, ossia *la nostra conoscenza stessa è rappresentata*, è per così dire uno specchio dello specchio [Die reine Versenkung in den Schein — das höchste Daseinsziel: dorthin, wo der Schmerz und der Widerspruch nicht vorhanden erscheint. — W i r erkennen den Urwillen nur durch die Erscheinung durch, d.h. u n s r e E r k e n n t n i ß s e l b s t i s t e i n e v o r g e s t e l l t e, gleichsam ein Spiegel des Spiegels].», FP I, p. 261.

[244] Il pessimista più conseguente il quale, dopo l'uscita del suo unico libro, pose fine alla sua vita suicidandosi.

[245] Nel linguaggio del *Timeo*: "τὸ ὂν ἀεί" e "τὸ οὐδέποτε ὄν" (*Tim.* 28a). La posizione di Platone è ovviamente molto più complessa, ed è anzi un tentativo di sanare l'estremizzazione eleatica della contrapposizione "ἔστιν/οὐκ ἔστιν", nel dispiegamento di una raffinatezza concettuale e filosofica senza precedenti. Posizione nella quale sono implicate anche tematiche religiose (orfico-pitagoriche) legate alla teoria dell'anima e di riforma dell'uomo e dello Stato. Ma qui ovviamente si fa riferimento solo alla sua impostazione ontologica più generale, così come Nietzsche la intende per i suoi scopi filosofici. Per un'ottima analisi filosofica e filologica della questione inerente all'*essere* e al *non-essere* (apparenza) in Platone, si veda L. Palumbo, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Loffredo Editore, Napoli, 1994, pp. 139-185; 189-226.

[246] Nella *Repubblica* (*Rep.* 381d ss.), Platone ritiene diseducative le storie mitologiche tradizionali che narrano della *pieghevole manifestatività* delle divinità (come quella di Proteo ad esempio), poiché appunto vengono meno alla sua dottrina della *identità* e della *perfezione* sempre affini a se stesse.

[247] La *flessibilità*, *pieghevolezza*, *versatilità onto-fenomeno-logica* e *manifestativa* in cui si presenta il "reale" è forse uno dei tratti più caratteristici del pensiero mitico antico (significativa è la presenza di unioni sessuali tra divinità e umani da cui nascono semidèi o eroi, dei catasterismi, di esseri intermedi come Demoni e Ninfe ecc.), che intende la potenza vitale eterna delle divinità anche come estrinsecazione della loro *dote dissimulativo-trasmutativa* totale nella *manifestazione*. Dote che appartiene alla *natura* stessa, la quale viene appunto pensata come una messinscena e una mascherata di dèi-uomini (idea su cui Nietzsche tornerà spesso), uomini che si credevano nati dalle rupi o dalle cortecce. In Ovidio, ad esempio, le divinità sono maestre di *Verstellung* e *Verwandlung*, esse si *trasmutano* per *dissimularsi*, anzi si *trasmutano* per evitare di rivelare la loro vera natura, e quindi si *dissimulano* per rendersi accessibili all'umano, attraverso la *trasmutazione*. In fondo, questa *dote*, nella tradizione cristiana passerà al demonio come sua prerogativa principale, il quale sarà inteso come *avversario* (Satan) di Dio, come "signore delle apparenze". Si pensi al *Mephistopheles* del *Faust* che padroneggia la *Verwandlung* proprio in quanto il *mondo terreno* è il suo regno, in opposizione a quello "celeste" dell'eterna fissità. Nietzsche, che di Dioniso ha detto che esprime la *Weltverwandlung*, allude, nel *Versuch einer Selbstkritik* della *Geburt*, all'uso del termine "dionisiaco" come sostituzione di un nome che nessuno conosce, ovvero quello dell'*anticristo* (cfr. OFN III/1, p. 11). Questo *gioco dissimulativo-trasmutativo* è anche ciò che Nietzsche esprime con lo *S(ch)ein*, e il motivo dell'astio per l'anti-grecità del platonismo, consiste proprio nel fatto che questo trasforma la "flessibilità-pieghevolezza" onto-mito-logica in una più "rigida fissità" oppositiva, su un terreno già preparato dall'eleatismo (come si evince dall'analisi svolta nelle lezioni su Platone del semestre invernale 1871-72). Oltre a Tobler-Goethe, quindi, l'altro punto di riferimento concettuale più specifico è ovviamente il pensiero mitico greco che, come vedremo, secondo il pensatore tedesco sopravviverà nei primi filosofi. Va detto, infine, che è Ovidio stesso ne *Le Metamorfosi* (II, vv. 730-731) a sugellare l'unione concettuale di *dissimulazione* e *trasmutazione*, quando nel descrivere le abilità "immedesimative" di Mercurio afferma: «Vertit iter caeloque petit terrena relicto / nec se dissimulat: tanta est fiducia formae.», per cui chi possiede la *fiducia formae* non ha bisogno di praticare la *dissimulantia*, mentre una *infedeltà* alla *forma*, che si

L'essere umano, pur rimanendo soltanto l'*immagine dell'immagine*[248] del *cuore patico-estatico del mondo,* nel suo ripetere la *primordialità contraddittoria* nel *Sein* e l'*estaticità visionaria* nello *Schein*, nelle sue forme eccelse ottempera al suo destino di vivente nel modo più peculiare possibile.
Il "fenomeno tragico", da cui Nietzsche era partito per ri-attualizzare la grecità più autentica, allo scopo di sfruttarla per una critica serrata del presente, finisce per stimolare l'istinto filosofico del professore di filologia molto più di quanto egli stesso si sarebbe aspettato.

esprime negli dèi soprattutto con la *trasmutazione*, porta con sé automaticamente la *dissimulazione*, quando necessario.

[248] A differenza del platonismo, che pure ragiona in questi termini ma in una dinamica di *gradazione ontologica*, Nietzsche, riprendendo Schopenhauer (la cui filosofia è dichiaratamente un rimando a Platone), intende questo *riflesso* dello *S(ch)ein* nell'uomo come una ripetizione che non comporta affatto inautenticità o degradazione, poiché anche se la vita umana non può in alcun modo sperimentare la "plenitudine del primordio", allo stesso tempo ne duplica lo svolgimento nella sua *destinazione fenomenica*. E, infatti, l'uomo, esattamente come il *Wille*, che è ormai pensato come *die allgemeinste Erscheinungsform* e non più come *Ding an sich-noumeno* (cfr. 7 [165] 1870-71), esperisce tutta la *contraddittorietà* insita nel *cuore patico del mondo*, e ne riproduce al tempo stesso la *soluzione*: «L'intrecciarsi di dolore e piacere nell'essenza del mondo è appunto ciò di cui noi viviamo. Noi non siamo che gusci attorno a quel nocciolo immortale. In quanto il dolore primordiale viene spezzato dalla rappresentazione, la *nostra esistenza* stessa è un continuo *atto artistico*. L'attività creativa dell'artista è quindi un'*imitazione della natura* nel senso più profondo [Das Ineinander von Leid und Lust im Wesen der Welt ist es, von dem wir leben. Wir sind nur Hülsen um jenen unsterblichen Kern. Insofern durch Vorstellung der Urschmerz gebrochen wird, ist u n s e r D a s e i n selbst ein fortwährender k ü n s t l e r i s c h e r A k t. Das Schaffen des Künstlers ist somit N a c h a h m u n g d e r N a t u r im tiefsten Sinne].», FP I, p. 270. Se il *mondo empirico* è lo *spettacolo* dell'*Uniprimordiale*, nell'assumere il nostro ruolo: «In senso del tutto reale, perciò, noi siamo soltanto il patire, il volere, il soffrire; in quanto rappresentazioni, noi non abbiamo una realtà vera, sebbene possediamo un'altra realtà [Also ganz real sind wir nur das Leiden, das Wollen, der Schmerz: als Vorstellungen haben wir keine Realität, obwohl doch eine andre Art von Realität].», FP I, p. 272.

e) *Die Geburt der Tragödie* come "punto di condensazione" concettuale: la *trasmutazione* e il mondo *tragico-metafisico*

Mentre a Versailles si dava vita all'impero guglielmino, in seguito alle vittorie militari prussiane, e a Parigi si consumava l'esperienza della Comune, Nietzsche era intento a comporre la sua prima pubblicazione[249]. A Lugano, dove si trova in congedo semestrale dalle attività accademiche a causa dei postumi della convalescenza per le malattie contratte soccorrendo i feriti sui campi di battaglia, procede ininterrotta la sua attività di raccolta e organizzazione di tutto il materiale accumulato, per adeguarlo a una stesura corrispondente alle sue esigenze[250].
Nel mese di aprile del 1871 il professore presenta all'editore Engelmann un testo dal titolo *Musik und Tragödie*, e accompagna la sua proposta di pubblicazione con queste parole:

> Si accorgerà che cerco di spiegare la tragedia greca in un modo del tutto nuovo, perché per intanto evito completamente ogni trattazione filologica della questione e tengo d'occhio soltanto il problema estetico. Ma il compito essenziale che mi propongo è quello di illuminare Richard Wagner, il più singolare mistero del nostro tempo, nel suo rapporto con la tragedia greca. […] Comunque, se confronto quanto è stato detto recentemente sullo stesso problema, ad esempio da Hanslick ed altri, e se considero l'effetto che hanno avuto sui miei amici singole parti del mio lavoro, non posso fare a meno di pensare che un pubblico vastissimo si interesserà a questo scritto. E per farmi capire da questo pubblico ho curato con zelo particolare lo stile e la chiarezza dell'esposizione.[251]

È proprio all'inserimento del riferimento a Wagner e alla sua arte musicale che Nietzsche lavora nei mesi di preparazione alla sua opera prima, perché da un lato vuole essere il primo a trovare gli strumenti concettuali adeguati a intendere un fenomeno artistico così moderno e allo stesso tempo primitivo[252], e dall'altro ha ormai chiaro lo scopo elevato che l'arte, in questo caso la musica e il dramma, può e deve assumere per favorire la nascita di una vera cultura[253]. Ma dopo la pubblicazione privata, che fa circolare tra gli amici, di un testo simile a quello inviato a Engelmann[254] a cui dà il titolo *Sokrates un die griechische Tragödie*, il professore dimostra di essere estremamente lucido nella valutazione delle caratteristiche filosofiche principali del suo lavoro, dando testimonianza

[249] Episodio che desta angoscia in Nietzsche, quando apprende la falsa notizia dell'incendio del Louvre (in realtà si trattava delle *Tuileries*) scrive: «Le notizie degli ultimi giorni erano così terribili che non riesco a ritrovare un umore che sia almeno sopportabile. Che cos'è uno studioso di fronte a questi terremoti della cultura! Come ci si sente piccoli! Si adopera tutta la vita e le proprie forze migliori per capire e spiegare meglio un periodo della cultura: e come appare questo mestiere, se un unico giorno funesto riduce in cenere i più preziosi documenti di tali periodi! È il giorno peggiore della mia vita.», EFN-1871, 134.
[250] Cfr. OFN III/1, pp. 499-505.
[251] EFN-1871, 133.
[252] «No. Wagner cerca semplicemente di gettar via il manto di raso della cultura moderna: la sua musica imita la musica primitiva. L'effetto "morale" è quanto mai intenso. L'opera d'arte totale – è. Per così dire, opera degli uomini primitivi, come d'altronde Wagner presuppone le doti primitive. L'uomo indiviso. L'uomo primitivo che canta.», FP II, p. 144; cfr. 9 [36] 1871.
[253] «Peraltro mi sento mirabilmente rafforzato nelle mie idee sulla musica, e convinto della loro giustezza, per tutto ciò che ho vissuto insieme a Wagner in questa settimana a Mannheim. […] Cosa sono, paragonate a queste, tutte le altre esperienze e reminiscenze artistiche! Per me è stato come se finalmente si avverasse un presentimento. Perché la musica è proprio questo e nient'altro. E proprio questo intendo con la parola «musica», quando parlo del dionisiaco, nient'altro! Ma se penso che anche solo poche centinaia di persone della prossima generazione avranno dalla musica quello che ne ho io, prevedo una cultura completamente nuova.», EFN-1871, 177.
[254] Engelmann risponderà con molto ritardo, per cui Nietzsche appronta una stampa privata di un testo nel giugno 1871 con il titolo *Sokrates un die griechische Tragödie*.

della consapevolezza che le fasi di lunga gestazione avevano fatto nascere nell'autore. In una lettera all'amico Rohde esamina così il contenuto del suo scritto ancora relativamente privato:

> Molta parte della «purpurea oscurità» [„purpurne Dunkelheit"] sarà più chiara quando il libro intero sarà pronto nella sua forma definitiva.
> In effetti penso veramente di poter ricavare molte cose dal contrasto dionisiaco-apollineo. Il tuo Ribbeck, che vorrebbe prove e testimonianze, mi ha divertito assai, e come dovrebbe essere più o meno questa testimonianza? Ci si sforza di avvicinarsi all'origine delle cose più enigmatiche [der Entstehung der räthselhaftesten Dinge], e poi l'esimio lettore pretende che tutto il problema si debba risolvere con una testimonianza, magari per bocca dello stesso Apollo; o potrebbe bastare anche un passo di Ateneo? […] Del resto non ho dubbi che prima o poi imparerò a dire le stesse cose ancora meglio e con maggiore perspicuità. Nel frattempo ti prego di accontentarti dei vapori mistici [mystischen Dampfe] della prima concezione. Mi sono veramente frenato nello stile e nel modo di argomentare attenendomi a precetti severi, ma in queste cose non ci si può liberare da una certa ἀλογία. Avrai notato dappertutto lo studio di Schopenhauer, anche nello stile: ma una singolare metafisica dell'arte, che costituisce lo sfondo, è piuttosto cosa mia, anzi mia proprietà fondiaria, ma non ancora proprietà mobile, corrente, spicciola [aber eine sonderbare Metaphysik der Kunst, die den Hintergrund macht, ist so ziemlich mein Eigenthum, nämlich Grundbesitz, aber noch nicht mobiles, kursives, gemünztes Eigenthum]. Da qui deriva quella «purpurea oscurità»: un'espressione che mi è piaciuta moltissimo.[255]

Il professore si prende gioco di chi gli chiede, attraverso Rohde, testimonianze filologico-scientifiche[256] delle sue intuizioni filosofiche in merito al legame tra Apollo e Dioniso, usato per spiegare la nascita del "fenomeno tragico", e anzi si esalta per la definizione che l'amico usa per denominare il coacervo di concettualità presente nel testo, definizione che allude alla natura del vino. La *purpurea oscurità* (purpurne Dunkelheit), in fondo, è il risultato tangibile dell'impegno assunto da Nietzsche nel mantenersi entro certi limiti argomentativi, anche stilistici, pur tentando di giungere il più vicino possibile al *Entstehung der räthselhaftesten Dinge*. Da grande lettore di Platone, il professore sa bene che tra i *mystischen Dampfe* che accompagnano certe conoscenze è pressoché impossibile diradare del tutto l'eventualità del silenzio, e non manca di essere umile nel riconoscere che il *sincretismo tragico-metafisico*, di conio schopenhaueriano, ma di sua proprietà, posto come *Hintergrund* del testo, manca ancora di quella caratura che gli consentirebbe di risultare maggiormente "spendibile", e quindi "convertibile": il travagliato processo di elaborazione filosofica di una *metafisica del mondo e dell'uomo*, che fosse capace di esprimere il valore assunto dall'*arte* e dall'*atto artistico* di fronte e insieme alla *natura*, non era qualcosa di cui ci si poteva dimenticare.
Sarà l'editore di Wagner, un editore musicale (Fritzsch), a pubblicare lo scritto sulla tragedia all'inizio del 1872 e, nella prefazione, che è una dedica al maestro, si evince subito il contenuto poco erudito del libro, significato che viene legato al destino della cultura tedesca, alla luce dei nuovi eventi storici: prendere con assoluta serietà il problema estetico e considerare l'arte come «der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens»[257].

---

[255] EFN-1871, 149.
[256] All'esatto opposto, Nietzsche riterrà che la lettura "non metafisica" e "non oltremondana" di Burckhardt della *Geburt* colga, da altri punti di vista possibili, il senso del libro, dato che leggendolo lo storico dirà di aver capito veramente Ateneo. Nella stessa lettera Nietzsche parla del commento di Rohde, che intese il libro sulla tragedia come una vera "cosmodicea", cfr. EFN-1872, 201.
[257] Cfr. OFN III/1, p. 20.

Seguendo questo principio, il professore cerca, da un lato, di mantenere comunque una certa distanza dagli ideali di Tribschen[258], pur sostenendo che la *Geburt* rappresenta per lui una "pietrificazione" delle esperienze vissute a casa Wagner[259], dall'altro, inizia a concretizzarsi quella *lotta per la cultura*, a favore della missione di Bayreuth, per la quale tenta di arruolare gli amici[260].
Nietzsche è consapevole fin da subito del fatto che la diffusione di un lavoro così concepito avrebbe comportato per la sua carriera accademica un notevole ostacolo[261], e, infatti, la freddezza fu il primo riscontro ottenuto da parte dei filologi di professione (tra cui Ritschl)[262]. Da questo momento in poi anche lui, proprio come Schopenhauer, comincerà a essere considerato dai colleghi alla stregua del Kaspar Hauser dei professori universitari[263].
Immediatamente dopo la prima pubblicazione, come dimostrazione della chiarezza dei suoi intenti, egli tiene delle conferenze (*Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*) che esplicitano nella maniera più chiara possibile la critica diretta e radicale alle istituzioni educative e al modo in cui si andava ormai costituendo il potere statale sulla cultura[264].
Di fronte alle prime concrete avvisaglie di un destino professionale comune al filosofo di Danzica, il filologo non reagisce passivamente, anzi diventa ancora più esplicito nel "mostrare i denti" al mondo accademico, autodefinendosi *irrisor academicus*, e dando definitivamente un seguito pratico alla dichiarazione di intenti contenuta nella prolusione inaugurale su *Omero e la filologia classica*[265].
Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik rappresenta il "punto di condensazione" di tutto quanto abbiamo visto finora, con tratti di continuità e discontinuità concettuale che non tradiscono l'importanza delle considerazioni estetiche e filosofiche alle quali l'autore è giunto durante i primi tre anni da professore di filologia classica.
Nietzsche inizia la trattazione con l'analisi dei fenomeni fisiologici, degli impulsi naturali del *sogno* e dell'*ebbrezza*, che riconduce alla simbolizzazione di Apollo e Dioniso, e dice subito che sono legati allo sviluppo dell'arte. Le carte vengono svelate alla prima pagina, dove si legge che la "volontà ellenica"[266] seppe riunire i due impulsi contrapposti in maniera temporanea per dare vita all'opera d'arte apollineo-dionisiaca della tragedia attica.
Alla quiete colma di saggezza dello *Scheinende* (Apollo), che modera la violenza delle passioni costituendo lo *Schein* fino al limite della *plumpe Wirklichkeit*, dove il risanamento diventerebbe inganno, viene associato il sogno, che è una necessità piena di gioia per ogni vivente. Il *principium individuationis*, sigillo del mondo fenomenico, è il

[258] Cfr. EFN-1872, 198.
[259] Cfr. EFN-1872, 214.
[260] «Ed è giusto che sia così. Nel nostro tempo ormai abbiamo diritto di esistere solo come guerrieri, come avanguardia di un secolo avvenire la cui configurazione possiamo intuire appena dai nostri momenti migliori: poiché questi momenti migliori ci estraniano evidentemente dallo spirito del *nostro* tempo, ma devono pur avere da qualche parte una patria: perciò penso che questi momenti abbiano come un oscuro presentimento di quanto avverrà.», EFN-1871, 168.
[261] Cfr. EFN-1871, 170; 177.
[262] Cfr. EFN-1872, 194.
[263] Cfr. PP I, § 14. «Non posso immaginarmi Schopenhauer in una università: gli studenti lo eviterebbero, ed egli stesso eviterebbe i colleghi.», FP IV, p. 126; cfr. 28 [5] 1873. Kaspar Hauser tornò molto di moda nella discussione pubblica degli anni '70 dell'Ottocento, e anche Wagner si interessò al dibattito, cfr. EFN-1875, 437.
[264] All'origine della formazione dello Stato nazionale tedesco, su base politico-militare-industriale, Nietzsche aveva subito intuito tutti i risvolti problematici che ciò avrebbe comportato per l'arte e la cultura e non eviterà di comunicarlo a ogni possibile occasione.
[265] Cfr. EFN-1872, 212.
[266] «In tutti gli istinti greci si rivela un'*unità che raffrena*: chiamiamola la *volontà* ellenica.», FP III, p. 31.

centro del simbolismo legato al dio delfico, ed esprime la fiducia cieca per il sogno a occhi aperti che nella quotidianità costituisce il tessuto concreto dell'esperienza visiva. Una fiducia che tende a infrangersi - quando l'orrore pervade colui che si accorge del limite insito nelle *Erkenntnissformen der Erscheinung* - sotto i colpi che provengono dalla *profondità patica* dell'uomo e della natura, sottoforma di *wonnevolle Verzückung* che ci avvicina al dionisiaco per analogia con l'ebbrezza.
Al destarsi degli impulsi dionisiaci, durante un'esaltazione dell'*interiorità patica* dei suoi seguaci, il *principium individutionis* si scioglie in una *Selbstvergessenheit* e il mondo della quotidiana, placida *apparenza*, va incontro a una dissoluzione capace di sconvolgere e capovolgere ogni consuetudine[267]. "Evaso da sé" sotto la potenza dell'*incanto trasmutativo* apportato da Dioniso, Nietzsche dice che:

> L'uomo non è più artista, è divenuto opera d'arte: si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza il potere artistico dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria. Qui si impasta e si sgrossa l'argilla più nobile, il marmo più prezioso, l'uomo, e ai colpi di scalpello dell'artista cosmico dionisiaco risuona il grido dei misteri eleusini: «Vi prosternate, milioni? Senti il creatore, mondo?»[268]

Il professore ha ormai rotto ogni indugio e già nel primo capitolo del libro mette in campo il *sincretismo tragico-metafisico*[269] che gli è costato molti mesi di sforzi filosofici. Utilizzando esplicitamente riferimenti "misterici"[270] viene sottolineata la *Kunstgewalt der ganzen Natur* che fa dell'uomo, *estaticamente trasmutato* dagli impulsi naturali, un *Kunstwerk* destante il più elevato senso di appagamento dell'*Uniprimordiale*. L'essere umano è la materia plastica pronta all'uso per il "mondo-artista dionisiaco", e sotto i colpi dei suoi strumenti (gli impulsi) viene riplasmato nella sua *interiorità* come gli astanti di Eleusi: di fronte a questo spettacolo cosmico il *cuore patico del mondo* raggiunge i suoi vertici estatici.
Dopo aver introdotto una prospettiva storico-metafisica che abbiamo già analizzato e che spiega l'esigenza dei Greci di creare un mondo olimpico di sogno (*Sehnsucht zum Schein*), per non disperare di fronte alla sapienza silenica, esigenza che produsse l'artista

---

[267] Cfr. OFN III/1, pp. 21-26.
[268] OFN III/1, p. 26. «Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden: die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches. Der edelste Thon, der kostbarste Marmor wird hier geknetet und behauen, der Mensch, und zu den Meisselschlägen des dionysischen Weltenkünstlers tönt der eleusinische Mysterienruf: „Ihr stürzt nieder, Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt?" —».
[269] Una formulazione icastica della *Artisten-Metaphysik* presente nella *Geburt*, viene data dall'autore nel *Versuch einer Selbstkritik*, anche se dopo molti anni vengono lasciati cadere molti passaggi indicativi per raffigurare solo ciò che era per lui ancora indicativo e utile nella nuova prospettiva filosofica in cui viene presentato il libro nel 1886: «E in effetti tutto il libro, dietro a ogni accadere, vede soltanto un senso e un senso recondito d'artista, - un "Dio", se si vuole, ma certo solo un Dio-artista assolutamente noncurante e immorale, che nel costruire come nel distruggere, nel bene come nel male, vuole sperimentare un uguale piacere e dispotismo, e che, creando mondi, si libera dall'*oppressione* della pienezza e della *sovrabbondanza*, dalla *sofferenza* dei contrasti in lui compressi. Il mondo è in ogni momento la *raggiunta* liberazione di Dio, come la visione eternamente cangiante, eternamente nuova dell'essere più sofferente, più contrastato, più ricco di contraddizioni, che sa liberarsi solo nell'*illusione* [Schein] […].», OFN III/1, p. 9.
[270] Che diventeranno espliciti più avanti: «Nelle considerazioni citate abbiamo già riuniti tutti gli elementi di una visione del mondo profonda e pessimistica, e insieme con essi *una dottrina misterica della tragedia*: la conoscenza fondamentale dell'unità di tutto ciò che esiste, la concezione dell'individuazione come causa prima del male, l'arte come speranza che il dominio dell'individuazione possa essere spezzato, come presentimento di una ripristinata unità.», OFN III/1, pp. 72-73. E che sono molto presenti nel *Versuch einer Selbstkritik* del 1886, dove Nietzsche parla di "un'anima mistica e quasi di menade", di "libro per iniziati", di un "iniziato e discepolo del suo dio"

naiv, Omero[271], con la sua fede cieca in una "realtà d'incanto" opposta alla veglia assillante, il professore dipinge un quadro chiaro e sintetico di quella serie di considerazioni metafisiche che costituivano lo sfondo filosofico di ciò che abbiamo definito come *S(ch)ein*:

Sebbene delle due metà della vita, quella della veglia e quella del sogno, la prima certo ci sembri senza paragone la privilegiata, la più importante, più degna, più meritevole di essere vissuta, anzi la sola vissuta, io vorrei tuttavia, nonostante ogni sospetto di paradosso, affermare proprio l'opposta valutazione del sogno, riguardo a quel misterioso fondo del nostro essere di cui siamo l'apparenza [Erscheinung]. Quanto più infatti scorgo nella natura quegli onnipotenti impulsi artistici e in essi un fervido anelito verso l'illusione [Sehnsucht zum Schein], la liberazione attraverso l'illusione [zum Erlöstwerden durch den Schein], tanto più mi sento spinto alla supposizione metafisica che ciò che veramente è, l'uno originario, in quanto eternamente soffre ed è pieno di contraddizioni, ha nello tempo bisogno, per liberarsi continuamente, della visione estasiante, della gioiosa illusione [den lustvollen Schein]: illusione [Schein] che noi, completamente dominati da essa e di essa consistenti, siamo costretti a sentire come ciò che veramente non è, ossia come un continuo divenire nel tempo, nello spazio e nella causalità, in altre parole come realtà empirica. Se dunque prescindiamo per un momento dalla nostra propria «realtà», se concepiamo la nostra esistenza empirica, come quella del mondo in genere, come una rappresentazione dell'uno originario prodotta in ogni istante, allora il sogno dovrà essere da noi considerato come l'*illusione dell'illusione* [der Schein des Scheins], quindi come una soddisfazione ancora maggiore della brama originaria di illusione [der Urbegierde nach dem Schein]. Per questo stesso motivo l'intimo nocciolo della natura trae quell'indescrivibile piacere dall'artista ingenuo e dall'opera d'arte ingenua, che parimenti è solo «illusione dell'illusione» [„Schein des Scheins"].[272]

Nel contesto di intuizione storico-artistica e metafisica della *Geburt*, Nietzsche chiarisce il senso delle sue riflessioni sullo *S(ch)ein* che abbiamo passato in rassegna. Consapevole di poter così arrischiarsi in una considerazione "paradossale", il professore svolge le trame del suo *umgedrehter Platonismus* dichiarando di voler capovolgere l'opinione comune sul rapporto di valore tra *veglia* e *sogno*[273], e cioè tra un'*apparenza* "primaria e convenzionale" e un'*apparenza* "rafforzata".

[271] Cfr. OFN III/1, pp. 26-34.

[272] OFN III/1, pp. 35-36. «So gewiss von den beiden Hälften des Lebens, der wachen und der träumenden Hälfte, uns die erstere als die ungleich bevorzugtere, wichtigere, würdigere, lebenswerthere, ja allein gelebte dünkt: so möchte ich doch, bei allem Anscheine einer Paradoxie, für jenen geheimnissvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir sind, gerade die entgegengesetzte Werthschätzung des Traumes behaupten. Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht: welchen Schein wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend, als das Wahrhaft-Nichtseiende d.h. als ein fortwährendes Werden in Zeit, Raum und Causalität, mit anderen Worten, als empirische Realität zu empfinden genöthigt sind. Sehen wir also einmal von unsrer eignen „Realität" für einen Augenblick ab, fassen wir unser empirisches Dasein, wie das der Welt überhaupt, als eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ur-Einen, so muss uns jetzt der Traum als der S c h e i n d e s S c h e i n s, somit als eine noch höhere Befriedigung der Urbegierde nach dem Schein hin gelten. Aus diesem selben Grunde hat der innerste Kern der Natur jene unbeschreibliche Lust an dem naiven Künstler und dem naiven Kunstwerke, das gleichfalls nur „Schein des Scheins" ist.».

[273] C'è ovviamente un'analogia con il famoso frammento di Eraclito sui desti e i dormienti (22B89DK), ma in questo caso Nietzsche vuole "risvegliare" il valore *onto-fenomeno-logico* del sogno, per cui al σοφόν eracliteo che sa intendere il "κοινὸν κόσμον", mentre la massa non si accorge di ciò che fa da sveglia così come si dimentica di quello che fa dormendo (cfr. 22B1DK), Nietzsche affianca l'artista che, avvinto all'ingenuità, come la φύσις, sa godere pienamente dell'illusorietà delle cose, in un *vertice estatico* di *creazione* e *trasmutazione*.

L'inversione di valutazione si regge sul presupposto *onto-fenomeno-logico* che prende in considerazione, del "mondo della veglia", il suo legame con il "*geheimnissvollen Grund unseres Wesens*"[274], di cui l'uomo è solo la *fenomenicità* (Erscheinung)[275]. Questa inversione è supportata dalla presenza nella natura stessa di *impulsi artistici* (Kunsttriebe) che sottintendono un "desiderio inappagabile di apparenza" (Sehnsucht zum Schein) di cui c'è necessità per una *liberazione*, in quanto il *Wahrhaft-Seiende*/*Ur-eine* come *cuore patico del mondo* (che è essenzialmente *contraddizione* e *dolore*) può "evadere estaticamente da sé", dalle sue tribolazioni da martirio, solo dilagando nello *Schein*, ovvero nel *Nicht-Seiende* della tradizione idealistico-platonica che, nella forma del "mondo empirico della veglia", è *Erscheinung-Werden*: *fenomenicità in divenire* irreggimentata nelle forme del conoscere e del sentire.
Ma il senso dell'inversione nietzscheana del platonismo classico è esattamente questo: se la *empirische Realität* in cui noi siamo irretiti è la creazione perpetuamente istantanea di un *ewige Sein* dilaniato che si libera in ogni momento nella *Vorstellung*, di una *paticità* intrinseca al mondo che gode di se stessa estasiandosi nel "*lustvollen Schein*", l'uomo esprime anche il vertice massimo di questo movimento, potendo aumentare, ispessire, duplicare la *trasmutazione* e la *dissimulazione* insite in un tale atto metafisico. *Ciò-che-appare* è il coronamento di *ciò-che-è*, non la sua antitesi o degradazione, è il suo apice di godimento[276], non la sua tribolazione, e, quindi, l'*apparenza*, come *non-essere* (arte), è invece l'impulso primario dell'*essere*, la sua "occasione di redenzione": l'inversione dell'*onto-fenomeno-logia* anassimandreo-parmenidea, poi confluita nel platonismo, è molto decisa.
Nietzsche torna così sugli intenti wagneriani dell'incipit: l'arte, come *Schein des Scheins*, è allo stesso tempo una ripetizione del movimento metafisico naturale e primordiale e un'opportunità di maggior esplicazione dei suoi presupposti, un caso unico di ridondanza dell'*estasi* e del *piacere* del mondo.
L'arte, intesa nel senso di *ispessimento dell'apparenza*, così come mostra il quadro della *Trasfigurazione* di Raffaello (artista *naiv* al pari di Omero)[277], indica agli occhi di Nietzsche il legame strettissimo di dipendenza esistente tra Apollo e Dioniso, in quanto senza il mondo pre-omerico fatto di barbarie e titanismo non sarebbe sorta la *bella parvenza* degli dèi olimpici[278], senza il *dolore* e la *contraddizione* non ci sarebbe stato alcun "bisogno di evasione nel piacere". Lo scienziato-erudito, ovvero l'uomo moderno,

[274] Torna qui il *Geheimniß* usato da Schopenhauer e Novalis.
[275] In questo passaggio, si coglie concretamente il modo in cui Nietzsche continua ad usare parallelamente *Erscheinung* e *Schein*, una volta che ha stabilito il contrordine *onto-fenomeno-logico* insito nello *S(ch)ein*.
[276] La *liberazione estatico-trasmutativa* avviene per pienezza e sovrabbondanza, non per indigenza (metafora che tornerà nello *Zarathustra*). È in quanto ricco di contrasti e sofferenza che il *Sein* "evade" nello *Schein*, come i fiumi, le nuvole, i corpi. Si tratta di una "scarica" (entladen) dovuta a "ubertà" (Ubertät), che è poi ciò che avviene con il processo fisiologico del *desiderio* (Begehren), schopenhauerianamente espressione del *Wille*: «Das Begehren ist doch nu reine physiologische Ubertät, die sich entladen möchte […].», 19 [79] 1872-73. Per questo il verbo usato da Nietzsche rimanda alla *ejaculatio*, al fenomeno più naturale di straripamento per eccesso. Che è anche molto prossimo al termine *iaculo*: gettare (lanciare il giavellotto, scagliare frecce), emettere luce, emanare, spandere, utilizzato da Lucrezio (*De rerum natura*, IV, vv. 84-86) quando tratta dei *simulacri*, che sono letteralmente *getti*, *irradiazioni*, delle *res* che arrivano al nostro occhio.
[277] Cfr. OFN III/1, p. 36.
[278] «Purché non mi si venga a riproporre la fiacca tesi del mondo omerico come mondo giovanile, primavera dei popoli. Nel *senso* in cui viene enunciata è una tesi falsa. Che quel mondo sia stato preceduto da lotte inaudite e selvagge, in cui dominavano la malvagità e la rozzezza più cupe, e che Omero alla fine si erga come la figura del vincitore di questo lungo, sconsolato periodo, è una delle mie più sicure convinzioni. I Greci sono molto più antichi di quanto si pensi. Si può parlare di primavera, se prima della primavera si considera l'inverno: questo mondo della bellezza e della purezza non è certo caduto dal cielo.», EFN-1872, 239.

concepisce l'arte solo come vuoto passatempo, non come gesto più elevato e necessario possibile, a una tale adesione "pedante" e "teorica" all'opera d'arte è preclusa ogni via di accesso *patico-estatica*[279].
L'invasione del culto dionisiaco ebbe in Grecia il grande merito di ricordare all'artista omerico il suo passato terribile, spingendo il popolo ellenico a un'invenzione artistica (la tragedia) che potesse far riversare l'*ingenuità* apollinea in una nuova esperienza iniziata con l'artista lirico (Archiloco) che, come un rintocco del cuore stesso dell'essere, incarna il *dolore* e la *contraddizione*: l'"io" lirico non è quello empirico, è una soggettività che ha uno sguardo penetrante fino all'*abisso eterno delle cose* (Abgrund des Seins), grazie alla musica il lirico ha accesso al nucleo della *paticità dionisiaca*[280].
Il professore, nel considerare metafisicamente la storia della nascita della lirica greca, arte che vede irrompere l'individualità del poeta, rifiuta la distinzione usata da Schopenhauer tra il soggettivo e l'oggettivo anche nella critica estetica[281], e nel motivare questo rifiuto torna sul suo *sincretismo tragico-metafisico*, spiegando esplicitamente come egli intende l'artista in rapporto allo *S(ch)ein*:

> In quanto però il soggetto, esso è già liberato dalla sua volontà individuale ed è diventato per così dire un *medium*, attraverso il quale l'unico soggetto che veramente è celebra la sua liberazione nell'illusione [Erlösung im Scheine]. Giacché soprattutto questo deve essere chiaro per noi, umiliandoci e*d* esaltandoci, che cioè tutta la commedia dell'arte non viene affatto rappresentata per noi, magari per migliorarci e per educarci, anche che alla stessa stregua noi non siamo per nulla i veri creatori di quel mondo dell'arte: di noi stessi piuttosto possiamo supporre di essere, per il vero creatore di esso, immagini e proiezioni artistiche, e di trovare la nostra più alta dignità nel senso di opera d'arte – giacché solo come *fenomeni estetici* l'esistenza e il mondo sono eternamente *giustificati*. […] Quindi tutte le nostre conoscenze sull'arte sono in fondo completamente illusorie, perché, come soggetti del conoscere, non siamo un'identica cosa con l'essere che, in quanto unico creatore e spettatore della commedia dell'arte, si procura un eterno godimento. Solo in quanto nell'atto della creazione artistica il genio si fonde con quell'artista originario del mondo, il primo sa qualcosa dell'essenza eterna dell'arte; giacché in quello stato egli è miracolosamente simile all'inquietante immagine della fiaba, che può girare gli occhi e guardare se stessa; in tal caso egli è contemporaneamente soggetto e oggetto, contemporaneamente poeta, attore e spettatore.[282]

Partendo da Schopenhauer, passando per Tobler-Goethe, giungiamo a Wagner.

---

[279] Cfr. OFN III/1, pp.131-132.
[280] Cfr. OFN III/1, pp. 39-45.
[281] Cfr. OFN III/1, pp. 43-45. Nietzsche entra nel merito della dottrina schopenhaueriana dell'arte, citando passaggi dal *Welt*.
[282] OFN III/1, pp. 44-45. «Insofern aber das Subject Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subject seine Erlösung im Scheine feiert. Denn dies muss uns vor allem, zu unserer Erniedrigung u n d Erhöhung, deutlich sein, dass die ganze Kunstkomödie durchaus nicht für uns, etwa unsrer Besserung und Bildung wegen, aufgeführt wird, ja dass wir ebensowenig die eigentlichen Schöpfer jener Kunstwelt sind: wohl aber dürfen wir von uns selbst annehmen, dass wir für den wahren Schöpfer derselben schon Bilder und künstlerische Projectionen sind und in der Bedeutung von Kunstwerken unsre höchste Würde haben — denn nur als a e s t h e t i s c h e s P h ä n o m e n ist das Dasein und die Welt ewig g e r e c h t f e r t i g t […] Somit ist unser ganzes Kunstwissen im Grunde ein völlig illusorisches, weil wir als Wissende mit jenem Wesen nicht eins und identisch sind, das sich, als einziger Schöpfer und Zuschauer jener Kunstkomödie einen ewigen Genuss bereitet. Nur soweit der Genius im Actus der künstlerischen Zeugung mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt, weiss er etwas über das ewige Wesen der Kunst; denn in jenem Zustande ist er, wunderbarer Weise, dem unheimlichen Bild des Mährchens gleich, das die Augen drehn und sich selber anschaun kann; jetzt ist er zugleich Subject und Object, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer.».

Se nel *Timeo* il τὸ ὂν ἀεί era avvicinabile nella sua verità dal νοῦς, mentre al τὸ οὐδέποτε ὄν era adeguata solo l'opinabilità sensibile soggetta alla falsità[283], e se nel τὸν εἰκότα μῦθον il "demiurgo cosmico" aveva creato il mondo guardando alle idee eterne, potendo in questo modo donare alle cose esistenti una parvenza di bellezza e perfezione, in quanto unico duplicato ontologico di *ciò-che-sempre-è*[284], qui il professore, anti-platonicamente, depaupera la conoscenza umana di ogni sua virtù onto-logica, attribuendo alla creazione del mondo, da parte del *Sein*, il senso di un *aesthetisches Phänomen*, di un'*eruzione proiettiva*[285].
L'uomo, come soggetto conoscitivo, ha la stessa consistenza cosciente di un personaggio di un romanzo, di un soggetto agente dipinto in un quadro, ma quando da un punto di vista *performativo*, come genio artistico, ripete il gesto metafisico originario e sempre attuale di *Erlösung im Scheine*, allora può identificarsi con lo *S(ch)ein*, ripetendone l'*estaticità trasmutativa e dissimulativa* tipica dell'artista totale, che sa "interpretare" - come nel frammento sulle *mimischen Rollen* della natura - contemporaneamente i ruoli di *Dichter, Schauspieler und Zuschauer*[286].
Lo *S(ch)ein* esplicita allo stesso tempo le doti del *creatore-poeta*, dell'*attore* e dello *spettatore* (come sosteneva Tobler-Goethe), e l'uomo, divenuto egli stesso opera d'arte, è una sua *proiezione immaginifica*: questa è la sua umiliazione e insieme la sua esaltazione, *riflesso di un riflesso* e *vertice del mondo*.
Oltre che per il *sincretismo tragico-metafisico*, *Die Geburt der Tragödie* rappresenta un "punto di condensazione" anche per altre questioni che abbiamo già incontrato, una su tutte l'importanza dell'esperienza naturale delle torme dionisiache che viene rappresentata nel coro drammatico e in particolare nella figura dei satiri. Attraverso l'analisi dell'importanza del coro e della figura del satiro per l'essenza del dramma[287], viene spiegato non solo il "fenomeno tragico" e l'unione di Apollo e Dioniso, ma anche come va inteso il senso in cui *attore*, *spettatore* e *poeta* si riunificano nel gesto metafisico dello *S(ch)ein* e del genio.
In contrasto con la visione estetica di Schlegel che vedeva nel coro tragico la semplice manifestazione dello "spettatore ideale", Nietzsche pur apprezzando una tale intuizione ritiene che sia doveroso precisare che lo spettatore moderno non è in niente paragonabile a quello greco, e se questa differenza non viene palesata allora l'intuizione schlegeliana non può assumersi tutto il merito che le spetterebbe: lo spettatore greco non è educato esteticamente, e il coro tragico considera con estrema concretezza le visioni che gli si svolgono davanti[288].
Allo stesso tempo il professore tiene in considerazione anche l'ipotesi di Schiller che insisteva sul contrasto tra realtà e idealità incarnato dal coro nel tracciare intorno al

[283] «ἔστιν οὖν δὴ κατ᾽ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε: τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.», *Tim.* 27 d-28a.
[284] Cfr. *Tim.* 29 d ss.
[285] E non *emanativa*. Torna il significato implicito del verbo *sich befriedigen* visto in precedenza.
[286] Questo fu Wagner per Nietzsche, l'insieme in una sola persona dei processi artistici originari. Queste caratteristiche lo resero simile ai tragediografi antichi i quali, come dei pentatleti, erano poeti, attori, musicisti ecc.
[287] Nel *Versuch einer Selbstktitik* della terza edizione, Nietzsche scrive: «Che cosa indica la sintesi di dio e capro nel satiro? Per quale esperienza interiore, obbedendo a quale impulso il Greco dové immaginare come satiro l'invasato uomo primordiale dionisiaco? E per quanto concerne l'origine del coro tragico: ci furono forse in quei secoli, in cui il corpo greco fioriva e l'anima greca spumeggiava di vita, rapimenti endemici? Visioni e allucinazioni che si comunicavano a intere comunità, a intere adunanze cultuali?», OFN III/1, p. 8.
[288] Cfr. OFN III/1, pp. 50-52.

dramma un confine netto di isolamento dal mondo concreto, anche qui, come con Schlegel, Nietzsche insiste sulla peculiarità greca per cui al coro tragico è assegnata una sfera di realtà che, pur non coincidendo con il mondo empirico naturale, riceveva la stessa consistenza di credibilità e fiducia paragonabile a quella assegnata dal Greco al mondo olimpico delle divinità[289].
Nella sua prima definizione del coro e del satiro come elemento della sua composizione, che in quanto essere naturale si pone di fronte all'uomo civile, il professore utilizza Wagner e la sua idea secondo la quale la musica è in grado di annullare la civiltà come la blanda luce artificiale viene sovrastata dalla potenza luminosa naturale[290], e esplicita il significato della *unio patico-estatica* cui mira la tragedia greca attraverso il coro di satiri e il suo significato metafisico consolatorio di fondo:

> In ugual maniera, io credo, l'uomo civile greco si sentiva annullato al cospetto del coro dei Satiri: e l'effetto immediato della tragedia dionisiaca consiste in questo, che lo Stato e la società, e in genere gli abissi tra uomo e uomo cedono a un soverchiante sentimento di unità che riconduce al cuore della natura. La consolazione metafisica [der metaphysische Trost], lasciata alla fine in noi da ogni vera tragedia - lo dico sin d'ora – per cui in fondo alle cose la vita è, a dispetto di ogni mutare delle apparenze, indistruttibilmente potente e gioiosa, questa consolazione appare in corposa chiarezza come coro di Satiri, come coro di esseri naturali che per così dire vivono incorruttibili dietro ogni civiltà e, nonostante ogni mutamento delle generazioni e della storia dei popoli rimangono eternamente gli stessi.
> Con questo coro trova consolazione il Greco profondo, dotato in modo unico per la sofferenza più delicata e più aspra, che ha contemplato con sguardo tagliente il terribile processo di distruzione della cosiddetta storia universale, come pure la crudeltà della natura, e corre il pericolo di anelare a una buddhistica negazione della volontà. Lo salva l'arte, e mediante l'arte lo salva a sé – la vita.[291]

Non l'eternità dell'anima, bensì l'*eternità indistruttibile della potenza e della gioia della vita*[292]. Con il coro dei satiri entra in scena quella *epidemia patico-estatica* che interrompe

---

[289] Cfr. OFN III/1, pp. 53-55.
[290] «Forse si può stabilire un punto di partenza per la nostra considerazione, se pongo l'affermazione che il Satiro, il finto essere naturale, sta rispetto all'uomo civile nello stesso rapporto in cui la musica dionisiaca sta rispetto alla civiltà. Di quest'ultima Richard Wagner dice che viene annullata dalla musica come il lume della lampada dalla luce del giorno.», OFN III/1, p. 54.
[291] OFN III/1, pp. 54-55.
[292] Che è il significato simbolico archetipico di Dioniso secondo Károly Kerényi. Il quale dimostra come i Greci distinguevano tra βίος e ζωή, tra una "vita determinata, circoscritta, limitata" destinata a finire e una vita per sempre contrapposta alla morte, priva di determinazioni e intesa come "χρόνος τοῦ εἶναι", come *tempo dell'essere*, cioè *continuità dell'esistere, non non-vita*. E la ζωή, ciò che ora Nietzsche chiama *sostrato dionisiaco del mondo* (die dionysische Weltuntergrund), è esattamente ciò che intendeva con "bloß noch" *Leben* a Lipsia: il *Leben-Verwandlung* inteso nel senso di "eterna magmaticità priva di determinazioni", come sottotraccia non-esperibile di ogni *vita formata*, di ogni βίος, cfr. OFN III/1, pp. 111-112; KERÉNYI, pp. 18-21; 255-318. In due frammenti del 1885 (34 [181]; 41 [9]), dove viene prospettata la "filosofia di Dioniso" (vicina al *gai saber*), Nietzsche fa parlare così il dio: «Ma un tale dio non sa che farsene di tutti questi fronzoli e apparati – per mia giustificazione bastano due parole, che certo in Germania non è facile tradurre «in tedesco»: *gai saber*. Conserva questo per te e per i tuoi simili: non ho nessuna ragione per coprire la mia «nudità» [ich habe keinen Grund, meine „Blöße" zu decken].», OFN VII/3, pp. 159-160. E poi, nell'altro frammento, di nuovo: «Ma un tale dio non sa che farsi di tutti questi stracci e ornamenti. "Tieni questo - egli direbbe - piuttosto per te e i tuoi simili, e per chi altri ne abbia bisogno! *Io non ho motivo di coprire la mia nudità* [Ich — habe keinen Grund, meine Blöße zu decken]".», OFN VII/3, p. 376. Si veda, infine, come questa frase verrà usata nell'aforisma 295 di *Jenseits von Gut und Böse*, nel quale Dioniso è presentato come "filosofo" e possiede il *Genie des Herzens*. La paradossalità è evidente, un dio greco che possiede la *dote divina della dissimulazione-trasmutazione* confessa di non aver bisogno di "coprire" la propria *nudità*, eppure la tradizione ci riporta vari casi nei quali gli uomini che assistettero alla *nudità* delle divinità ebbero come sorte la morte (si pensi al destino di

le distanze tra gli uomini, dissolvitrice di ogni individualità e in grado di ricongiungere con il fondo unico dell'*essere-natura*. Il professore, di fronte ai problemi del suo tempo, sembra identificarsi con il Greco davanti al coro dei satiri, lo stesso pericolo scongiurato grazie all'arte tragica si ripropone al presente: solo l'arte (di Wagner) può invertire il desiderio, cresciuto dal pessimismo della consapevolezza, di un Nirvana buddhistico.
Il satiro[293], agli occhi del cittadino greco, era il *proto-tipo dell'uomo* (das Urbild des Menschen), attraverso il quale egli provava una "nostalgia del primitivo e del naturale"[294], l'immagine dirompente dell'uomo dei primordi (non dell'uomo-scimmia, animalesco), un uomo che era ancora totalmente inserito nel cuore della natura, che viveva la pienezza delle emozioni e percepiva la presenza del dio, dei suoi tormenti e delle sue esaltazioni, nella sua *interiorità-esteriorità* diretta, simbolo, infine, di quella onnipotenza sessuale insita nel fenomeno naturale della quale l'uomo antico era sempre stupefatto[295]. Il *proto-tipo dell'uomo* sulla scena rivelava al cittadino greco il contrasto tra la *Naturwahrheit* e la *Culturlüge*, dimostrandogli come fosse ridicolo il pretesto esclusivo della civiltà di rappresentare l'unica realtà concreta. La tragedia e il suo *metaphysische Trost* spinge il Greco a volersi come per incanto immedesimare nel satiro, potendo così sperimentare la forza della *verità-di-natura*: in questo modo viene riprodotto il fenomeno dionisiaco-naturale originario sul palcoscenico.
Entriamo così nel cuore di *Die Geburt der Tragödie*, dove il professore in poche frasi spiega compiutamente la sua intuizione estetica e filosofica:

> Con tali stati d'animo e conoscenze tripudia la schiera esaltata dei seguaci di Dioniso: la loro potenza li trasforma ai loro stessi occhi, sicché essi immaginano di vedersi come restaurati genii naturali, come Satiri. La posteriore costituzione del coro tragico è l'imitazione artistica di quel fenomeno naturale, nella quale comunque divenne poi necessaria una separazione fra spettatori dionisiaci e invasati di Dioniso. […] Il coro è lo «spettatore ideale», in quanto esso è l'unico *spettatore*, lo spettatore del mondo di visione sulla scena. […] Secondo questa prospettiva possiamo chiamare il coro, nel suo stadio arcaico della tragedia originaria, un rispecchiamento di sé dell'uomo dionisiaco: fenomeno che si può rendere chiarissimo mercé il processo dell'attore che, se ha vero talento, vede fluttuare davanti ai suoi occhi in modo quasi materialmente tangibile la figura del personaggio che deve rappresentare. Il coro dei Satiri è prima di ogni altra cosa una visione della massa dionisiaca, come a sua volta il mondo della scena è una visione di questo coro di Satiri: la potenza di questa visione è abbastanza forte da rendere lo sguardo apatico e insensibile all'impressione della «realtà», agli uomini cólti seduti in giro sulle gradinate.[296]

Atteone), ma in realtà qui Dioniso allude al fatto, ben espresso da Ovidio con la *fiducia formae* di Ermes, che il dio è di casa in ogni *manifestazione* con il suo "dominio sulle apparenze" e quindi *sa mostrarsi sempre esattamente come desidera*, senza orpelli o giochi posticci. Si vedano però anche due frammenti del 1881 (11 [94; 95]) nei quali Nietzsche riporta una frase di Seneca, tratta dalle *Epistulae* e ritrovata in Lecky - "Deus nudus est" - legandola al tema "morale".

[293] Cfr. EFN-1872, 239.

[294] Così come l'uomo moderno nei confronti del "pastore idillico", in una presa timida e molle che si figura il "naturale primitivo" come qualcosa di dolce e tenero Al contrario, il Greco coglie tutta la ferocia e la prepotenza della "primordialità della natura" e ne è estasiato, cfr. OFN III/1, p. 56.

[295] Cfr. OFN III/1, pp. 56-57.

[296] OFN III/1, pp. 58-59. «Unter solchen Stimmungen und Erkenntnissen jubelt die schwärmende Schaar der Dionysusdiener: deren Macht sie selbst vor ihren eignen Augen verwandelt, so dass sie sich als wiederhergestellte Naturgenien, als Satyrn, zu erblicken wähnen. Die spätere Constitution des Tragödienchors ist die künstlerische Nachahmung jenes natürlichen Phänomens; bei der nun allerdings eine Scheidung von dionysischen Zuschauern und dionysischen Verzauberten nöthig wurde. […] Der Chor ist der „idealische Zuschauer", insofern er der einzige S c h a u e r ist, der Schauer der Visionswelt der Scene. […] Nach dieser Einsicht dürfen wir den Chor, auf seiner primitiven Stufe in der Urtragödie, eine Selbstspiegelung des dionysischen Menschen nennen: welches Phänomen am deutlichsten durch den Prozess des Schauspielers zu machen ist, der, bei wahrhafter Begabung, sein von ihm darzustellendes Rollenbild zum Greifen wahrnehmbar vor seinen Augen schweben sieht. Der Satyrchor ist zu allererst eine

La *sich-selbst-Verwandlung* degli invasati di Dioniso, che si auto-percepiscono nella *trasmutazione* come riconfigurati alla potenza naturale primigenia del *sentire* e del *sapere*, è quel *natürliche Phänomen*, imitato artisticamente nella costituzione del coro tragico, che fa di esso *der einzige Schauer*. La visione cui sono integralmente immedesimati i componenti del coro in virtù dell'*incanto*, è il mondo scenico stesso di cui sono *spettatori*, in un'*auto-riflessione* (Selbstspiegelung) che ripercorre il mistero dell'esperienza dell'uomo dionisiaco[297]. Una simile virtù totalizzante dello *spettatore* può, secondo Nietzsche, essere spiegata solamente riferendosi alle doti del bravo *attore*, il quale, schopenhauerianamente e wagnerianamente, è tale solo se è capace di far cadere ogni indugio o sospetto di finzione nel presentare davanti a sé il carattere che deve assumere sdoppiando-si, e può farlo tanto meglio se dentro di sé ha sedimentata la sterminata varietà delle produzioni caratteriali che la natura può formare[298].
Il carattere inscenato dal vero *attore* è tanto "reale" quanto l'uomo che lo interpreta, il quale *dissimula* la propria individualità per *trasmutar-Si* in un'altra, è una liberazione e una conquista allo stesso tempo: questa è l'esperienza dionisiaca che viene ripetuta dal coro inteso come *spettatore-attore*[299].
Come abbiamo visto per lo *S(ch)ein* in relazione all'uomo, alla spiegazione del "fenomeno tragico" non basta l'aver inteso il coro dei satiri come un'identità dei ruoli dell'*attore* e dello *spettatore*, poiché per spiegare al meglio il *processo artistico elementare* di cui la tragedia greca è una *summa*, non può mancare la terza dote creativa che i Greci seppero intendere certamente in maniera più autentica dei moderni, quella del *poeta-creatore-drammaturgo*:

Quel fenomeno artistico originario, che mettiamo qui in campo per spiegare il coro della tragedia, suscita quasi scandalo per la nostra concezione erudita dei processi artistici elementari, mentre

---

Vision der dionysischen Masse, wie wiederum die Welt der Bühne eine Vision dieses Satyrchors ist: die Kraft dieser Vision ist stark genug, um gegen den Eindruck der „Realität", gegen die rings auf den Sitzreihen gelagerten Bildungsmenschen den Blick stumpf und unempfindlich zu machen.».

[297] Qui si chiarisce il riferimento alla scena delle *Baccanti* di Euripide, usata da Nietzsche in precedenza.

[298] Euripide è il distruttore della tragedia greca, sotto la guida del "socratismo etico-estetico", perché modifica l'essenza dell'attore, dando una nuova visione al pubblico, che non aderiva più a nessuna *Verwandlung-Verzauberung*: «Chi ha riconosciuto il materiale con cui i poeti tragici prometeici anteriori a Euripide plasmavano i loro eroi, e ha visto quanto era lungi da loro l'intenzione di portare in scena la maschera fedele della realtà, sarà anche in chiaro circa la tendenza totalmente differente di Euripide. […] In sostanza lo spettatore vedeva e sentiva ora sulla scena euripidea il suo sosia, e si rallegrava che quello sapesse parlare tanto bene.», OFN III/1, pp. 76-77. Euripide ha per questo una posizione di dissoluzione mediana del dramma: da un lato, disconosce gli elementi dionisiaci della tragedia; dall'altro, non è capace di *Lust am Scheine* e di *Erlösung durch den Schein* come il rapsodo epico apollineo, cfr. OFN III/1, pp. 84-85. Nietzsche, anche per questo, dice che Euripide è un «attore col cuore che martella, coi capelli ritti; abbozza il piano come pensatore socratico, lo attua come attore appassionato. Puro artista non lo è né nell'abbozzare né nel realizzare.», OFN III/1, p. 85. E, infatti, l'azione anti-dionisiaca di Socrate consistette pure in una nuova rappresentazione e utilizzazione dei *caratteri* sulla scena, contro quello tradizionale di Sofocle e Eschilo, cfr. OFN III/1, p. 116.

[299] Il *Dioniso-Zagreo* dei misteri, che guardando se stesso allo *specchio* vede riflesso il mondo. Durante il rito sacro a Eleusi veniva inscenata una *ierogamia*, quindi il "fenomeno scenico" faceva parte del culto (cfr. OFN III/1, p.72; KERÉNYI, pp. 94-102; SABBATUCCI, pp. 131-177). Di fronte all'affermarsi della tendenza anti-dionisiaca del socratismo, Nietzsche dice che la concezione tragica del mondo si rifugiò nei culti misterici (cfr. OFN III/1, pp. 117-118). C'è effettivamente un'identità tra il messaggio della tragedia e quello dei culti misterici, oltre che una venerazione cultuale per le stesse divinità, e Nietzsche ne è consapevole (cfr. OFN III/1, pp. 145-148). Questo insistere continuamente sulle peculiarità dell'*attore* e sulla *dionisiaca* eventualità della *dis-individuazione* e della *trasmutazione identitaria*, è un altro tratto spiccatamente anti-platonico del professore. Platone, infatti, nello *Ione* (*Ion.* 535b ss.), critica il narratore/attore capace di impersonare mutevoli e molteplici identità, assumendo tutti i diversi ruoli presenti nella *narratio*, venendo così meno al postulato, etico e filosofico al tempo stesso, di integrità, unità e identità, che va perseguito anche nell'arte.

niente può essere più sicuro del fatto che il poeta è poeta solo in quanto si veda attorniato da figure che vivono e agiscono davanti a lui, e di cui egli scruta l'intima essenza. A causa di una particolare debolezza del talento moderno, noi siamo inclini a rappresentarci il fenomeno estetico originario in maniera troppo complicata e astratta. Per il vero poeta la metafora non è una figura retorica, bensì un'immagine sostitutiva che gli si presenta concretamente, in luogo di un concetto. Per lui il carattere non è affatto un tutto composto da singoli tratti cercati qua e là e messi insieme, bensì una persona insistentemente viva davanti ai suoi occhi, che si distingue dall'uguale visione del pittore soltanto per il suo continuare a vivere e agire. […] Noi parliamo di poesia in modo così astratto, perché siamo tutti di solito cattivi poeti. In fondo il fenomeno estetico è semplice: che soltanto si abbia la capacità di vedere di continuo un giuoco vivo e di vivere costantemente attorniati da schiere di spiriti, e si è poeti; che soltanto si senta l'impulso a trasformare se stessi e a parlare immedesimati in atri corpi e in altre anime, e si è drammaturghi. L'eccitazione dionisiaca è in grado di comunicare a tutta una massa questo talento artistico, di vedersi cioè attorniata da una tale schiera di spiriti, con la quale sa essere intimamente una. Questo processo del coro della tragedia è il fenomeno *drammatico* originario: vedere se stessi trasformati davanti a sé e agire poi come se si fosse davvero entrati in un altro corpo, in un altro carattere.[300]

Il quadro *estetico-metafisico*, che rispecchia quello *onto-fenomeno-logico*, è così completo. Agli "*elementaren künstlerischen Prozesse*", che la critica estetica moderna disconosce per costituzione - così come non aveva strumenti per il fenomeno primitivo wagneriano -, appartiene anche l'atto creativo del *poeta-drammaturgo*, il quale, come il buon *attore*, vede come viventi le immagini sognanti che produce, potendo, come l'aruspice, scrutarne le viscere[301]. La *künstlerische Urerscheinung* poetica consiste nella profonda vividezza dell'intuizione, nella concreta fiducia nel "mondo di spiriti" che fuoriescono dagli impulsi artistici del *Dichter*. La semplicità di un tale fenomeno artistico-naturale si evince nel *drammaturgo*, che è tale solo se è *paticamente* (fühlen) predisposto al "*Trieb sich Selbst zu verwandeln*", a vedersi agire, da *trasmutato-nel-Sé*, in altri corpi e in altri caratteri che egli stesso ha plasmato.
Se l'*attore* sapeva assumere egli stesso altri gesti e altri sentimenti, il *poeta* è ancora più in intimità con l'*impulso a trasmutar-Si*, perché senza la sua dote produttiva, così simile a quella della φύσις, senza il suo "pensare concretamente per immagini", non potrebbe darsi l'arte dell'*attore*, perché non esisterebbero altri caratteri da interpretare, e di conseguenza neanche quello dello *spettatore*.

[300] OFN III/1, pp. 59-60. «Jene künstlerische Urerscheinung, die wir hier zur Erklärung des Tragödienchors zur Sprache bringen, ist, bei unserer gelehrtenhaften Anschauung über die elementaren künstlerischen Prozesse, fast anstössig; während nichts ausgemachter sein kann, als dass der Dichter nur dadurch Dichter ist, dass er von Gestalten sich umringt sieht, die vor ihm leben und handeln und in deren innerstes Wesen er hineinblickt. Durch eine eigenthümliche Schwäche der modernen Begabung sind wir geneigt, uns das aesthetische Urphänomen zu complicirt und abstract vorzustellen. Die Metapher ist für den ächten Dichter nicht eine rhetorische Figur, sondern ein stellvertretendes Bild, das ihm wirklich, an Stelle eines Begriffes, vorschwebt. Der Character ist für ihn nicht etwas aus zusammengesuchten Einzelzügen componirtes Ganzes, sondern eine vor seinen Augen aufdringlich lebendige Person, die von der gleichen Vision des Malers sich nur durch das fortwährende Weiterleben und Weiterhandeln unterscheidet. […] Wir reden über Poesie so abstract, weil wir alle schlechte Dichter zu sein pflegen. Im Grunde ist das aesthetische Phänomen einfach; man habe nur die Fähigkeit, fortwährend ein lebendiges Spiel zu sehen und immerfort von Geisterschaaren umringt zu leben, so ist man Dichter; man fühle nur den Trieb, sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden, so ist man Dramatiker. / Die dionysische Erregung ist im Stande, einer ganzen Masse diese künstlerische Begabung mitzutheilen, sich von einer solchen Geisterschaar umringt zu sehen, mit der sie sich innerlich eins weiss. Dieser Prozess des Tragödienchors ist das d r a m a t i s c h e Urphänomen: sich selbst vor sich verwandelt zu sehen und jetzt zu handeln, als ob man wirklich in einen andern Leib, in einen andern Charakter eingegangen wäre. Dieser Prozess steht an dem Anfang der Entwickelung des Dramas.».
[301] Cfr. 29 [63] 1873 dove Nietzsche annota una citazione da Grillparzer sulle peculiarità dell'*attore*.

La *Erregung* tipica di Dioniso, quell'improvvisa *liberazione patico-estatica trasmutativa*, diffonde su una massa quella sensazione di identificazione e intima unità con le immagini visionarie che scorrono davanti ai loro occhi[302], in ciò consiste il "fenomeno drammatico primordiale", riproduzione dello σπαραγμός misterico del dio λύσιος[303]: «*vedere davanti a Sé il proprio Sé trasmutato agire come se fosse realmente penetrato in un altro corpo e in un altro carattere* (sich selbst vor sich verwandelt zu sehen und jetzt zu handeln, als ob man wirklich in einen andern Leib, in einen andern Charakter eingegangen wäre)».
Con l'unione di *poeta, attore* e *spettatore* nel coro dei satiri, le *doti scenico-espedienziali* e *dissimulativo-trasmutative* che dallo *S(ch)ein* si riflettono nell'uomo, hanno raggiunto l'apice della loro estrinsecazione possibile, la tragedia greca diventa così agli occhi di Nietzsche l'esperienza artistico-vitale più eccelsa mai prodotta, emblema della penetrazione reale in un "mondo d'incanto" e insieme dis-individuazione identificante con l'*Uniprimordiale*.
La spiegazione dell'unione di apollineo e dionisiaco[304], come compimento del "fenomeno tragico", può essere ora data in maniera pressoché definitiva:

> L'incantesimo è il presupposto di ogni arte drammatica. In questo incantesimo chi è esaltato da Dioniso vede se stesso come Satiro, *e come Satiro guarda a sua volta il dio*, cioè nella sua trasformazione egli vede fuori di sé una nuova visione, come compimento apollineo del proprio stato. Con questa nuova visione il dramma è completo.
> Secondo questa conoscenza dobbiamo intendere la tragedia greca in quanto coro dionisiaco, che sempre di nuovo si scarica in un mondo apollineo di immagini. […] Questo originario fondamento della tragedia diffonde, attraverso varie irradiazioni successive, quella visione del dramma, la quale è in tutto e per tutto apparenza di sogno e perciò di natura epica, ma che d'altra parte, come oggettivazione di uno stato dionisiaco, non rappresenta la liberazione apollinea nell'illusione, ma al contrario lo spezzarsi dell'individuo e il suo unificarsi con l'essere originario. Pertanto il dramma è la rappresentazione apollinea sensibile di conoscenze e moti dionisiaci, ed è quindi separato dall'*epos* come da un immenso abisso.[305]

Alla figura del satiro come componente del coro dionisiaco, imitazione artistica dell'invasato naturale, *proto-tipo umano*, controfigura del dio, Nietzsche contrappone l'*avversario* più degno di Dioniso, il nuovo Orfeo[306], Socrate, il quale viene identificato come "*das Urbild und Stammvater des theoretischen Optimisten*"[307].
Il filologo torna sulla superfetazione razionale del genio socratico che ha invertito *istinto* e *coscienza* nella loro abilità critico-creativa, ma questa volta rincara la dose e insiste sul

[302] Nietzsche si riferisce concretamente all'esperienza che sarà poi del pubblico, e che era suscitata già in origine, quando il coro era il centro della scena priva di dramma: «Ora al coro ditirambico è affidato il compito di eccitare dionisiacamente l'animo degli spettatori fino al punto che essi, quando l'eroe tragico appare sulla scena, non vedano già l'uomo grottescamente mascherato, bensì una figura visionaria partorita per così dire dalla loro stessa estasi.», OFN III/1, p. 62.
[303] «Questo coro contempla nella sua visione il suo signore e maestro Dioniso ed è perciò in eterno il coro *servente*: esso vede come questi, il dio, soffra e si glorifichi, e perciò non *agisce* esso stesso. Nonostante questa posizione, assolutamente servile di fronte al dio, esso è tuttavia l'espressione suprema, cioè dionisiaca della *natura*, e perciò nell'entusiasmo pronuncia, come questa, sentenze oracolari e di saggezza; come *partecipe della sofferenza* esso è insieme il *saggio*, che annuncia la verità dal cuore del mondo [Herzen der Welt].», OFN III/1, p. 62.
[304] «Apollo mi sta innanzi come il genio trasfiguratore del *principium individuationis*, grazie a cui soltanto si può conseguire davvero la liberazione nell'illusione; per contro al mistico grido di giubilo di Dioniso la catena dell'individuazione viene spezzata e sia apre la via verso le Madri dell'essere, verso l'essenza intima delle cose.», OFN III/1, p. 105. Cfr. anche OFN III/1, pp. 145-146, dove all'apollineo e al dionisiaco si affianca la spiegazione *estetico-metafisica* delle arti di cui sono simbolo: la musica e l'immagine.
[305] OFN III/1, pp. 60-61.
[306] Cfr. OFN III/1, p. 89.
[307] Cfr. OFN III/1, p.102; 119.

fatto che la comparsa del socratismo rappresenta un *ewiges Phänomen*[308], che nel caso specifico greco si concretizzò in una contrapposizione tra ottimismo logico-etico e sapienza artistico-tragica.
Socrate (e poi Platone) fu l'oppositore dell'arte e dell'etica del suo tempo, e come tale oppose all'istinto e alla *potenza dell'apparenza* la santità delle ragioni, così credette di *dover correggere l'esistenza* (das Dasein corriegieren zu müssen) e si pose, ultimo tra i filosofi preplatonici, come un riformatore culturale e antropologico. Nietzsche rimarca l'*unilateralità* dell'intelletto socratico, e sostiene che egli applicò come un Ciclope un unico grande occhio, un monocolo, al fenomeno dionisiaco insito nell'arte tragica.
Da questa unica, ristretta prospettiva si coglie:

> Qualcosa di assolutamente irrazionale, con cause che sembravano essere senza effetti ed effetti che sembravano essere senza cause; inoltre il tutto era così variopinto e vario, che a un'indole assennata doveva riuscire ripugnante, mentre per le anime eccitabili e sensibili era una miccia pericolosa.[309]

Il filosofo greco, con questa veste iper-logica e anti-artistica, inaugura il tipo del ἄνθρωπος θεωρητικός[310], di colui che non vuole farsi irretire dalle illusioni, perché ha una fiducia cieca nelle possibilità della conoscenza umana di accedere all'essenza delle cose. Ma anche questo impulso, come quello artistico, è in realtà una potente μηχἄνή dell'esistenza, seppure entrambi hanno una opposta maniera di garantire la vita contro la logica pratica del pessimismo:

> Se infatti l'artista a ogni disvelamento della verità rimane attaccato con sguardi estatici sempre e solo a ciò che anche ora, dopo il disvelamento, rimane velo, l'uomo teoretico a sua volta gode e si appaga nel togliere il velo e trova il suo supremo fine e piacere nel processo di un disvelamento sempre felice, che riesca per forza propria. Non ci sarebbe nessuna scienza, se a essa importasse solo quell'*unica* dea nuda e nient'altro. In tal caso infatti i suoi seguaci dovrebbero sentirsi come individui che volessero scavare un foro diritto attraverso la terra: ciascuno di essi vedrebbe bene che anche con il massimo sforzo, protratto per tutta la vita, sarebbe in grado di scavare solo una piccolissima parte dell'immane profondità, la quale verrebbe di nuovo colmata sotto i suoi occhi dal lavoro del vicino, sicché un terzo sembrerebbe far bene a scegliere per conto suo un altro luogo per i propri tentativi di perforazione. Ma se ora uno dimostrasse convincentemente che per questa via diretta non si può mai raggiungere la meta agli antipodi, chi vorrebbe ancora continuare a scavare nei vecchi pozzi, a meno di non accontentarsi intanto di trovare pietre preziose o leggi naturali? Per questo Lessing, il più onesto uomo teoretico, osò proclamare che a lui interessava più la ricerca della verità che la verità stessa: con ciò è stato svelato, con stupore, anzi con dispetto degli scienziati, il segreto fondamentale della scienza.[311]

---

[308] «È un fenomeno eterno: sempre la bramosa volontà trova un mezzo per trattenere in vita e per costringere a continuare a vivere, con un'illusione diffusa sulle cose, le sue creature. Questo è incatenato dal piacere socratico della conoscenza e dell'illusione di poter con essa guarire l'eterna piaga dell'esistenza, quello è irretito dal seducente velo di bellezza dell'arte che gli ondeggia davanti agli occhi, quello ancora dalla consolazione metafisica per il fatto che la vita eterna continui a fluire indistruttibile sotto il vortice dei fenomeni: per tacere delle illusioni più comuni e forse ancora più forti, che la volontà tiene pronte in ogni momento.», OFN III/1, pp. 118-119. Questa inclusione del socratismo nel fenomeno eterno della volontà che usa mezzi illusori per favorire il proseguimento della vita, è la vera novità nella trattazione della *Geburt*. Il tutto, dunque, si riduce qui a quale delle *Illusionsstufen*, produttrici di civiltà, bisogna guardare per favorire il migliore ideale di umanità.
[309] OFN III/1, p. 93.
[310] Cfr. 5 [33] 1870-71. Sono molti i frammenti postumi in cui si svolge la speculazione nietzscheana sullo ἄνθρωπος θεωρητικός, si vedano 2 [5]; 3 [4; 36; 50; 60; 73; 86; 94]; 6 [13; 16]; 7 [7; 64; 125] 1869-70/1871.
[311] OFN III/1, p. 100.

Giocando concettualmente con l'etimologia della parola greca ἀλήθεια, Nietzsche tenta di dimostrare che anche dietro l'impulso logico-razionale dell'*uomo teoretico* si nasconde ancora un *meccanismo* della *volontà*, per cui non è la *verità in sé* ad aver valore per lo scienziato, bensì la *Suche der Wahrheit* che non sarà mai saziabile, come centro propulsivo della *Illusion* e segreto a fondamento di ogni scienza. Socrate, condivide con Edipo, il tratto ottimisticamente sventuroso della conoscenza umana e con la razionalità priva di paura della sua morte diventa "l'insegna sopra la porta d'entrata della scienza"[312], che nel far sembrare l'esistenza comprensibile, la giustifica.
Il professore si serve ancora una volta del simbolismo dietro la figura del filosofo greco[313] per gettare una prospettiva critica sull'attualità, in quanto quel *meccanismo* della *volontà* che ha prodotto l'istinto scientifico e la sua potente illusione di poter giungere fin nell'abisso delle cose, seguendo "il filo conduttore della causalità", non ha alcun particolare valore se viene depauperato della sua *fede* nella sicura riuscita della ricerca. Accanto all'onestà di Lessing si erge il padre storico-simbolico di quella tendenza anti-mistica che vuole *correggere* l'esistenza dando all'umanità un nuovo potente impulso contro il pessimismo pratico.
Il socratismo ha favorito il destino della storia universale[314] grazie alla fiducia ottimistica nella conoscibilità della realtà, ma, allo stesso tempo, ha contribuito a conservare sottotraccia, insita nella tendenza che ha inaugurato, un'occasione che Nietzsche non vuole lasciarsi sfuggire:

> Accanto a questa conoscenza isolata, come a un eccesso di onestà, se non di tracotanza, sta però una profonda *idea illusoria*, che venne al mondo per la prima volta nella persona di Socrate, ossia quell'incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di *correggere* l'essere. Questa sublime illusione metafisica è data alla scienza come istinto e la conduce sempre di nuovo ai suoi limiti, dove deve convertirsi in *arte*: ***a essa in realtà mira con questo meccanismo***.[315]

È questo l'importante punto di congiunzione tra la lettura della storia universale fatta dal professore attraverso Socrate e il significato del suo *sincretismo tragico-metafisico*. La nuova "serenità greca" che venne alla luce con il socratismo e che contribuì alla fine dell'epoca tragica in Grecia, dando la possibilità all'alessandrinismo scientifico di sorgere e affermarsi e al mondo romano ornamentale[316] di camuffare la *naturalità* dell'arte ellenica, è anche il punto di arrivo di una tendenza millenaria che nel presente potrebbe sfociare in una giravolta, o meglio in un completamento del processo che condurrebbe così a quella grandiosa opportunità che Nietzsche chiama *die tragische Erkenntniss*, alla rinascita di un'*epoca tragica*[317] sotto il vessillo della musica e della filosofia tedesca:

---

[312] Cfr. OFN III/1, p. 101.
[313] Peraltro in parte già intuito da Plutarco, nel dialogo dedicato a Socrate nei *Moralia*, autore letto e apprezzato da Nietzsche.
[314] Cfr. OFN III/1, pp 102-103.
[315] OFN III/1, pp. 100-101.
[316] «Anche l'arte greca fu intesa per lungo tempo in modo *neolatino*, voglio dire cioè come l'hanno intesa i Romani: come qualcosa che ha uno scopo *ornamentale*, che si può introdurre arbitrariamente, come una serra posta a raffronto con la foresta. Nobile convenzione. -», FP III, p. 124; cfr. 24 [11] 1872-73.
[317] «Se la tragedia antica fu spinta fuori del suo binario dall'impulso dialettico verso il sapere e l'ottimismo della scienza, da questo fatto si potrebbe dedurre un'eterna lotta fra la *concezione del mondo teoretica* e *quella tragica*; e solo dopo che lo spirito della scienza fosse stato condotto ai suoi limiti estremi, e la sua pretesa di validità universale fosse stato condotto ai suoi limiti estremi, e la sua pretesa di validità universale fosse stata distrutta dalla dimostrazione di quei limiti, si potrebbe sperare in una rinascita della tragedia […].», OFN III/1, p. 114.

Peraltro la scienza, spronata dalla sua robusta illusione, corre senza sosta fino ai suoi limiti, dove l'ottimismo insito nell'essenza della logica naufraga. Infatti la circonferenza che chiude il cerchio della scienza ha infiniti punti, e mentre non si può ancora prevedere come sarà mai possibile misurare interamente il cerchio, l'uomo nobile e dotato giunge a toccare inevitabilmente, ancor prima di giungere a metà della sua esistenza, tali punti di confine della circonferenza, dove guarda fissamente l'inesplicabile. Quando egli vede con terrore come la logica in questi limiti si torca intorno a se stessa e si morda infine la coda – ecco che irrompe la nuova forma di conoscenza, la *conoscenza tragica,* la quale, per poter essere sopportata, ha bisogno dell'arte come protezione e rimedio.
Se con occhi fortificati e ristorati dai Greci guardiamo alle supreme sfere del mondo che ci fluttua intorno, scorgiamo la brama di conoscenza insaziabile e ottimistica, che appariva in Socrate esemplare, convertita ora in rassegnazione tragica e in bisogno d'arte; mentre invero la stessa brama, nei suoi gradi inferiori, doveva manifestarsi in modo ostile all'arte e principalmente aborrire nell'intimo l'arte dionisiaco-tragica, come prova l'esempio della lotta combattuta dal socratismo contro la tragedia eschilea.
Qui battiamo ora, con animo commosso, alle porte del presente e del futuro: condurrà questa «conversione» a sempre nuove configurazioni del genio e per l'appunto a quella di *Socrate cultore di musica?* La rete dell'arte stesa sopra l'esistenza verrà intrecciata in modo sempre più saldo e delicato, sia pure sotto il nome di religione o di scienza, o sarà destinata a lacerarsi in brandelli sotto l'irrequieto e barbarico trambusto e turbinio che si chiama ora «il presente»? – Preoccupati, ma non desolati, rimaniamo un po' in disparte, come contemplatori a cui è permesso essere testimoni di quelle immani lotte e trapassi. Ahimè! Il fascino di queste lotte sta nel fatto che chi le guarda deve anche combatterle![318]

Entrano così in scena Kant, Schopenhauer e Wagner, i quali, riuniti in un'unica tendenza, appaiono come la concretizzazione di quanto auspicato dal professore di filologia di fronte al dominio imperante dell'erudizione scientifica e del dotto, ancora una volta identificato con la figura rappresentativa di Otto Jahn[319].
I due pensatori tedeschi, uno con la spinta fino ai suoi limiti dell'ottimismo logico-scientifico che ridesta una netta contrapposizione tra *Erscheinung* e *Ding an sich*, l'altro con la rivalutazione del valore di arte e religione[320], rappresentano i tratti viventi dell'occasione storica che ha lo spirito tedesco di invertire la rotta verso una rinascita

[318] OFN III/1, pp. 103-104.
[319] Cfr. OFN III/1, p. 132. L'analisi fatta da Nietzsche in merito alla società del suo tempo nella *Geburt* (che tornerà di lì a breve più nel dettaglio nelle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole,* e poi nelle *Inattuali*), sulla scorta della contrapposizione tra socratismo e visione tragica del mondo, è tanto spietata quanto profetica e suona come un avvertimento: «E ora non bisogna nascondersi ciò che si cela nel grembo di questa cultura socratica! Un ottimismo che si crede senza limiti! Ora non bisogna spaventarsi se i frutti di quest'ottimismo maturano, se la società, fatta lievitare fin nei più profondi strati da una siffatta cultura, trema gradualmente fra rigogliosi ribollimenti e bramosie, se la fede nella felicità terrena di tutti, se la fede nella possibilità di una tale civiltà universale del sapere si converte a poco a poco nella minacciosa pretesa di possedere una tale felicità terrena alessandrina, nell'evocazione di un euripideo *deus ex machina*! Si noti bene: la cultura alessandrina ha bisogno, per poter esistere durevolmente, di una classe di schiavi; ma essa, nella sua concezione ottimistica dell'esistenza, nega la necessità di una tale classe e va perciò gradualmente incontro, quando sia esaurito l'effetto delle sue belle parole di seduzione e di rassicurazione della "dignità dell'uomo" e della "dignità del lavoro", a un'orrenda distruzione. Non c'è niente di più terribile di una classe barbarica di schiavi che abbia imparato a considerare la sua esistenza come un'ingiustizia e che si accinga a far vendetta non solo per sé, ma per tutte le generazioni. Chi oserà, contro tali minaccianti tempeste, fare appello con animo sicuro alle nostre smorte e stanche religioni, che sono degenerate fin nelle loro fondamenta in religioni dotte? In questo modo il mito, presupposto necessario di ogni religione, è già dappertutto paralizzato, e anche in tale sfera ha preso il sopravvento quello spirito ottimistico che abbiamo or ora indicato come il germe distruttivo della nostra società.», OFN III/1, pp. 120-121.
[320] Cfr. OFN III/1, pp. 121-122.

della civiltà tragica[321]. Ma solo insieme alla musica tedesca, e alla sua parabola storica moderna, questa occasione può dirsi completa, poiché senza di essa e la sua potenza primordiale riportata in luce, il tratto squisitamente "dionisiaco" del *deutsche Geist*[322], in totale discordanza con il fenomeno eterno della *wissenschaftliche Sokratik*, si ridurrebbe a un'opportunità dalle armi spuntate, ferma alla *pars destruens*:

> Dal fondo dionisiaco dello spirito tedesco è sorta una forza che non ha niente in comune con le condizioni primitive della cultura socratica e non si può né spiegare né giustificare in base a esse, ma che viene invece sentita da questa cultura come qualcosa di terribile e inesplicabile, come un'ostilità strapotente, ossia la *musica tedesca*, quale dobbiamo principalmente intendere nel suo potente corso solare da Bach a Beethoven, da Beethoven a Wagner. Il socratismo assetato di conoscenza dei nostri giorni, anche nel caso più favorevole, che cosa potrà fare contro questo demone insorgente da inesauribili profondità? […] Se poi ricordiamo come lo spirito, sgorgante da uguali sorgenti, *della filosofia tedesca* poté attraverso Kant e Schopenhauer distruggere il soddisfatto piacere di esistere del socratismo scientifico, mediante la dimostrazione dei suoi limiti, e come da questa dimostrazione fu introdotto un modo infinitamente più profondo e serio di affrontare le questioni etiche e l'arte, modo che noi possiamo addirittura designare s*apienza dionisiaca* [dionysische Weisheit] espressa in concetti, che cosa ci indica allora il mistero di quest'unità fra la musica tedesca e la filosofia tedesca, se non una nuova forma di esistenza, sul cui contenuto possiamo ragguagliarci solo con un presagio, in base ad analogie elleniche?[323]

Questo passaggio segna l'inizio della parabola "inattuale", dell'impegno culturale in prima linea per il progetto di Bayreuth e al tempo stesso del concretizzarsi dell'interesse filosofico di Nietzsche, che si rivolge ora sempre più approfonditamente all'indagine dei filosofi dell'epoca tragica greca e alle questioni gnoseologiche riposte nel suo *sincretismo tragico-metafisico*.

---

[321] «Ma se nell'esemplificazione qui accennata abbiamo giustamente messo in relazione la scomparsa dello spirito dionisiaco con una evidentissima, ma finora inspiegabile trasformazione e degenerazione dell'uomo greco – quali speranze dovranno rinascere in noi, quando i più sicuri auspici ci garantiscono *il processo inverso, il graduale risvegliarsi dello spirito dionisiaco* nel mondo attuale!», OFN III/1, p. 131. Cfr. OFN III/1, pp. 136-137.

[322] Nel *Versuch einer Selbstkritik* del 1886, Nietzsche sarà spietato anche contro se stesso su questo punto, poco dopo essersi rammaricato per l'utilizzo di un linguaggio kantiano e schopenhaueriano per valutazioni estranee e nuove, scrive: «Ma c'è nel libro qualcosa di peggio, di cui mi rammarico oggi ancor più che di aver oscurato e guastato con formule schopenhaueriane intuizioni dionisiache: il fatto cioè di essermi *guastato* in genere, col mescolarvi le cose più moderne, il grandioso *problema greco* che mi si era rivelato! Di aver riposto speranze là dove non c'era nulla da sperare, dove tutto indicava troppo chiaramente una fine! Di aver cominciato, in base all''ultima musica tedesca, a favoleggiare della "natura tedesca", come se essa fosse proprio sul punto di scoprire e di ritrovare se stessa – e questo in un tempo in cui lo spirito tedesco, che non molto tempo prima aveva avuto ancora la volontà di dominare l'Europa, la forza di guidare l'Europa, *abdicava* appunto per ultima volontà e definitivamente e, sotto il pomposo pretesto della fondazione di un impero, si rivolgeva alla mediocrità, alla democrazia e alle "idee moderne"!», OFN III/1, p. 12.

[323] OFN III/1, pp. 131-132. Cfr. 9 [31; 34; 36; 149] 1870-71.

III.

Filosofia tragica e *inattualità vulcanica:* origine e sviluppo della "conoscenza" e della "socialità" umana

a) «Altri popoli hanno i santi, e i Greci hanno i Sapienti»[1]: l'*en-panteismo* e la *dissimulazione-trasmutazione*

Il 1871 non fu solo l'anno della composizione degli appunti per la prima pubblicazione sulla tragedia greca e nemmeno soltanto il momento storico in cui venne a costituirsi lo Stato nazionale tedesco sotto la guida di Guglielmo I e Bismarck, ma anche quello in cui il professore di filologia maturò una decisione stravagante e allo stesso tempo indicativa. Gustav Teichmüller, titolare della "cattedra di dotazione" in filosofia all'Università di Basilea e successore di Wilhelm Dilthey[2], ricevette una chiamata a Dorpat verso la fine del 1870. In questa occasione, Nietzsche, dopo aver pensato al pastore di Naumburg Wenkel come ipotetico nome da proporre, fece un gesto apparentemente sconsiderato che aveva due obiettivi contingenti. Da un lato, dare avvio istituzionale a una passione che covava da tempo dentro di sé e, dall'altro, riuscire finalmente a realizzare il suo desiderio di vivere a stretto contatto con l'amico più caro.
Nel gennaio del 1871, dopo che Teichmüller aveva accettato la nuova proposta accademica, il professore prende il coraggio di scrivere una lunga lettera, la prima dell'anno, al consigliere Vischer-Bilfinger nella quale gli proponeva una "combinazione", lui come candidato alla cattedra di filosofia resasi vacante e Erwin Rohde come suo sostituto alla cattedra di filologia classica[3]:

Stimatissimo Signor Consigliere,
per la combinazione che ora Le proporrò, ho bisogno in modo particolare del Suo benevolo consiglio e della Sua *sincera* partecipazione già tante volte sperimentata. Come vedrà, mi son preso a cuore seriamente il bene dell'Università, ed è nel suo vero interesse che sono spinto a esporLe minutamente quanto segue.
Le sarà stato comunicato dai miei medici curanti quanto io sia di nuovo sofferente e che la causa di questi stati insopportabili è un eccessivo affaticamento. Ora mi sono chiesto ripetutamente come si spieghi che quasi sempre, a metà semestre, sopraggiunga questo stato di sovraffaticamento, e ho dovuto addirittura prendere in considerazione l'opportunità di

[1] Cfr. OFN III/2, p.274. Nietzsche, nel descrivere la nascita del "sapiente" in Grecia, usa la figura mitologica di Trofonio (che tornerà nella *Prefazione* di *Aurora*), divinità oracolare della Beozia il cui culto si svolgeva in una grotta, che insieme al fratello Agamede fu architetto del santuario di Delfi: «Quando nel sesto e nel quinto secolo, egli appare tra enormi pericoli e straordinari allettamenti da parte di una civiltà divenuta mondana, e uscendo - per così dire - dalla caverna di Trofonio cammina attraverso l'esuberanza, la ricchezza e la sensualità delle colonie greche, attraverso la loro felicità di aver scoperto cose nuove, allora - possiamo intuirlo - egli si presenta come un nobile ammonitore, che tende al medesimo scopo per cui in quei secoli è sorta la tragedia a cui vogliono accennare i misteri orfici, con i grotteschi geroglifici delle loro pratiche.», OFN III/2, p. 274. Con questa ultima frase Nietzsche dichiara che anche la filosofia, come la tragedia e i misteri, si occupa del *problema e del valore generale dell'esistenza, della vita umana*, aggiungendo a questa dicitura l'etimologia della parola greca σοφός: «La parola greca che designa il "sapiente" si connette etimologicamente a *sapio*, io gusto, a s*apiens*, colui che gusta, a *sisyphos*, l'uomo dal gusto più raffinato: in tal modo, secondo la coscienza popolare, la vera arte del filosofo consiste nell'osservare e conoscere le più sottili sfumature, ossia in una rilevante capacità di distinguere.», OFN III/2, p. 283.
[2] Cfr. JANZ I, pp. 373-375.
[3] «Ora, se posso permettermi di esporLe la mia combinazione, ho pensato che troverebbe in Rohde un successore adattissimo per il mio posto di professore di filologia e insegnante al Ginnasio.», EFN-1871, 118.

interrompere del tutto la mia attività accademica, come un modo di vivere non adatto alla mia natura. Alla fine sono giunto però a un'altra opinione al riguardo, che adesso vorrei esporLe.
Vivo qui un singolare conflitto, ed è questo conflitto che mi esaurisce tanto e mi consuma anche fisicamente. Io, che per natura mi sento fortemente sospinto a pensare alle cose come a un tutto unitario e con mentalità filosofica, perseverando in un problema con continuità e indisturbatamente, e ragionandoci a lungo, mi sento continuamente gettato qua e là e deviato dalla mia strada dalle molteplici occupazioni quotidiane e dalla loro natura. Alla lunga non ce la faccio a fare queste due cose insieme, il ginnasio e l'università, perché sento che il mio vero compito [meine eigentliche Aufgabe], al quale, se necessario, *dovrei sacrificare ogni altra occupazione*, il mio compito *filosofico*, soffre molto di tutto ciò, e anzi si è ridotto a un'attività marginale. Credo che questa descrizione colga nel vivo ciò che qui tanto mi esaspera e non mi lascia raggiungere una pienezza e un sereno equilibrio di lavoro; questa cosa, d'altro canto, sfinisce la mia costituzione e mi porta al livello attuale di sofferenza; ebbene, se queste sofferenze dovessero tornare più spesso, sarei costretto già solo per la salute ad abbandonare ogni attività filologica.
In questo senso mi permetto di porre la mia candidatura per la *cattedra di filosofia* ora libera da Teichmüller.[4]

Anche se non sapremo mai quanto fosse reale il "singolare conflitto" che viene addotto come causa di tutti i suoi problemi, e se non si capisce bene a cosa alluda Nietzsche qui con il suo "compito filosofico", quello che sorprende non è il coraggio dietro l'invio della lettera, ma l'ingenuità totale nell'arzigogolare argomentazioni palesemente faziose, nascoste sotto l'apparenza di un disinteresse personale e a favore dell'istituzione universitaria, sfruttando come argomento i suoi malanni, forieri di un possibile abbandono dell'attività accademica. Va detto che Nietzsche non è nuovo a questo atteggiamento candido di chi non è aduso all'arguzia in pubblico e nei rapporti umani e spesso nella sua vita cadrà nella stessa trappola.
Al di là di queste considerazioni, il dato di fatto incontrovertibile e frutto sicuro di sincerità è il vivo, antico interesse che il professore esibisce nei confronti della filosofia, interesse argomentato da letture dirette e conoscenze storico-filologiche maturate già a partire dagli anni di Pforta[5].
A testimonianza di quanto viene detto su questo argomento nella lettera, ci sono, oltre quanto già abbiamo visto nel primo capitolo, i numerosi frammenti postumi che da subito, dal 1869, ruotano costantemente intorno alle tematiche inerenti alla filosofia greca nel suo complesso, e più nello specifico a quelle personalità che, da Talete fino a Socrate, egli inizia a denominare "filosofi preplatonici" [6].
Proprio su queste figure il giovane professore aveva progettato di fare lezione fin dai primi semestri, come dichiara per lettera a Rohde[7]; il tutto, però, fu rinviato agli anni

[4] EFN-1871, 118.
[5] «Quanto alla legittimità delle mie ambizioni per la cattedra di filosofia, devo innanzitutto testimoniare in mio favore che penso di possedere la capacità e le conoscenze necessarie e, tutto sommato, mi sento più adatto a quel lavoro che a un'attività meramente filologica. Chi mi conosce dai tempi della scuola e dell'università, non ha mai dubitato che in me prevalessero le inclinazioni filosofiche; e anche negli studi filologici mi ha attirato di preferenza tutto ciò che mi sembrava significativo o per la storia della filosofia o per i problemi etici ed estetici. […] Ben presto mi potrò dimostrare pubblicamente qualificato per ricoprire una cattedra di filosofia: i miei scritti su Diogene Laerzio possono valere in ogni caso anche per le mie aspirazioni storico-filosofiche. Mi son sempre interessato di ricerche e problemi pedagogici: far lezioni su questi argomenti costituirà per me una gioia. Dei filosofi recenti ho studiato con predilezione particolare Kant e Schopenhauer.», EFN-1871, 118.
[6] Per la maggior parte abbozzi di titoli e appunti brevi per eventuali lezioni, si veda 1 [23; 29; 110; 112; 113]; 2 [2; 20; 23]; 3 [9; 24; 72; 76; 84] 1869-70. Nel frammento 5 [122] 1870-71 tra i vari titoli di saggi da scrivere si trova: "Sulla filosofia del tragico".
[7] «Alla fine, per suscitare la tua meraviglia, l'annuncio dei miei corsi invernali: grammatica *latina.* Storia della filosofia preplatonica, con interpretazione di frammenti scelti. Nel seminario gli Ἔργα di Esiodo. Non è fantastico?», EFN-1869, 8.

successivi. Nel gennaio del 1871, nella stessa lettera in cui propone il passaggio alla cattedra di filosofia, ricorda di aver annunciato (anche per convincere Vischer-Bilfinger delle sue abilità filosofiche) corsi sui "filosofi preplatonici" e sulla "questione platonica", che saranno poi tenuti nei semestri del 1871-72.

Il precoce interesse per la figura di Democrito, come si è già accennato, non fu tuttavia lasciato cadere con la fine dell'università, si intensificò anzi e fu ampliato a tutte le altre figure filosofiche della grecità precedente a Platone, parallelamente al nuovo interesse per il "fenomeno tragico", tanto è vero che queste figure della prima filosofia ellenica vengono lette proprio a partire da tale fenomeno: "I grandi pensatori dell'età tragica riflettono sugli stessi fenomeni che sono anche oggetto dell'arte"[8]. Fu proprio questa concomitanza dell'oggetto di riflessione ad attrarre l'attenzione di Nietzsche.

I primi tre frammenti un po' più lunghi e che lasciano trasparire alcune intenzioni programmatiche su questo tema sono più o meno della fine del 1871, quando cioè *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* è pronta per la stampa e il passaggio alla cattedra di filosofia è ormai un miraggio[9]. Se nel primo di questi frammenti (14 [27] 1871-72) il filologo prospetta una *Vorbereitung* dell'uomo filosofico e passa in rassegna i suoi prodromi, ovvero l'antica sapienza sentenziale, i poeti, i sacerdoti-filosofi e la sapienza misterica, arrivando a chiedersi perché retrospettivamente sia stato designato Talete come primo di questa serie di personalità, adducendo alcune ipotesi[10]; e nel terzo (14 [29] 1871-72) viene annotata una brevissima scansione in periodi storico-concettuali, è solo nel secondo dei tre frammenti che si ha un chiaro riassunto delle questioni con un titolo esplicito:

Filosofi preplatonici.

Come giungono i Greci alla filosofia?

A quale filosofia?

Contemporanei al loro periodo classico (VI e V secolo) sono proprio i Preplatonici. È caratteristico come un'epoca *accolga* i suoi grandi uomini. Le concezioni originali di questi filosofi sono le visioni più *elevate* e più *pure* che *mai* siano state raggiunte. Questi *uomini* sono vere e proprie incarnazioni della filosofia e delle sue *diverse forme*. *Domanda*: come si distingue il *filosofo fra* gli Elleni classici? Da Platone in poi a questa domanda si può rispondere con minor determinatezza. Allora esisteva una classe di eruditi con la quale quella dei filosofi poteva coincidere.

Lo stadio preliminare: il *sacerdote* e il c*antore*. Gli uomini *sapienti* che nominava l'oracolo di Delfi, come catechismi viventi.

Essi ci rivelano la grecità non in maniera diretta: perché non parlano di costumi, ecc., ma mostrano la filosofia nata come impulso di conoscenza, non pungolata dal peccato o dall'affanno della vita. Colgono i problemi eterni e anche le soluzioni eterne. Innumerevoli individui.

---

[8] FP I, p. 85. «Die großen Denker des tragischen Zeitalters denken über keine andern Phänomene nach als die, welche ebenfalls die Kunst erfaßt.». Frammento che si ripresenta molto simile nel 1872-73: «Mi è necessario sapere come abbiano filosofato i Greci, nell'epoca della loro arte. […] I filosofi più antichi, invece, sono in parte dominati da un impulso simile a quello che ha creato la tragedia [Dagegen waltet in den älteren Philosophen zum Theil ein ähnlicher Trieb, wie der, welcher die Tragödie schuf].», FP III, pp. 42-43. Cfr. 19 [51; 70; 212] 1872-73; 21 [16] 1872-73: «*I filosofi dell'epoca tragica svelano, come la tragedia, il mondo* [Die Philosophen des tragischen Zeitalters enthüllen, wie die Tragödie, die Welt].», FP III, p. 148; e 23 [24] 1872-73: «La nascita della tragedia considerata da un altro lato. La conferma viene dalla filosofia dei suoi contemporanei [Die Geburt der Tragödie betrachtet von einer andern Seite aus. Die Bestätigung aus der Philosophie ihrer Zeitgenossen].», FP III, p. 177.

[9] Cfr. EFN-1871, 125; 130; 132.

[10] «Perché Talete? / La forza di stabilire un principio e di sistematizzarlo, prima. / Perché *non è mitico*. / Il poeta deve essere superato. Contemplazione in concetti. / Egli non si esprime soltanto in *sentenze*. Non è soltanto uno dei Sette Sapienti. /L'immagine del filosofo si sviluppa lentamente da Museo, Orfeo, Esiodo, Solone, i Sette Sapienti. / 1) La forma mitica della filosofia. / 2) La forma della filosofia in sentenze, lo sporadico filosofare in forma sistematica. / Uomini così *diversi* sono σοφοί [sapienti].», FP II, pp. 223-224.

Come pensatori consapevoli rivelano meno che come uomini inconsapevoli, nelle loro azioni.[11]

Ancora una volta Nietzsche intende la sua ricerca come un'immersione intuitivo-concettuale nell'*atto sorgivo* di un fenomeno, per meglio intenderne il "viluppo" e cercando di lasciar cadere ogni atteggiamento di erudizione, che in quanto tale non può cogliere il "senso" della nascita e formazione di qualcosa, giacché crede di scovare l'essenza di un fenomeno cercandolo nei suoi esiti deformati[12]. Utilizzando questa strategia d'indagine come prima cosa viene indagato lo stato antecedente alla genesi di un fenomeno, ciò che lo ha *anticipato* e *prefigurato* sotto altra forma, esattamente come già era avvenuto con il "fenomeno tragico" e la sua origine dalle torme dionisiache eccitate dagli impulsi primaverili. Il metodo, che sarà poi tipico della *genealogia* nietzscheana, è in fondo già la base teoretica delle sue prime indagini sul dramma antico e sui filosofi tragici[13].
Come per il "socratismo", il professore precisa subito che le domande e le risposte che i primi filosofi posero sono in realtà un fenomeno eterno di problematizzazione e soluzione, a prescindere dalla "storicizzazione" che la filosofia, a partire da Platone ma soprattutto da Aristotele, assumerà come sua peculiarità culturale.
Le varie individualità così riconoscibili nella storia della nascita del pensiero ellenico rappresentano, a suo avviso, altrettanti modi squisitamente "individuali" di caratterizzare quegli eterni problemi e quelle eterne soluzioni dai quali e per i quali i Greci iniziarono a filosofare. In questa scansione squisitamente "individuale" della prima filosofia greca si rispecchiano i *leibhaften Katechismen*, incarnati dai σοφοί, quale prefigurazione di quei primi pensatori[14]. Ed è per questo che essi furono molto più rivelatori come *unbewußten Menschen* piuttosto che come *bewußte Denker*, nelle loro azioni (Handlungen) ancor più che nei pensieri che espressero, per la stessa ragione per cui il pubblico ingenuo del dramma antico aveva un valore diverso rispetto a quello cólto dell'epoca moderna, il quale assisteva allo spettacolo appesantito da pregresse considerazioni estetiche e teoriche sull'arte.
La filosofia nella sua spontaneità, come la vissero gli uomini che la inventarono, indica, quindi, un *impulso conoscitivo* libero sia dal pungolo del peccato (Sündhaftigkeit), al contrario dei pensatori dell'epoca cristiana, sia dalle necessità della vita (Lebensnoth), al contrario di chi abbisogna di espedienti per sopravvivere e allora inizia a pensare.

[11] FP II, pp. 224-225. Le prime lezioni sui *filosofi preplatonici* (cui assistettero anche Gersdorff e Rée) tenute nei semestri del 1872-73 e poi in altre occasioni, sono interamente dedicate alle prefigurazioni storico-genealogiche che in questo frammento vengono riassunte schematicamente, cfr. F. Nietzsche, *I filosofi preplatonici*, a cura di P. Di Giovanni, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 3-24 (d'ora in poi FIL PREP).
[12] Nei frammenti postumi in cui tenterà di abbozzare l'*Inattuale* contro i filologi, Nietzsche precisa che la differenza tra la nascita di determinati fenomeni in Grecia, rispetto a altri luoghi e epoche, risiede nell'*ingenuità* (Naivetät) con cui qui l'elemento *umano* viene a galla, contro ogni *umanistico* mascheramento usato da altre culture: «L'elemento umano degli Elleni consiste nell'ingenuità con cui presso di loro si rivelano l'uomo, lo Stato, l'arte, il vincolo sociale, il diritto di guerra e il diritto internazionale, le relazioni sessuali, l'educazione, i partiti; si tratta precisamente dell'elemento umano che si mostra ovunque e presso tutti i popoli ma che presso di loro si rivela senza maschera e privo di umanesimo, e ciò in tale misura che non se ne può fare a meno ai fini dell'istruzione.», FP V, p. 28.
[13] Nelle pagine introduttive di *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* si legge un'espressione che farà scuola negli anni della maturità: «[…] poiché ovunque inizio significa rozzezza, mancanza di forma, vuoto e bruttezza, e poiché in ogni campo hanno importanza soltanto gli stadi superiori. […] La via che ricerca i primordi conduce sempre verso la barbarie […].», OFN III/2, pp. 271-272.
[14] In un frammento del 1872 i Sette Sapienti vengono definiti "lo stadio epico-apollineo della filosofia", e come coloro in cui vige «l'impulso conoscitivo limitato [der beschränkte Erkenntnißtrieb]», cfr. 19 [14] 1872-73.

I Greci iniziarono quindi a filosofare spinti da una *dispositio* sentimentale di *meraviglia* di fronte all'evidenza manifestativa, indotta da "ciò che" si presenta a occhi increduli[15]. Per tornare all'assimilazione di *arte* e *filosofia tragica*, come nate dallo stesso *impulso* e dominate dalla riflessione sugli stessi *fenomeni*, occorre guadare ai frammenti preparatori delle lezioni sui preplatonici, dove il professore chiarisce la sua posizione d'indagine nel merito:

> Il filosofo dell'epoca tragica.
> Il filosofo non ha una posizione eccezionale, del tutto staccata dal popolo: anche attraverso di lui, la volontà vuole qualcosa. L'intenzione è la stessa che nell'arte – la volontà tende alla propria trasfigurazione e redenzione. La volontà *aspira a purificarsi e nobilitarsi*: passando da uno stadio ad un altro.
> *La forma dell'esistenza come educazione e cultura* - la volontà sulle teste degli uomini.[16]

Letta da un punto di vista *metafisico*, anche la filosofia dell'epoca tragica dei Greci è uno strumento del *Wille* che tende al *raffinamento* (Veredelung) e alla *purificazione* (Reinheit) in un'emancipazione fatta di vari stadi. E nei preplatonici, in questa concrezione individuale dell'anima popolare[17], come nell'arte, si realizza quel processo di *Erlösung* e *Verklärung* di se stessa, della "volontà ellenica"[18].
Nietzsche continua da dove aveva terminato con la *Geburt*, l'unione di *arte* e *filosofia* fu il coronamento dell'epoca tragica della grecità, e questa unione ora deve tornare ad essere un'imperdibile occasione per la Germania: produrre una nuova civiltà artistico-filosofica invertendo il corso storico. Promuovendo una "lotta" contro la *scienza erudita* e il suo *unbeschränkte Erkenntnißtrieb*, egli sperava in un riavvolgimento della storia dall'alessandrinismo imperante a una rinnovata epoca tragica[19]. All'indagine preliminare

---

[15] In questo periodo, Nietzsche torna più volte sul senso e sull'importanza del θαῦμα per la filosofia, seguendo quanto detto da Aristotele nella *Metafisica*. Ma è nelle lezioni sui *preplatonici* che viene trovata la formula adeguata per esprimere questa importanza: «L'intelletto non deve solo voler dilettarsi furtivamente, esso deve essersi completamente liberato e festeggiare i Saturnali. L'intelletto divenuto libero intuisce le cose: e ora per la prima volta il quotidiano ad esso appare degno di attenzione, come un problema. Questo è il vero elemento distintivo della spinta alla filosofia: lo stupore per ciò che si trova di fronte. Il fenomeno più quotidiano è il divenire: con esso comincia la filosofia ionica.», FIL PREP, pp. 6-7. Nietzsche fa queste riflessioni sul legame tra "l'intelletto divenuto libero" e lo "stupore per il fenomeno più quotidiano", caratterizzando così ciò che avvenne in Grecia, per contrapporlo al modo romano di filosofare, quello da non-filosofi per costituzione. Per questo nei Romani non si pone quell'*eccedenza intellettuale* da adoperare per scopi non individuali, ma per pervenire a "una visione pura".

[16] FP III, p. 16. «Der Philosoph des tragischen Zeitalters. / Der Philosoph steht nicht so ganz abseits, wie eine Ausnahme, vom Volk: der Wille will auch mit ihm etwas. Die Absicht ist die gleiche, wie bei der Kunst — seine eigne Verklärung und Erlösung. Der Wille s t r e b t n a c h R e i n h e i t u n d V e r e d e l u n g: von einer Stufe zur Andern. / Di e D a s e i n s f o r m a l s B i l d u n g u n d K u l t u r — der Wille auf den Köpfen der Menschen.».

[17] «I Greci hanno creato i vari tipi di filosofo: si pensi a una società così variegata con Pitagora, Eraclito, Empedocle, Parmenide, Democrito, Protagora, Socrate. La capacità di invenzione in questo caso contraddistingue i Greci da ogni altro popolo: di solito un popolo produce un solo tipo di filosofo duraturo. […] Quegli uomini sono tutti di un pezzo, scolpiti da una sola pietra; tra il loro pensiero e il loro carattere intercorre una rigorosa necessità: a loro era sconosciuta ogni convenienza, giacché, almeno a quel tempo, non esisteva il ceto dei filosofi.», FIL PREP, p. 4.

[18] Cfr. 19 [15] 1872-73.

[19] «Se si vuole conquistare ancora una cultura, sono allora necessarie forze artistiche inaudite, per infrangere lo sfrenato impulso conoscitivo e per produrre nuovamente un'unità. *La suprema dignità del filosofo si rivela nel momento in cui egli concentra lo sfrenato impulso conoscitivo, lo costringe all'unità.* I filosofi greci più antichi devono essere intesi a questo modo, essi raffrenano l'impulso conoscitivo.», FP III, p. 21. «Presso i Greci tale contenimento [dell'impulso conoscitivo] è a favore di una cultura artistica (ed *anche* religiosa?), che vuole *preservare* da un completo scatenamento: noi vogliamo *domare di nuovo* l'istinto che si è del tutto scatenato.», FP III, p. 24. Nietzsche inizia a far intendere che si può, secondo lui, parlare di cultura solo di fronte a un popolo che abbia un forte senso di unità stilistica (ciò che manca ai Tedeschi suoi

sul "fenomeno artistico" si sostituisce ora quella sul "fenomeno filosofico", perché è al *filosofo della conoscenza tragica* (a volte chiamato anche *der letzte Philosoph*) auspicato nella sua prima pubblicazione che si rivolgono, ora, gli appelli a questa sfida[20].
Ma un'ulteriore lettura ci viene fornita in un frammento di poco successivo, nel quale si ritorna sull'accostamento di filosofo e artista, a partire da una prospettiva interpretativa più storico-culturale[21]:

Nel filosofo viene alla luce la fucina della natura – il filosofo e l'artista svelano i trucchi del mestiere della natura.
La sfera del filosofo e dell'artista vive staccata dalla miseria, sopra il tumulto della storia di un'epoca.
Il filosofo come *freno della ruota del tempo*.
I tempi in cui compaiono i filosofi sono tempi di grande pericolo – quando la ruota gira sempre più rapidamente – filosofia e arte si presentano a sostituire il mito declinante. Essi intervengono però con notevole anticipo, poiché l'attenzione dei contemporanei si rivolge solo lentamente verso di loro.
Un popolo che diventi cosciente dei propri pericoli produce il genio.[22]

Partendo dall'origine della filosofia in Grecia, Nietzsche inizia a interrogarsi sempre più assiduamente circa il senso e il ruolo del filosofo nella storia di un popolo e, più precisamente, nello sviluppo della sua *cultura*[23]. In questo frammento sta immediatamente precisando cosa c'è di peculiare nella nascita del filosofo, il quale, insieme all'artista, rappresenta una "*auto-manifestazione dei luoghi di produzione della Natura e la spiegazione dei suoi segreti plasmativi*" (Der Philosoph ist ein Sich-offenbaren der Werkstätte der Natur — Philosoph und Künstler reden von den Handwerksgeheimnissen der Natur).
Come per il "fenomeno tragico" e l'artista, anche per la filosofia e i suoi interpreti, si tratta di cogliere la *germinalità* della φύσις, e i primi pensatori greci non fecero altro che

contemporanei; cfr. 19 [274] 1872-73), e ciò di solito accade solo laddove un'arte abbia in mano le redini del costume (cfr. 19 [256] 1872-73). Cfr. 19 [27; 28; 34; 38; 39; 45; 50; 51; 52; 168; 170; 298; 306; 308; 310]; 23 [14] 1872-73.

[20] Cfr. 19 [34; 35; 36] 1872-73.

[21] In un frammento del 1872-73, constatando l'impossibilità di una nuova religione dopo il *criticismo* kantiano, si parla di una nuova figura umana capace di insediarsi in quel *vuoto mitico* inaugurato dalla fine della metafisica: "Per contro, io posso immaginarmi una specie del tutto nuova di *filosofo-artista*, il quale introduca in quel vuoto un'*opera d'arte*, con valore estetico.", FP III, p. 29.

[22] FP III, p. 17. «Der Philosoph ist ein Sich-offenbaren der Werkstätte der Natur — Philosoph und Künstler reden von den Handwerksgeheimnissen der Natur. / Über dem Getümmel der Zeitgeschichte lebt die Sphäre des Philosophen und des Künstlers, abseits der Noth. / Der Philosoph als Hemmschuh im Rade der Zeit. / Es sind die Zeiten großer Gefahr, in denen die Philosophen erscheinen — dann wenn das Rad immer schneller rollt — sie und die Kunst treten an Stelle des verschwindenden Mythus. Sie werden aber weit vorausgeworfen, weil die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen erst langsam ihnen sich zuwendet. / Ein Volk, das sich seiner Gefahren bewußt wird, erzeugt den Genius.».

[23] «Il mio compito: comprendere *l'intima connessione e la necessità di ogni* cultura.», FP III, p. 23. Nel maggio del 1872 inizia il famoso corso di Jacob Burckhardt sulla civiltà greca, e Nietzsche stesso ne dà notizia per lettera a Rohde, cfr. EFN-1872, 201. Nella prima nota alla prima lezione del suo corso sui preplatonici dello stesso semestre, il professore di filologia chiarisce subito il suo punto di vista sul legame tra *cultura* e *filosofia*, e lo fa chiamando in causa Wagner e un'idea di Emerson (cfr. 19 [1] 1872-73): «Può una filosofia divenire il nucleo centrale di una cultura? No, ma può respingere nemici pericolosi da una cultura già esistente. Rivolta di Wagner contro l'arte monumentale. C'è un invisibile collegamento tra un genio e un altro. Questa è la storia veramente reale di un popolo; tutto il resto è variazione fumosa e infinita, costituita da elementi deteriori, copia di mani inesperte. Bisogna dimostrare come tutta la vita di un popolo rispecchi l'immagine impura e confusa che offrono i suoi geni più grandi. I Greci in che modo facevano filosofia in mezzo al loro stupendo mondo artistico? Il fare filosofia ha termine, se sopraggiunge il compimento di una vita? No, anzi adesso ha inizio la vera filosofia. Il loro giudizio sulla vita diviene più significativo.», FIL PREP, pp. 3-4.

occuparsi di questo, rendendo il *Rad der Zeit* più lento, fin quasi a fermarlo, per la pericolosità e la concentrazione cui vennero sottoposti i recessi del mondo grazie alle poche scoperte filosofiche che segnarono la storia greca e dopo di essa quella universale[24]. Sull'importanza del mito per la vita di un popolo, il filologo si era soffermato nelle pagine conclusive di *Die Geburt der Tragödie*, dimostrando come uno sfrenato *impulso conoscitivo*, proprio del "tipo teoretico" inaugurato da Socrate, potesse essere dannoso per il destino di una civiltà[25] (edotto in ciò dalla lettura del *Faust* e del *Manfred*)[26]. Adesso precisa che quegli individui "tutti di un pezzo" che segnarono la nascita del pensiero occidentale, sorsero in un'epoca di grande pericolo, quando cioè si iniziò ad intravedere il tramonto del mito, quasi per anticipare questa caduta evitando il collasso di un intero mondo e dando il tempo ai contemporanei di accorgersi della loro venuta. A ciò si aggiunge sempre di più la consapevolezza della negatività dell'"eccesso di sapere" per una civiltà, e di contro, seguendo il *fil rouge* della *Geburt*, viene sottolineato che solo l'*arte*, come in Grecia, e poi anche la *filosofia*, possono garantire la salute di una civiltà, proprio serrando e delimitando l'*impulso conoscitivo* che tende all'eccesso[27].
È Talete, il primo filosofo della serie, a unire in sé queste due anime della filosofia, sostituzione del mito in declino, da un lato, e esegesi della *germinalità plasmativa* della φύσις e svelamento dei suoi recessi, dall'altro. Il professore, nel sintetizzare per ogni individuo della filosofia dell'epoca tragica la corrispondente dottrina, parte dall'importanza di Talete, il vero iniziatore di un'indagine della natura lontana dalle teogonie e dalle cosmogonie della tradizione, e carica invece di intuizioni artistiche. In una delle prime ricognizioni schematiche dell'essenza della dottrina di ognuno dei filosofi preplatonici da trattare, si legge:

Liberazione dal mito. Talete. UN UNICO *elemento come Proteo!*
Il tragico dell'esistenza. Anassimandro.

[24] «La storia universale è più breve se la si misura a seconda delle scoperte filosofiche più significative e della generazione dei filosofi più rappresentativi, e se le epoche ostili alla filosofia si mettono da parte. Noi allora nei Greci vediamo una attività e una forza creativa come in nessun altro popolo: essi occupano l'epoca più vasta, perché in effetti hanno prodotto tutti i tipi di filosofo.», FIL PREP, p. 4.
[25] Cfr. OFN III/1, pp. 151 ss. «L'arricchirsi improvviso di un popolo cela gli stessi pericoli di una improvvisa sovrabbondanza di conoscenze scientifiche. Viene dimenticata la via che porta dal comprendere una cosa al viverla, dal sapere al saper fare, dalla scienza all'arte: ha inizio un lussurioso gozzovigliare con il sapere.», FP III, p. 225.
[26] Cfr. 5 [109] 1870-71.
[27] Sono molti i frammenti che si occupano di questa questione, sia partendo dalla prospettiva greca, sia usando questa prospettiva per la contemporaneità (tra i più espliciti cfr. 19 [1; 3; 10; 12; 13; 21, 22; 27; 28; 33; 34; 41; 171; 172] 1872-73). La filosofia diventa inoltre l'unica opportunità, sul piano della conoscenza, in opposizione alla scienza e al suo impulso per il "sapere assoluto", e di essa viene detto che deve dominare la scienza non sopprimerla, perché solo la filosofia può determinare il valore e la grandezza di qualcosa (criterio estetico), mentre la scienza non sa valutare grande e piccolo ma vede solo i piccoli effetti, e poi perché la scienza è intessuta di idee filosofiche senza neanche rendersene conto (cfr. 19 [23; 24; 37; 76; 83; 86; 92] 1872-73). La prospettiva di Nietzsche, apparsa nella prima pubblicazione, viene spiegata nei frammenti di questo periodo dal punto di vista dell'interpretazione della dinamica storica: «La storia e le scienze naturali sono state necessarie per opporsi al Medioevo: il sapere contro la fede. Contro il sapere noi rivolgiamo oggi l'*arte*: ritorno alla vita! Contenimento dell'impulso conoscitivo! Rafforzamento degli istinti morali ed estetici! Questo ci appare come la s*alvezza dello spirito tedesco, perché esso diventi nuovamente un salvatore*! L'essenza di questo spirito si è dischiusa a noi nella *musica*. Oggi noi comprendiamo in che modo i *Greci* abbiano fatto dipendere la loro cultura dalla musica.», FP III, pp. 28-29. All'arte si affianca ora la filosofia, e lo scopo è quello di insistere sul senso della storia solo come una catena di grandi uomini che dialogano tra loro creando ponti tra culture, in quanto la cultura va intesa come produzione di grandi opere e non come massima felicità per il maggior numero, e quella del filosofo, così come è sorta in Grecia, è "la classe più aristocratica dei grandi dello spirito" e il filosofo è il più raro "fra i grandi uomini" e "il tipo supremo del grande individuo", cfr. 19 [37; 41; 45; 50; 51; 104; 105; 170; 195] 1872-73.

Il gioco artistico del mondo. Eraclito.
La logica eterna. Parmenide. La lotta delle parole.
La pietà per tutti gli esseri viventi. Empedocle.
Lo schiavo.
Misura e numero. Pitagora. Democrito.
(L'agone. Eraclito).
(Amore ed educazione. Socrate.).
Il νοῦς ipotesi minimale. Anassagora.[28]

Proteus, divinità marina figlia di Poseidone, pastore di foche, "vecchio verace del mare…vecchio maestro d'astuzie" (γέρων ἅλιος νημερτής… γέρων ὀλοφώια εἰδώς) e dotato di un'"arte dell'inganno" (δολίης τέχνης)[29], che impersonifica la *flessibilità onto-fenomeno-logica* e *manifestativa* tipica della mitologia greca[30] con la sua eccellente e

[28] FP III, pp. 17-18. «Freiheit vom Mythus. Thales. **Ein** E l e m e n t a l s P r o t e u s ! / Das Tragische des Daseins. Anaximander. / Das künstlerische Spiel des Kosmos. Heraclit. / Die ewige Logik. Parmenides. Der Wortkampf. / Das Erbarmen mit allem Lebenden. Empedocles. Der Sklave. / Maaß und Zahl. Pythagoras. Democrit. / (Der Wettkampf. Heraclit.) / (Liebe und Bildung. Socrates.) / Der νοῦς kleinste Annahme. Anaxagoras.». Le fonti moderne di questo accostamento di Proteo e Talete e di Proteo e Natura sono Emerson e Goethe. Emerson nel primo saggio *History* scrive: «L'uomo è il gigante abbattuto, ma in tutta la sua debolezza, sia il suo corpo che la sua mente sono rinvigoriti dall'abito di conversare con la natura. Il potere della musica, quello della poesia, di render fluida e dar ali a tutta la solida natura, spiegano a lui l'enigma Orfeo, che fu nella sua infanzia solo una vana fiaba. La percezione filosofica dell'identità attraverso le infinite mutazioni della forma, fa conoscere a lui il Proteo. Che cosa altro sono io, che risi e piansi ieri e dormii la passata notte come un corpo morto e stamane mi alzai e corsi? Che cosa vedo io in ogni parte, se non le trasmigrazioni del Proteo? Io posso simbolizzare il mio pensiero, usando il nome di qualsiasi creatura, di qualsiasi fatto, perché ogni creatura è uomo agente o paziente.», EMERSON SAGGI, pp. 21-22. E nel saggio *Nature*, invece, si legge: «Ma prendendo in tempo congedo e lasciando molte cose non dette su questo argomento, non tardiamo oltre a presentare i nostri omaggi alla Natura Efficiente, *natura naturans*, causa vivente dinnanzi alla quale tutte le forme fuggono come turbini di neve, segreta essa stessa, mentre le sue opere procedono innanzi come mandre e turbe (gli antichi rappresentarono la natura in Proteo, un Pastore) in un'indescrivibile varietà. Essa si rivela nelle creature, pervenendo attraverso a successive trasformazioni, da semplici particelle alle più elette proporzioni e giungendo a compiuti risultati senza un urto od un salto. Un po' di caldo, vale a dire un po' di moto, è tutto ciò che differenzia i poli mortalmente freddi, bianchi e nudi dalle prolifiche regioni tropicali. Tutti i mutamenti si compiono senza violenza in grazia delle due condizioni cardinali di spazio e tempo illimitato.», EMERSON SAGGI, pp. 384-385. Per quanto riguarda il poeta tedesco, nel secondo atto del *Faust* Talete e Proteo sono due personaggi che dialogano tra loro, e Proteo (cfr, vv. 8150-8153), definito un *Wundermann*, è presentato da Goethe come l'impersonificazione del *produrre/dispiegare* (entstehen) e del *trasmutarsi* (sich verwandeln), colui al quale Talete e Homunculus (creato in un laboratorio alchemico e intenzionato a incarnarsi per non rimanere in una fiala) possono chiedere chiarimenti in merito al destino umano, e il dio greco risponde sconsigliando a Homunculus di "farsi uomo", suggerendogli invece che sia molto meglio essere "onda del mare": «Dem Leben frommt die Welle besser; / Dich trägt ins ewige Gewässer / Proteus-Delphin. / *Er verwandelt sich* / Da soll es dir zum schönsten glücken: / Ich nehme dich auf meinen Rücken, / Vermähle dich dem Ozean.», cfr. vv. 8303-8320.

[29] *Od.*, IV, vv. 384; 460; 455. «Antica figura di Vecchio del mare, domina o conduce al pascolo i suoi abitatori, specialmente le foche, ed è rappresentato come possessore di capacità divinatorie e capace di trasformarsi in vari animali o elementi naturali. Originariamente divinità autonoma, viene successivamente subordinato a Posidone e considerato suo figlio.», a cura di F. Ferrari, M. Fantuzzi, M. C. Martinelli, M. S. Mirto, *Dizionario della civiltà* classica, vol. II, Bur, Milano, 1994, p. 1526. Proteo non poteva che essere una divinità delle acque. Il mare e i fiumi, in fondo, sono la migliore analogia naturale per ciò che esprime simbolicamente la sua figurazione. Basta pensare al modo in cui Eraclito utilizza il fiume come metafora di *trasmutazione* e *flessibilità*, sfruttandola in senso paradossale. Il mare è usato spesso da Nietzsche nella sua potenza metaforica, soprattutto a partire dai primi soggiorni a Genova, dove entra in contatto quotidiano con questa presenza naturale dirompente. Sulla figura mitica di Proteo si veda lo studio di Claudia Zatta: *Incontri con Proteo*, Ist. Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia, 1997; e anche quello a cura di Anne Rolet: *Protée en trompe-l'oeil: Genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, PUR, Rennes, 2010.

[30] Nel Libro IV dell'*Odissea*, Omero ci restituisce una celebre descrizione di Proteo collocato sull'isola di Faro con la figlia Eidotea, costretto a espletare, "catturato in un agguato" (λοχησάμενος λελαβέσθαι), le

sue capacità divinatorie in favore di Menelao, che non riesce a tornare a casa: «"Certo straniero, con verità ti rispondo: / si aggira qui il Vecchio verace del mare, / immortale, Proteo egizio, il quale del mare / sa tutti gli abissi, servo di Poseidone; / questi è mio padre, dicono, e m'ha generata. / Se tu, tenendogli insidie, potrai impadronirtene, / lui ti dirà il cammino e la durata del viaggio, / e il ritorno, come potrai navigare sul mare pescoso. / Anche ti saprà dire, alunno di Zeus, se tu vuoi, / che male e che bene nel tuo palazzo è avvenuto, mentre tu erri lontano in lunga, difficile via".», Omero, *Odissea*, Einaudi, Torino, 1989, p. 103; cfr. *Od.*, IV, vv. 399-459. Publio Ovidio Nasone, uno dei poeti latini più amati da Nietzsche, ne *Le Metamorfosi* recupera questa scena omerica, spostandola in altro contesto (nella grotta di Acheloo), nel quale Teseo e i compagni si sono rifugiati dopo la caccia al cinghiale calidonio, e dove iniziano a banchettare e narrare storie, tra le quali quella di Proteo: «Vi sono degli esseri, fortissimo eroe, che hanno la forma mutata e rimane nel mutamento [quorum forma semel mota est et in hoc renovamine mansit]; ve ne sono altri che hanno facoltà di passare in varie figure [quibus in plures ius est transire figuras], come te, Proteo, che abiti il mare che abbraccia la terra. Ora ti videro giovane uomo, ora leone o cinghiale violento, ed ora serpente che fa paura a toccarlo, ora le corna ti rendevano toro. Potevi sembrare una pietra o un albero; talvolta, imitando l'aspetto dell'acqua limpida, eri fiume e talvolta fuoco ostile all'acqua.», Ovidio, *Le Metamorfosi*, Mondadori, Milano, 2007, p. 371. Proteo compare anche nel secondo libro (vv. 1-18) dove viene definito *Protea ambiguum* e raffigurato in forma atemporale, fissata nel bronzo, sui battenti del portone della Reggia del Sole, raffigurazione che rappresenta l'intero cosmo, e nel libro undicesimo dove predice a Giove una nascita nefasta da Teti (vv. 221-265). E compare anche nell'*Ars amatoria* (I, vv. 755-762), dove il suo simbolismo viene usato dal poeta per indicare la *versatilità* e la *flessibilità* mentale che deve avere l'allievo di questa arte di fronte alla dea dell'Amore, così abile nella mutevolezza sentimentale e desiderante, per poter meglio acciuffarla. Va ricordato, inoltre, che l'episodio di Proteo, raccontato da Omero, venne utilizzato da Eschilo come soggetto per un dramma satiresco andato perduto, che doveva seguire al ciclo dell'*Orestea*. Il dio del mare è, infine, presente anche nelle *Georgiche* di Virgilio, che è probabilmente la fonte di Emerson per l'accostamento di Orfeo e Proteo (IV, vv. 453-566). Alla figura di Proteo è stata associata, nell'iconografia dell'epoca moderna, il demoniaco, il signore degli Inferi, proprio per questa abilità *trasmutativo-dissimulativa* che era il suo marchio di fabbrica simbolico. Erasmus Francisci, nel suo libro che raccoglie storie di spettri, immagini e racconti folkloristici tedeschi, intitolato *Der höllische Proteus* (1690), dà questa didascalia dell'immagine dell'"infernale Proteo": «Der Höllische Proteus, oder Tausendkünstige Versteller, vermittelst Erzehlung der vielfältigen Bild-Verwechslungen Erscheinender Gespenster, Werffender und poltrender Geister, gespenstischer Vorzeichen der Todes-Fälle, Wie auch Andrer abentheurlicher Händel, arglistiger Possen, und seltsamer Aufzüge dieses verdammten Schauspielers, und, Von theils Gelehrten, für den menschlichen Lebens-Geist irrig-angesehenen Betriegers, (nebenst vorberichtlichem Grund-Beweis der Gewissheit, daß es würcklich Gespenster gebe).», E. Francisci, *Der höllische Proteus*, Berliner Ausgabe, Edition Holzinger, Verlag, Druck und Bindung, North Charleston, 2013, p. 7. Proteo veniva caratterizzato, dunque, in similitudine con il diavolo, come un *tausendkünstige Versteller*, come un *dissimulatore-trasmutatore dai mille artifici* e come un *verdammte Schauspieler*, cioè un *attore dannato*, e di lui i tedeschi dicono che è un *Verwandlungskünstler*, cioè un *artista della trasmutazione*, un dio che pratica la *Verwandlungskunst*, l'*arte della trasmutazione* (espressione simile a quella usata da Kant e poi adottata da Nietzsche: *Verstellungskunst, arte della trasmutazione-dissimulazione*); si veda ad esempio Th. Fuhrer, *Der alte Mann aus dem Meer. Zur Karriere des Verwandlungskünstlers Proteus in der Philosophie*, in Th. Fuhrer - P. Michel - P. Stolz (edd.), *Geschichten und ihre Geschichte*, Basel 2004, pp. 11-36. La connessione, posta da Francisci per Proteo, tra il *Versteller* e lo *Schauspieler* (che dà ancora maggior peso a tutto quanto visto nel secondo capitolo), è presente anche in un frammento di Nietzsche del 1880 (1 [43]): «Moralität als H i n d e r n i ß der Erfindungen. Der Erfindsame, der zu faul ist, erfindet die Maschine und das Thier: der Ehrsüchtige die Staaten, der Versteller das Schauspiel usw.», dove viene ribadito appunto che il *Versteller* capisce facilmente quando si trova di fronte a uno *Schauspiel*, visto che il suo fare tipico è consanguineo all'abilità dello *Schauspieler*. È chiaro, in Francisci, il cambio assiale di valore da "positivo/negativo" a "solo negativo", che nel passaggio dalla mitologia antica al cristianesimo viene alla luce in merito alle peculiarità simboliche di Proteo. E, in generale, in relazione al ruolo delle *doti dissimulativo-trasmutative* legate al *mondo delle apparenze*, di cui il diavolo diventa signore assoluto in avversione a Dio (è Sant'Agostino a sigillare questa analogia tra Proteo e Satana nel *De civitate Dei*, cfr. *De. Civ.*, X, 10, e già nelle lettere paoline l'odio per la mutevole "cripticità" insita nella "dissimulazione" e nella "messinscena" è palese). In fondo, anche Satana, come il Proteo dell'*Odissea*, può esser catturato nei suoi sotterfugi solo con un agguato o un'imboscata in grado di bloccare, come in una rete, la sua *virtù mutevole delle apparenze*. Su questa differenza simbolica e valoriale lavoreranno i trattatisti e i moralisti cinque-seicenteschi, da un lato, recuperando parte della complessità simbolica antica, dall'altro, mitigando l'unilateralità di giudizio della religione cristiana, una volta rotta l'egemonia confessionale cattolica (il "nicodemismo" è l'esempio perfetto del bisogno di recupero della *dissimulazione-trasmutazione* in un contesto di aspre lotte di religione

caratteristica virtù della *trasmutazione* e della *dissimulazione* e insieme della *divinazione*[31] (capace allo stesso tempo di *svelare* il destino e *velare* la propria identità), viene usato simbolicamente[32] da Nietzsche per sottolineare, paradossalmente, il modo in cui Talete concepì la *Freiheit vom Mythus*, una libertà che seppe trasformare e usare, per la nuova indagine della φύσις, le figurazioni mentali e i geroglifici espressi dalla mitologia, pur avendo nell'emancipazione dalle allegorie mitiche il suo tratto di assoluta novità[33].

---

come quello dell'Europa cinque-seicentesca, si veda su questo: C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino, 1970; per il lato politico della questione si veda invece R. Villari, *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Editori Laterza, Bari, 2010; si veda però anche l'ottimo lavoro, in ambiente tedesco, di U. Geitner, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhethorischen und antrhropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrundert*, Niemeyer, Tübingen, 1992). Torquato Accetto è, ad esempio, l'espressione massima di questa dinamica spirituale (si veda il modo in cui egli intende il "Giudizio Universale" come l'evento dissolvitore di ogni possibilità di *dissimulazione-trasmutazione*, proprio perché dal regno di Satana si passa a quello di Dio, cfr. ACCETTO, XXIII). Non a caso, durante un'epoca complessa come quella del Fascismo, nella quale la *virtù della dissimulazione* tornò, per forza di cose, di moda (da un punto di vista politico e non solo), un grande indagatore dello spirito italiano, come Benedetto Croce, intuì il valore filosofico del trattato di Accetto. E, seppur non ne condivideva in toto i contenuti (come anche in generale il modo in cui i moralisti seicenteschi trattarono questa questione), vi riconobbe "la meditazione di un'anima, piena di luce e di amor del vero", B. Croce, *Torquato Accetto e il suo trattatello "Della dissimulazione onesta"*, in «*La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*», XXVI, 1928, p. 226; d'ora in poi CROCE. Ma la cosa curiosa è che alla fine del suo intervento sulla *Dissimulazione onesta* di Accetto, Croce fa un riferimento velato e piccato a Nietzsche (e probabilmente ai suoi estimatori italiani come Papini, D'Annunzio, ecc.), dando ulteriore conferma, seppur indiretta, di quanto si sta qui sostenendo: «Chi conosce gli scrittori del Seicento, sa quanto simile sollecitudine morale fosse in essi assai rara; chi pensa all'arte, assai coltivata ai nostri giorni e che ha nella letteratura contemporanea molti documenti letterari, di falsificare la propria anima trasvalutandone i valori, amerà questo dimenticato e oscuro napoletano di tre secoli fa, che, dimostrando e raccomandando la dissimulazione, dimostra e raccomanda la sincerità», CROCE, p. 226. Riferimento che, nel 1930, in *Politici e moralisti del Seicento*, dove compare una nota su Accetto quasi identica a quella presente in *La Critica*, viene espunto (o forse si fa solo più criptico): «Ma l'Accetto sentiva tra le due [simulazione e dissimulazione] una differenza che, se non era logica, era psicologica (cfr. il § III del trattato): e nell'approfondimento di questa differenza, per opera di un'anima piena della luce e dell'amor del vero e di una sollecitudine morale assai rara nel suo tempo, è il valore precipuo di questo saggio di nuova etica, che anticipa in più di una pagina l'indirizzo e le sentenze dei più celebri moralisti moderni.», ACCETTO, p. 302.

[31] Per questo si dice di lui che è "egizio", cioè proveniente da quel luogo dove c'erano alcuni tra i più importanti siti oracolari del mondo antico. Proteo diventa così anche un simbolo della *visione* iniziatica e della sua "segretezza". Anche l'oracolo (come il dio), nella sua forma esametrica oscura, va catturato tra le "maglie logiche" per essere correttamente interpretato.

[32] «Chi non possiede sensibilità per l'elemento *simbolico* [das Symbolische], non ne possiede neppure per l'antichità: si applichi questa massima ai prosaici filologi.», FP V, p. 41. Secondo una prospettiva simbolico-allegorica antica, risalente agli *Inni orfici*, il nome di Proteo rimanda all'aggettivo πρῶτος, facendo così risalire il suo nome alla *sostanza prima* del cosmo (πρώτη οὐσία), da cui derivano, per *trasmutazione*, tutti gli elementi. Forse anche per questo Nietzsche sceglie questo dio per la dottrina di Talete: «Forse gli Orfici - anch'essi estremamente singolari - possedevano in un grado ancora maggiore di Talete la capacità di cogliere le astrazioni e di pensare in modo non plastico: costoro tuttavia riuscirono soltanto a esprimere tali astrazioni in forma di allegoria.», OFN III/2, p. 283. Questo legame tra Talete e l'orfismo torna anche in una nota delle lezioni sui *preplatonici*, cfr. FIL PREP, p. 26.

[33] Cfr. OFN III/2, pp. 281-282. In *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Nietzsche mette in chiaro la sua visione della tipicità della mente filosofica greca, una mente caratterizzata da un forte anti-realismo che non poteva prescindere dal concepire la "realtà" solo a partire dall'uomo e dalle divinità, dandoci così un chiaro esempio di quella *flessibilità onto-fenomeno-logica* e *manifestativa* che abbiamo già incontrato: «I Greci […] avevano su questo punto un atteggiamento antitetico a quello di tutti i realisti, poiché essi credevano propriamente soltanto nella realtà degli uomini e degli dèi [an die Realität von Menschen und Göttern], e consideravano tutta quanta la natura quasi come un travestimento [Verkleidung], una mascherata [Maskerade], una metamorfosi di questi uomini-dèi [Metamorphose dieser Götter-Menschen]. Secondo loro l'uomo era la verità e l'essenza delle cose: tutto il resto non era altro se non apparenza e gioco illusorio [Erscheinung und täuschendes Spiel].», OFN III/2, p. 282. Si veda anche il

Quello che era stato espresso come interrogativo sulle *chemischen Verwandlungen*, intese alla stregua di *mimischen Rollen* "interpretate" da una *Kraft* naturale (si veda il secondo capitolo di questo scritto), viene ora tradotto nella concezione filosofica di Talete che, a dire del professore, si caratterizzava per aver inteso la *proteiformità* di un "unico elemento" (ein Element) sotteso alla generazione di tutte le cose, attraverso un'incessante *trasmutazione*, come principio unico del divenire, che nella visione del filosofo greco veniva identificato appunto con l'acqua[34].
Parallelamente all'accumulo di materiale per lo sviluppo delle lezioni sui preplatonici, dopo la sua prima pubblicazione fino alla prima *Inattuale* e oltre, Nietzsche concentra tutti i suoi sforzi nel dare forma compiuta alla sua lettura della filosofia preplatonica; ma a causa della sua forte esigenza stilistica essi non trovarono una forma definitiva apprezzabile ai suoi occhi e rimasero sotto forma di abbozzo[35]. Il filologo dice di essere intenzionato a dare una "pittura storica" (Historienmalerei) di quelle personalità, distante

frammento 19 [115] 1872-73 nel quale si trova l'abbozzo per questa idea e dove alla fine Nietzsche scrive: «In ciò essi sono il contraltare di tutti i realisti. L'opposizione tra verità e apparenza fu in essi profonda [Der Gegensatz von Wahrheit und Erscheinung war tief in ihnen]. Le metamorfosi [Die Metamorphose] sono l'elemento specifico. Ciò espresse Talete, dicendo che tutto è acqua.», FP III, p. 60. Quindi Talete riesce a pensare al principio di tutte le cose come a qualcosa di *proteiforme*, perché da Greco e anti-realista crede nella distanza incolmabile tra la *verità*, intesa come "pietrificazione" nella corretta presa delle apparenze da parte dell'*homo mensura* (si pensi a Menelao che deve con sotterfugi catturare Proteo, e ovviamente a Odisseo con Polifemo o Achille), e la *fenomenicità*, che agli occhi di un Greco è sì qualcosa di dato con evidenza ai sensi, soprattutto alla vista, ma che porta sempre con sé sotto la superficie, come gioco ingannevole, *das Spezifische*: le *metamorfosi degli uomini-dèi*. Si vedano su questo anche i frammenti 19 [207; 237] 1872-73, dove questa considerazione sulla specificità mentale dei Greci viene usata per delle riflessioni generali sul "funzionamento" della conoscenza umana. Una versione sintetica di questi pensieri è fornita dal professore in nota a una lezione sui *preplatonici*. «I Greci nella loro mitologia hanno grecizzato la natura. Essi consideravano la natura come una mascherata e un travestimento delle divinità umane. Pertanto erano tutto l'opposto dei realisti. Il contrasto tra verità e apparenza era profondo in loro. Tutto è metamorfosi.», FIL PREP, p. 8. Qui appare ancora più chiaro il motivo per cui, se "tutto è metamorfosi", *Wahrheit* e *Erscheinung* non possono che essere in contrasto, al contrario di quella *adeguatio* tanto cara a ogni *Realismus*, seguendo il quale non sarebbe mai sorta l'intuizione filosofica originaria dell'*en-panteismo*: "Tutto è Uno". Come già accennato nel secondo capitolo, la fonte di Nietzsche nello sviluppo di questo pensiero sui Greci è anche Esiodo e, infatti, nel frammento 5 [123] 1870-71 si legge: «La Teogonia di Esiodo risolve il mondo in uomini: perché sembra che l'uomo conosca se stesso meglio di tutte le altre cose.», FP I, p. 161.

[34] La connessione è esplicitata da Nietzsche stesso in un frammento di questi anni, nel quale, interrogandosi sull'*inferenzialità* (Helmholtz, Zöllner, cfr. 19 [91; 94; 107; 117; 147] 1872-73), scrive: «La "volontà" si rivela in primo luogo nel *mutamento* [Veränderung], esiste cioè una specie di *volontà libera* che modifica, in base al piacere o alla fuga di fronte al dolore, l'essenza di una cosa. – La materia ha un certo numero di qualità, che sono *proteiformi* [proteusartig], e che essa, secondo l'occasione, accentua, rafforza, impiega in favore dell'insieme.», FP III, p. 77. Ci troviamo nella fucina concettuale che negli anni della maturità troverà espressione nel *Wille zur Macht*. In Zöllner Nietzsche vede confermata l'ipotesi del *cuore patico del mondo*, letta da un punto di vista scientifico.

[35] A partire dall'estate del 1872, Nietzsche si occupa sempre più assiduamente dei *filosofi preplatonici*, in concomitanza con le lezioni, e inizia anche a progettare un lavoro più ampio sul "filosofo" (*L'ultimo filosofo* e *Il filosofo come medico della cultura* sono due abbozzi di titoli), che avrebbe dovuto essere pronto per la celebrazione di Bayreuth, ma che non vide mai la luce. Nel corso degli ultimi cinquanta anni in Italia e in Francia si è fatta un'operazione editoriale paragonabile a quella della *Volontà di potenza* degli inizi del Novecento (così come di recente in Germania si è pubblicato l'*Inattuale* dal titolo *Wir Philologen*, sempre con la medesima operazione) con la pubblicazione in questi due paesi de *Il libro del filosofo* (Philosophenbuch), cioè qualcosa di inesistente, messo insieme solo dagli editori con un accorpamento vario dei frammenti postumi più rappresentativi sul tema, che vanno dal 1872 al 1875. Quel progetto mai realizzato dal filologo e arbitrariamente pubblicato in seguito, in realtà, *mutatis mutandis*, prese effettivamente corpo con la terza *Inattuale*, che è proprio un elogio della figura del vero filosofo, sotto la forma di Arthur Schopenhauer. Ma Nietzsche ci ha lasciato un abbozzo coerente, anche se non terminato, sull'origine della filosofia greca e quindi sulla vicenda storica da cui venne ispirato il suo tentativo, che nasce dall'intenzione di iniziare a intendere la *filosofia* (dopo e insieme all'*arte*) e il *filosofo* come un'opportunità per il futuro della cultura: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.*

però dalla semplice "antichità"[36] (Antiquitäten), intento questo che traspare chiaramente dalle pagine che ci sono pervenute, nelle quali viene non solo svolto un confronto vivido con i filosofi preplatonici, descritti nelle loro personalità con l'ausilio di tratti psicologici dalla forte sembianza di concretezza, come fossero quei "sapienti" ancora tra noi a tentare con le loro filosofie di cogliere l'interpretazione migliore del mondo[37].
Lo scopo dichiarato fin dalla prima *Einleitung* è mettere in evidenza, con la descrizione della ricchezza individuale di quei filosofi, quello "che dovremo *sempre amare e venerare*, ciò che non potrà mai esserci sottratto da una conoscenza futura, ossia il grande uomo"[38]. Una volta spiegato perché i Greci filosofarono privi di affanno, come *Menschen der Kultur* nella loro epoca felice[39], senza aver inventato la filosofia (giacché come popolo si occuparono più di portare all'eccellenza ciò che importarono dai vicini piuttosto che inventare da sé, scoprendo però qualcosa di molto importante: *die typischen Philosophenköpfe*)[40], il professore dà un primo esempio della "pittura storica" insita nel suo intento narrativo:

Ogni popolo ha di che vergognarsi, quando si rivolge l'attenzione a una società filosofica così mirabilmente idealizzata, quale fu quella dei maestri della Grecia più antica: Talete, Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Anassagora, Empedocle, Democrito e Socrate. Questi uomini sono tutti di un pezzo, scolpiti in un solo blocco di pietra. Il loro pensiero è legato al loro carattere da una rigida necessità. Essi mancano completamente di convenzionalità, poiché in quei tempi non esisteva affatto una classe di filosofi e di studiosi. Tutti si trovano in una grandiosa solitudine, poiché sono gli unici che allora siano vissuti soltanto per la conoscenza. Tutti possiedono la virtuosa energia – per cui gli antichi superano tutti coloro che sono venuti dopo – di trovare la loro propria forma e di elaborarla, attraverso metamorfosi, nel modo più raffinato e più grande. In realtà non c'era allora una moda che si facesse incontro a essi, per aiutarli e facilitarli. Assieme essi costituiscono quella che Schopenhauer ha chiamato la repubblica degli uomini geniali, in antitesi alla repubblica degli eruditi. Attraverso i desolati intervalli di epoche lontane, un gigante rivolge la parola a un altro gigante, e questo colloquio tra spiriti elevati prosegue senza curarsi dei nani petulanti e chiassosi che strisciano in basso.[41]

---

[36] «*La filosofia nell'epoca tragica*. / In quel tempo i Greci sono stati filosofi! Fatto meraviglioso! / Come possiamo noi immedesimarci in quell'epoca? In quegli stupefacenti sguardi spinti in lontananza? Che noi li *sentiamo* veramente come *vivi*, questa è cultura. / I «sistemi» si divorano a vicenda, ma *una cosa* rimane. / Ciascuno di questi filosofi vide una volta nascere il mondo! / Io voglio una pittura storica, non antichità.», FP III, pp. 144-145. Evidentemente le critiche di Wilamowitz-Möllendorf e l'ostracismo accademico séguito alla pubblicazione della *Geburt* non ebbero l'effetto sperato, anzi inasprirono la tendenza nietzscheana contro l'atteggiamento scientifico-accademico.

[37] «Io racconto la storia di quei filosofi in forma semplificata: metterò in rilievo, per ogni sistema, soltanto gli elementi che fanno parte di una *personalità*, e rientrano in quell'aspetto inconfutabile e indiscutibile, che la storia ha il dovere di conservare. È un inizio, questo, per riuscire, attraverso un confronto, a ricuperare e ricreare quelle nature, e per far finalmente risuonare ancora una volta la polifonia della natura greca […].», OFN III/2, p. 265.

[38] Cfr. OFN III/2, pp. 265-266.

[39] «I Greci, in quanto veramente sani, hanno *giustificato* una volta per tutte la filosofia per il fatto che hanno filosofato, e precisamente hanno filosofato assai più di tutti gli altri popoli. […] I Greci hanno invece saputo cominciare a tempo opportuno e ci hanno insegnato – con una chiarezza che non è stata eguagliata da nessun altro popolo – in quale momento si debba cominciare a filosofare. […] Deve avvenire piuttosto nell'epoca felice, in una adolescenza divenuta matura, sgorgando dall'infuocata serenità di una coraggiosa e vittoriosa età virile. Il fatto che i Greci abbiano filosofato in quest'epoca ci ammaestra tanto su ciò che è e dev'essere la filosofia, quanto sui Greci stessi.», OFN III/2, p. 270.

[40] Cfr. OFN III/2, pp. 271-272.

[41] OFN III/2, pp. 272-273. «Jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisirte Philosophengesellschaft hinweist, wie die der altgriechischen Meister Thales Anaximander Heraklit, Parmenides Anaxagoras Empedokles Demokrit und Sokrates. Alle jene Männer sind ganz und aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Nothwendigkeit. Es fehlt für sie jede Convention, weil es damals keinen Philosophen- und Gelehrtenstand gab. Sie alle sind in großartiger Einsamkeit als die einzigen, die damals nur der Erkenntniß lebten. Sie alle besitzen die

La lettura del "fenomeno filosofico" greco corre, come già si è detto, in parallelo a quella del "fenomeno tragico": da un lato, come critica serrata alla modernità[42], dall'altro, come esplicazione delle peculiarità non-convenzionali (nel senso di non erudite) dei moti culturali dell'antichità ellenica, presi nell'*atto sorgivo* di dinamiche che diventeranno storiche solo con il tempo[43]. In questa lettura non manca l'impulso a una riattualizzazione di ciò che è stato perduto lungo il corso della storia: la *filosofia* e la *conoscenza*, come occasioni di rinascita culturale e antropologica iniziano a affiancarsi, se non addirittura a sostituirsi, all'*arte* e alla *tragedia*[44].

La serie dei *tipi filosofici* - uomini unici con le loro individualità caratteriali e di pensiero (Charakter-Denken), nati in un contesto senza convenzione - che viene alla luce, come dall'anfratto di Trofonio, nell'epoca tragica, mise in atto quella *tugendhafte Energie* etico-poietica caratteristica degli antichi, grazie alla quale attraverso continue *metamorfosi* (durch Metamorphose)[45] veniva raggiunta una raffinatezza e una grandezza specifica nell'elaborazione del τύπος.

Il primo di questa serie "tipica" di plasmatori di forme individuali, tramite *metamorfosi*, è Talete, e se Proteo, il *tausendkünstige Versteller*, era stato usato nei frammenti per sintetizzare la sua indagine fisica, ora il professore precisa la ragione della sua preminenza nella nascita della filosofia. In questo manoscritto, infatti, non solo viene trattata esplicitamente la peculiarità *proteiforme* della dottrina di Talete, ma meglio ancora viene

---

tugendhafte Energie der Alten, durch die sie alle Späteren übertreffen, ihre eigne Form zu finden und diese bis ins Feinste und Größte durch Metamorphose fortzubilden. Denn keine Mode kam ihnen hülfreich und erleichternd entgegen. So bilden sie zusammen das, was Schopenhauer im Gegensatz zu der Gelehrtenrepublik eine Genialen-Republik genannt hat: ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu und ungestört durch muthwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort.».

[42] Che anche in questo scritto si presenta feroce, nel constatare la natura totalmente anti-filosofica dell'epoca attuale: «Un'epoca che soffre della cosiddetta cultura generale, ma non possiede una vera civiltà e nella sua vita non ha affatto un'unità di stile, non saprà ricavare nulla di buono dalla filosofia, quand'anche la filosofia fosse celebrata nelle strade e nei mercati dal genio stesso della verità. In una tale epoca la filosofia si riduce piuttosto al dotto monologo di un viandante solitario, al bottino casuale di un individuo isolato, al segreto chiuso in una stanza di studio, o alle chiacchiere innocue tra ragazzi e vecchi accademici. Nessuno osa realizzare personalmente quanto è comandato dalla filosofia, nessuno vive filosoficamente con quella fedeltà semplice e virile che nell'antichità costringeva un uomo, nel caso che avesse giurato fedeltà alla Stoa, a comportarsi da Stoico, dovunque si trovasse e qualunque cosa facesse. Il filosofo moderno ha sempre un colorito politico e poliziesco, è indirizzato dai governi, dalle Chiese, dalle accademie, dai costumi, dalle mode, dalle viltà degli uomini, alla sola conquista dell'apparenza erudita.», OFN III/2, p. 278. All'*arte per la vita*, si affianca e sostituisce *la filosofia per la vita*. Nietzsche stesso andò incontro al destino filosofico, in un'epoca non-filosofica, del "viandante solitario". Egli intuì subito il grande pericolo insito nella formazione della grande organizzazione statale dell'educazione, insieme alla tendenza politica che si stava affermando già in Europa: «Pericolo terribile: che l'affaccendarsi politico di tipo americano e l'inconsistente cultura erudita si fondano assieme.», FP III, p. 19.

[43] «Gli antichi erano molto più virtuosi, giacché essi erano di gran lunga meno conformisti. Si veda l'energia virtuosa dei loro artisti e filosofi.», FIL PREP, p. 4.

[44] È a partire dall'indagine sulla nascita della filosofia greca che Nietzsche inizia a ragionare sull'essenza del filosofo per la civiltà: «Solo una civiltà come quella greca, piuttosto, può risolvere la questione riguardo al compito del filosofo; soltanto essa, come ho detto, può giustificare la filosofia in generale, poiché essa sola sa - e può dimostrare – perché e come il filosofo *non* sia un qualunque viandante casuale, sbandato ora in una direzione ora in un'altra. Esiste una ferrea necessità che incatena il filosofo a una vera civiltà: ma come potrà avvenire ciò, quando non sussista questa civiltà? In tal caso, il filosofo è una cometa imprevedibile, che perciò incute paura, mentre nell'altro caso - cioè nel caso favorevole – egli risplende nel sistema solare della civiltà, come una stella di prima grandezza. I Greci forniscono la giustificazione del filosofo, perché soltanto presso di loro egli non è una cometa.», OFN III/2, p. 275.

[45] *Verwandlung-Verstellung* e *Metamorphose* in questo contesto diventano pressoché sinonimi, e il dato simbolico accomunante è proprio *Proteo*, che è un dio dalle molte somiglianze con *Dioniso* (Weltverwandlung), come vedremo.

descritta la specificità che fa di lui il primo filosofo della serie. E in effetti, Nietzsche inizia da lontano e spiega con dovizia di particolari ciò che intende:

La filosofia greca sembra cominciare con un'idea inconsistente, cioè con l'affermazione che l'acqua è l'origine e il grembo materno di tutte le cose. È veramente necessario soffermarci su questo punto, e prenderlo sul serio? Sì, e per tre ragioni. In primo luogo, perché tale proposizione dichiara qualcosa riguardo all'origine delle cose; in secondo luogo, perché fa ciò prescindendo dalle immagini e dalle favole; in terzo luogo, infine, perché in tale proposizione è contenuto - sia pure allo stato embrionale - il pensiero: tutto è uno. […] Se egli avesse detto: dall'acqua deriva la terra, noi avremmo soltanto un'ipotesi scientifica, falsa ma difficilmente confutabile. Ma egli andò oltre l'aspetto scientifico. […] Le misere e disordinate osservazioni di natura empirica fatte da Talete sugli stati e le trasformazioni dell'acqua, o più precisamente dell'elemento umido, non avrebbero certo permesso, né tanto meno consigliato, una siffatta generalizzazione assoluta. Ciò che spingeva verso una tale generalizzazione era una proposizione metafisica di fede, la cui origine va ricercata in un'intuizione mistica. Noi incontriamo in tutte le filosofie questa proposizione, assieme ai tentativi sempre rinnovati di esprimerla meglio: si tratta della proposizione «tutto è uno».[46]

L'indagine "pittorica" sull'origine della filosofia greca diventa subito occasione per segnare i limiti intrinseci alla moderna indagine scientifica della natura, la quale non riesce a far altro che usare l'intelletto in modo gretto e calcolatore[47], adattandolo alla empirica valutazione sperimentale di piccoli avvenimenti, tralasciando la possibilità di

[46] OFN III/2, pp. 279-280. «Die griechische Philosophie scheint mit einem ungereimten Einfalle zu beginnen, mit dem Satze, daß das Wasser der Ursprung und der Mutterschooß aller Dinge sei: ist es wirklich nöthig, hierbei stille zu stehen und ernst zu werden? Ja, und aus drei Gründen: erstens weil der Satz etwas vom Ursprung der Dinge aussagt und zweitens, weil er dies ohne Bild und Fabelei thut und vom Wasser redet und endlich drittens, weil in ihm wenngleich nur im Zustande der Verpuppung der Gedanke enthalten ist: alles ist eins. […] — Hätte er gesagt: aus Wasser wird Erde, so hätten wir nur eine wissenschaftliche Hypothese, eine falsche, aber doch eine schwer widerlegbare. Aber er gieng über das Wissenschaftliche hinaus. […] Die dürftigen und ungeordneten Beobachtungen empirischer Art, die Thales über das Vorkommen und die Verwandlungen des Wassers oder, genauer, des Feuchten, gemacht hatte, hätten am wenigsten eine solche ungeheure Verallgemeinerung erlaubt oder gar angerathen; das, was zu dieser trieb, war ein metaphysischer Glaubenssatz, der seinen Ursprung in einer mystischen Intuition hat, und dem wir bei allen Philosophien, sammt den immer erneuten Versuchen, ihn besser auszudrücken, begegnen: der Satz „Alles ist Eins".».

[47] E non appunto "liberato", come in una festa dei Saturnali, cioè come ritornato a una mitica *età dell'oro*. Difatti, è nello sviluppo enorme della ricerca storica e delle scienze naturali che, all'opposto, il "sapere assoluto" celebra i suoi di Saturnali (cfr. 19 [37] 1872-73). Il "sapere assoluto" è pericolosissimo agli occhi di Nietzsche, perché conduce nella prossimità del *pessimismo pratico* (Faust, Manfred) e l'unico antidoto a questa dinamica spirituale da scongiurare è l'arte, sulla cui base nasce ogni civiltà (intesa come unità di stile) e in parte la filosofia, che se non può fondare una cultura, è comunque in grado di indirizzare il sapere verso una "concezione artistica del mondo" e di limitare l'eccesso dell'impulso conoscitivo (cfr. 19 [34; 51; 180; 319; 321]; 23 [7; 14] 1872-73). Il professore ha ben chiara la dinamica storica moderna che è giunta a maturazione nell'Ottocento europeo, con la specializzazione scientifica sempre più estesa (tra gli amici più stretti, tutti schopenhaueriani, spesso si trovano via lettera sfoghi sul "materialismo" imperante in ambito universitario), ma che ha radici ben più antiche: «Quando io parlo della terribile possibilità che la conoscenza spinga verso il tramonto, non ho affatto l'intenzione di fare un complimento alla generazione che vive ora: in sé, essa non ha nulla di tali tendenze. Ma se si considera il cammino della scienza a partire dal XV secolo, una tale potenza ed una tale possibilità si manifestano allora senza alcun dubbio.», FP III, p. 90. Dirà con più precisione nel 1878: «La nostra gioventù si ribellò contro l'*aridità* dell'epoca. Si abbandonò al culto dell'eccesso, della passione, dell'estasi, della concezione del mondo più nera e amara.», OFN IV/3, p. 278.

sfruttarlo seguendo l'intuitività e la *Kraft der Phantasie*[48], intesa come forza illogica e estranea che guida il *philosophische Denken*[49].
Talete va rapidamente oltre ogni possibile indagine empirica del mondo fisico, oltre le banali dimostrazioni della *presenza* e delle *trasmutazioni* dell'elemento naturale dell'acqua (das Vorkommen und die Verwandlungen des Wassers), e in tre mosse indicative che riuniscono un unico gesto mentale dà inizio alla filosofia greca: a) ricerca della *protogenesi-fondamento* delle cose (Ursprung der Dinge); b) assenza dell'ausilio di immagini e favole (Bild und Fabelei); c) presenza *allo stato larvale-metamorfico, non ancora pienamente sviluppato* del pensiero (im Zustande der Verpuppung der Gedanke)[50] *en-panteistico*: "Alles ist Eins".
In questa *presentazione della Unità-Rappresentazione* (in der Darstellung dieser Einheits-Vorstellung) inizia la pratica filosofica, che è spinta (trieb) a una *ungeheure Verallgemeinerung* la cui *protogenesi* risiede in un'*intuizione mistica* (der seinen Ursprung in einer mystischen Intuition hat) che viene dispiegata tramite una *proposizione-di-fede metafisica* (ein metaphysischer Glaubenssatz) sempre presente in ogni filosofia: *Tutto è Uno* (come Proteo).
L'*en-pantesimo* diventa agli occhi di Nietzsche il cuore segreto e imprescindibile di ogni sistema filosofico fin dall'origine, di modo che Schopenhauer, più di altri filosofi moderni, può coerentemente essere paragonato ai "tipi filosofici" del mondo greco[51].
D'un tratto, come per il dionisiaco e l'apollineo nell'indagine sulla tragedia, l'"indimostrabilità" diventa quasi una virtù del pensatore, in quanto il valore di un sistema

[48] Sul significato del ruolo della *fantasia*, in questo contesto in cui viene considerata la posizione primaria di Talete, Nietzsche si spiega meglio in una nota delle lezioni sui *preplatonici*: «Ma in particolare la sua fantasia [di Talete] possiede la forza di vedere subito le analogie: in seguito la riflessione misura tutto secondo concetti solidi e cerca di sostituire le analogie con le uguaglianze, le osservazioni simultanee con le causalità. Ma persino un modo di far filosofia senza prove ha un valore, come quello di Talete: in questo caso tutti i sostegni vengono meno, se la logica e il rigore dell'empiria vogliono al principio "tutto è acqua". L'opera d'arte è affidata al caso, se la struttura scientifica è demolita. Ogni fecondità, ogni forza attiva sta in tale visione anticipatrice. Talete è già passato da molto, ma un artista, stando davanti alla cascata, gli darà ragione. L'uomo comprende solo molto lentamente quanto sia complicato il mondo: prima lo concepisce molto semplice, cioè tanto superficiale quanto lo è egli stesso. Anche l'attività dell'artista prende l'uomo solo come superficie.», FIL PREP, pp. 28-29. Cfr. 19 [68] 1872-73, dove il professore parla di *Apologie der Kunst* per il fatto che, anche se superato da tempo, Talete avrà sempre ragione ogni volta che un artista si pone di fronte a una cascata.
[49] Cfr. OFN III/2, pp. 280-281.
[50] Parola usata anche altrove da Nietzsche e che indica nello specifico la potenzialità ancora non manifesta, ma già concreta in abbozzo, per via di *metamorfosi*, dello sviluppo di una tendenza. Il riferimento più specifico del termine è alle *metamorfosi* degli stati postembrionali della crisalide (cfr. 7 [237] 1883, dove Nietzsche cita un passo di Schneider sulla *Verpuppung* degli insetti). In un frammento di questo periodo (21 [20] 1872-73), il professore si esprime icasticamente sul legame tra la *trasmutazione metamorfica in fieri* e il *pensiero filosofico*: «Der künstlerische Trieb in der Verpuppung als P h i l o s o p h i e.», per cui la "filosofia" sarebbe una *variazione metamorfica in fieri* (Verpuppung) dell'*impulso artistico*. Questo legame tra *impulso artistico*, *trasmutazioni metamorfiche* e *pensiero*, verrà a galla quando il professore si occuperà di indagare il significato della conoscenza umana (cfr. 19 [186] 1872-73). D'altronde, già nel 1869-70, ragionando sulla tragedia, Nietzsche aveva appuntato (3 [80] 1869-70): «Die griechische Schlauheit in ihren Verpuppungen.», lasciando sottintendere che un fenomeno tipico come l'*astuzia-scaltrezza* dei Greci può avere una *pluralità metamorfica di stati di transizione*. In un lungo aforisma del 1875 (6 [48]), Nietzsche ripropone le stesse cose dette qui sulle peculiarità del pensiero di Talete, usando di nuovo l'espressione "im Zustande der Verpuppung", per esprimere lo *stadio trasmutativo-larvale* del pensiero *en-panteistico* e *proteiforme* insito nella sua dottrina: "Alles ist Eins".
[51] E Nietzsche paragona Schopenhauer a Eraclito e Empedocle (cfr. 19 [53] 1872-73; OFN III/2, p. 295; OFN IV/1, p. 19), così come paragona Wagner a Eschilo (cfr. OFN IV/1, p. 19). Tra l'altro, un aspetto che accomuna l'indagine sulla filosofia greca preplatonica e il *sincretismo tragico-metafisico* è espresso in questo modo da Nietzsche: «L'attività dei filosofi più antichi si rivolge, sebbene essi non se ne avvedano, verso un risanamento [Heilung] e una purificazione [Reinigung] totali; il corso possente della civiltà greca appoggia e difende la sua patria.», OFN III/2, p. 276. Si veda anche il frammento 19 [13] 1872-73.

filosofico inizia a essere identificato con il suo scopritore. Nei Greci l'eccellenza dello stadio superiore del filosofare viene raggiunto grazie a ciò che è mancato alla filosofia moderna fino a Schopenhauer[52], quella *ethische Luft* personale che non è perseguibile nel sostrato politico-poliziesco-ecclesiastico in cui si muove tutto l'accademico filosofare convenzionale, sconosciuto agli Elleni fino a Platone, il quale rappresenta il primo carattere misto di filosofo[53]. Talete, come carattere puro originario, fu il primo anche nella *potenza etica* dell'"indimostrabilità" dell'*intuizione mistico-artistica*[54].
Il professore prosegue nel definire le caratteristiche che fanno del filosofo di Mileto il πρῶτος di una serie di pensatori unici, facendoci capire in che modo specifico intende il parallelismo tra *arte* e *filosofia*, tra *tragedia* e *pensiero greco*, e soprattutto come usa la *sorgente* greca di ogni "filosofare", in una riproposizione oppositiva alla "specializzazione settoriale scientifica" tipica dell'Ottocento:

> Quando Talete dice «tutto è acqua», l'uomo si scuote, cessa di procedere a tastoni e di strisciare come un verme nel campo delle scienze particolari, ha un presentimento della soluzione suprema delle cose, e attraverso questo presentimento supera il pregiudizio comune dei gradi inferiori della conoscenza. Il filosofo cerca di far risuonare in sé l'armonia totale del mondo e di esprimere fuori di sé quest'armonia in concetti: pur essendo contemplativo come l'artista figurativo e compassionevole come il religioso, pur andando alla ricerca di fini e di rapporti causali come l'uomo scientifico, pur espandendosi col suo sentimento sino al macrocosmo, egli conserva tuttavia l'assennatezza di considerare freddamente se stesso come il riflesso del mondo, quell'assennatezza cioè che possiede l'artista drammatico, quando si trasforma in altri corpi, parla per bocca loro e sa nondimeno proiettare questa trasformazione all'esterno, in versi scritti. Ciò che per il poeta drammatico è il verso, per il filosofo è il pensiero dialettico: il filosofo si attacca a esso, per trattenere il proprio incantesimo, per pietrificarlo. E come per il poeta drammatico parola e verso non sono altro che un balbettamento in una lingua straniera, per dire con questo linguaggio ciò che egli ha vissuto e contemplato, allo stesso modo il manifestare ogni profonda intuizione filosofica attraverso la dialettica e la riflessione scientifica costituisce bensì l'unico

[52] Nietzsche, con un'iperbole, lascia parlare la filosofia stessa, che per sua bocca ammonisce l'essenza non-filosofica dell'epoca moderna, come i poeti tragici cacciati da Platone dalla città ideale: «"È forse colpa mia, o popolo sciagurato, se io mi aggiro in questo paese come un'indovina, se devo nascondermi [verstecken] e dissimularmi [verstellen], quasi io fossi la peccatrice e voi i miei giudici? Non avete che da guardare mia sorella, l'arte. La sua situazione è identica alla mia: siamo smarrite in mezzo ai barbari e non siamo più in grado di salvarci. In questo luogo, è vero, non possiamo vantare alcun diritto; tuttavia i giudici che decidono su di noi giudicheranno anche voi e vi diranno: abbiate anzitutto una cultura, e poi imparate altresì che cosa vuole e che cosa può fare la filosofia".», OFN III/2, p. 279. Il professore insiste, dunque, sul barbarismo privo di cultura dell'epoca scientifico-erudita, democratica, nazionalista e industriale che ha davanti agli occhi, nella quale *arte* e *filosofia*, come due sorelle promotrici di *Kultur*, sono fuori luogo. Tra l'altro, in questo passaggio testuale viene di nuovo confermata la differenza intesa dal filologo tra il "semplice nascondere" (*verstecken*, verbo sinonimo di *verbergen*) e il "dissimulare-trasmutare" (*verstellen*).
[53] «Con Platone comincia qualcosa di completamente nuovo, o anche - come si può dire con pari giustificazione - da Platone in poi ai filosofi manca qualcosa di essenziale, se li paragoniamo a quella repubblica di pensatori geniali da Talete a Socrate. […] Platone stesso è il primo grandioso carattere misto: tale carattere è impresso tanto nella sua filosofia quanto nella sua personalità. Nella sua teoria delle idee si riuniscono elementi socratici, pitagorici ed eraclitei: questa dottrina non costituisce perciò un fenomeno tipicamente puro.», OFN III/2, pp. 275-276. «Parlo dei filosofi preplatonici, poiché con Platone ha inizio l'ostilità aperta contro la civiltà, la negazione.», FP III, p. 174.
[54] «Naturalmente non intendo dire che questo pensiero [tutto è acqua], circoscritto o attenuato in qualche modo, oppure inteso allegoricamente, conservi forse ancora una certa «verità»: si potrebbe immaginare qualcosa di simile, per esempio, pensando a un artista figurativo di fronte a una cascata, il quale veda nelle forme che gli balzano incontro una metamorfosi - artisticamente rappresentativa – dell'acqua in corpi di uomini e di animali, in maschere, piante, rocce, ninfe, grifoni, insomma in tutti i tipi esistenti. In tal modo per costui risulterebbe confermata la proposizione "tutto è acqua". Ma il pensiero di Talete, piuttosto, trova il suo valore - anche dopo di essere stato riconosciuto come indimostrabile - proprio nel fatto di essere inteso in un senso non mitico e non allegorico.», OFN III/2, pp. 281-282.

mezzo per comunicare ciò che è stato contemplato, ma anche un mezzo misero, e in fondo una traduzione metaforica, completamente infedele, in una sfera e in un linguaggio differenti. Così Talete contemplò l'unità di ciò che è, e quando volle comunicare la sua intuizione, parlò dell'acqua![55]

In queste poche righe troviamo un riepilogo di quanto visto finora, ma in una nuova analisi del fenomeno filosofico: il *proiezionismo*, il *sincretismo tragico-metafisico dello S(ch)ein*, l'unione di *arte* e *natura*, la *dote dissimulativo-trasmutativa* del mondo e dell'artista[56].
Nel *filosofo* e nell'*artista drammatico* ritroviamo infatti la stessa *cautela*, quasi "mistica", di considerarsi come una "riproposizione dello *Schein* del mondo", ovvero un *riflesso* del suo processo *onto-fenomeno-logico* costitutivo (die Besonnenheit, sich, als den Wiederschein der Welt). L'*estaticità concettuale* (herauszustellen in Begriffen)[57] del filosofo deriva dall'aver prima intuito dentro di sé il *Gesammtklang der Welt*, dando adito al desiderio di "estrovertirlo, attraverso la sua interiorità, in concetti", allo stesso modo in cui "*l'artista drammatico si trasmuta* in altri corpi, parlando per loro e sapendo *proiettare* fuori di sé una simile *trasmutazione* tramite la versificazione" (der dramatische Künstler besitzt, wenn er sich in andre Leiber verwandelt, aus ihnen redet und doch diese Verwandlung nach außen hin, in geschriebenen Versen zu projiciren weiß). Il gesto *cosmico-estetico* e *estatico-trasmutativo* dello *S(ch)ein* ripetuto attraverso l'uomo - "vertice delle apparenze" - spiega, quindi, anche la nascita del *genio filosofico en-panteistico* greco.
Ma tanto il "verso" quanto il "concetto" sono solo un povero e residuale tentativo di *mantenere saldo* e di *pietrificare* l'*incantesimo patico-estatico* vissuto dal filosofo e dall'artista tragico (um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrificiren). Di nuovo, con una figurazione "misterica"[58], alla *flessibilità* dei vissuti interiori, emblema del *cuore patico-estatico del mondo*[59], segue l'unica possibilità che ha l'"iniziato" di restituire all'esterno quel poco di vividezza che era contenuta in quella meravigliosa e segreta esperienza intuitiva, trovando come unica possibilità concreta quella di dare una

[55] OFN III/2, pp. 284-285. «Wenn Thales sagt „Alles ist Wasser", so zuckt der Mensch empor aus dem wurmartigen Betasten und Herumkriechen der einzelnen Wissenschaften, er ahnt die letzte Lösung der Dinge und überwindet, durch diese Ahnung, die gemeine Befangenheit der niederen Erkenntnißgrade. Der Philosoph sucht den Gesammtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen: während er beschaulich ist wie der bildende Künstler, mitleidend, wie der Religiöse, nach Zwecken und Kausalitäten spähend, wie der wissenschaftliche Mensch, während er sich zum Makrokosmos aufschwellen fühlt, behält er dabei die Besonnenheit, sich, als den Wiederschein der Welt, kalt zu betrachten, jene Besonnenheit, die der dramatische Künstler besitzt, wenn er sich in andre Leiber verwandelt, aus ihnen redet und doch diese Verwandlung nach außen hin, in geschriebenen Versen zu projiciren weiß. Was hier der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihm greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrificiren. Und wie für den Dramatiker Wort und Vers nur das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute, so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliches Reflektiren zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzutheilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache. So schaute Thales die Einheit des Seienden: und wie er sich mittheilen wollte, redete er vom Wasser!».
[56] Cfr. 19 [134] 1872-73.
[57] Verbo usato in evidente similitudine con il movimento *ek-statico* del gettare, del porre-mettere fuori, del "far fuoriuscire da sé", che è poi il senso del *trasmutar-si in altri corpi* dell'artista drammatico (il quale deve prima "fuoriuscire da sé"), posto qui in analogia con l'attività concettuale del filosofo.
[58] «Allem Schaffen haftet etwas Dunkles Elementares an.», 2 [24] 1869-70. *Oscurità* e *elementarità* appartengono a ogni *creazione artistica*, come ricordato qui per Omero. Frammento che si trova poco dopo il 2 [20] e il 2 [23], nei quali ci si occupa dei *filosofi preplatonici*, della loro genialità rispetto al popolo e della loro coscienza e del loro istinto profondi.
[59] E del "nudo" e "multiforme" *Leben*.

forma definita e stabile a *ciò-che-resta*[60], al "residuo di un mistero", a un *Geheimniszustand* posto, come ben descritto da Novalis, sulla "soglia" tra *Innre* e *Äußre*[61].
Talete non ebbe altra opportunità, di fronte alla "visione" della *Einheit des Seienden*, se non quella di usare *metaforicamente* e *metamorficamente* l'immagine artistico-concettuale dell'acqua[62].
Nel prosieguo del manoscritto si capisce che, agli occhi di Nietzsche, gli *en-panteisti* puri sono tre: Talete, Anassimandro e Eraclito. Il primo con l'acqua inaugura la serie, poi Anassimandro inserisce la visione di condanna morale, di "colpevolezza" del *divenire*[63], pur continuando *en-panteisticamente* a pensare un'unica sostanza da cui fuoriesce il tutto (ἀπείρων), infine Eraclito che giunge a sintetizzare in sé il vertice della grecità tragica filosofica, ponendo il fuoco come sostanza unica, e intendendo le sue *Verwandlungen* come un *agonismo cosmico*[64] tra opposizioni apparenti, espressione di un dio-fanciullo che gioca a dadi, componendo, scomponendo e ricomponendo i pezzi, in una *summa* ri-propositiva dello *S(ch)ein*.
A partire da Parmenide, invece, che rompe questa dinamica *onto-fenomeno-logica* con la dottrina dura dell'*essere* e del *non-essere*[65], si pone fine al valore del *divenire-pluralità*, della *trasmutazione* e del *movimento* insiti nell'*en-panteismo proteiforme*, su cui insisterà Zenone.

[60] Esattamente come il *geformte Leben*, che è il "resto" visibile ai nostri sensi di quella *perenne trasmutazione* intrinseca alla vita, intesa *dionisiacamente* come ζωή.
[61] «In ciò la fama si inganna: mai nessuno potrà provare il sentimento della creazione come l'ha provato il creatore stesso. Quindi non sarà mai possibile neppure la piena valutazione [Der Ruhm täuscht sich darin: nie wird einer wieder das Schöpfergefühl so fühlen, wie es der Schöpfer selbst gefühlt hat. Also auch nie die völlige Schätzung möglich].», FP III, pp. 110-111. Si tenga presente anche l'esperienza di Goethe espressa nel frammento 24 [7] 1872-73, già visto nel secondo capitolo alla nota 225, dove si dice: «Wenn ich nur jemandem den Blick und die Freude mittheilen könnte, es ist aber nicht möglich.».
[62] In un lungo frammento preparatorio della *Geburt*, Nietzsche abbozza la dinamica storica greca, spiegando il modo in cui l'*uomo teoretico* alla fine riconosce il bisogno dell'arte, e dà una lettura straordinaria della grecità filosofica: «Dobbiamo rappresentarci l'inizio di quest'ultimo processo, pensando che l'uomo teoretico percepisce l'esistenza di un'illusione in un qualche punto del mondo intuitivo, apprende cioè l'esistenza generale di un ingenuo inganno della sensibilità e dell'intelletto, da cui egli può liberarsi con un cauto uso della causalità e seguendo docilmente il meccanismo logico: nel far ciò, egli scopre al tempo stesso che l'abituale rappresentazione mitica di quel processo contiene un errore, se confrontata con la propria conoscenza, e che quindi l'immagine del mondo che il popolo venera come autentica è invece affetta da errori dimostrabili. Comincia così la scienza greca: la quale subito, già nei suoi primi stadi e quando in fondo è soltanto un embrione di scienza, si trasforma in arte, e partendo da quel punto di vista appena raggiunto, che è ristrettissimo, disegna nel vuoto, con una fantastica analogia, una nuova immagine del mondo, presentando il mondo come acqua, o come aria, o come fuoco. In questo caso, un esperimento chimico molto semplice è stato trasformato, con l'ingrandimento di una lente concava, nell'origine dell'essere: per amore di queste cosmogonie, la pluralità e l'infinità della realtà concreta devono venir spiegate solo mediante un numero enorme di fantasmi fisici, e quando questi non bastano, persino mediante gli antichi dèi popolari.», FP I, pp. 231-232.
[63] Abbiamo già visto l'istinto anti-anassimandreo di Nietzsche, che qui diventa ancora più palese, considerando che lui si preoccuperà di restaurare l'*innocenza del divenire* (Unschuld des Werdens).
[64] Cfr. 23 [5] 1872-73. Parallelamente a Burckhardt, Nietzsche vede nell'*agonismo* il tratto più tipico e più adeguato per descrivere il cuore fenomenologico della *civiltà greca*. Su Nietzsche e l'agonismo si veda G. Campioni, *"Leggere Nietzsche: Dall'agonismo inattuale alla critica della morale eroica"*, in *La filosofia e le sue storie: Atti del Seminario La filosofia e le sue storie, Lecce, gennaio-maggio 1995*, a cura di M.C. Fornari e F. Sulpizio, Milella, Lecce, 1998, pp. 87-133.
[65] Parmenide viene indicato, per questo, come l'inauguratore della tendenza alla *fuga mundi* (che troverà un brillante antesignano in Platone), anche se non al modo della filosofia indiana (cfr. 23 [12] 1872-73), qualcosa di molto singolare per un Greco con il suo sentimento straripante della vita. Con il filosofo di Elea si ha anche un "preludio al tema dell'ontologia", cfr. OFN III/2, pp. 316-318.

E poi ci sono Anassagora[66] e in seguito Empedocle e gli atomisti, che rispondono alle obiezioni di Parmenide, i quali, restaurando in parte il senso filosofico della *pluralità* e del *movimento* non pensano più l'esistenza di un'*unica sostanza* che per *trasmutazione* produce le *manifestazioni plurali*, ma pongono direttamente la presenza di vari "elementi"[67] che nella loro ricombinazione attraverso *urto*, *movimento necessario* o *intelligenza* (νοῦς), a seconda delle varie dottrine, esprimono la *manifestazione della pluralità* e quindi del *divenire*. La forte impressione, non solo filosofica, suscitata sul professore da queste figure esemplari non perderà mai la sua vividezza nell'incedere delle sue riflessioni. In un frammento postumo del 1884, infatti, si troverà ancora questo alto giudizio sul loro conto:

I grandi filosofi di rado sono uomini riusciti. Che cosa sono mai questi Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! Come poveri, come unilaterali! Si capisce allora come un artista possa immaginarsi di valere di più di loro. Mi ha educato la conoscenza dei grandi greci: in Eraclito, Empedocle, Parmenide, Anassagora, Democrito, vi sono più cose da venerare, essi sono *più ricchi*.[68]

Se a partire dal 1869 sembrava che fosse Wagner - l'artista ingenuo di un'arte totale e primitiva - a rappresentare l'archetipo da contrapporre al "filisteo erudito", massima espressione della civiltà ottimistica delle macchine, ora è il *filosofo* con il *suo intelletto divenuto libero* a opporsi a quella tendenza mortifera nell'uso della conoscenza umana[69], che nelle prime due *Inattuali* (la *pars destruens*) verrà ipostatizzata nella figura del *Bildungsphilister* (David Strauss) e nella tendenza spirituale della *historische Krankheit*. Al contrario, Schopehauer e Wagner, il filosofo e l'artista, incarneranno poi nelle ultime due *Unzeitgemäße Betrachtungen* (la *pars construens*) le speranze per una "civiltà dell'avvenire" che sappia recuperare il valore, per la vita dell'uomo, dell'*arte* e della *filosofia*, speranze che erano state il senso più recondito e attualizzante, forse addirittura il motore, della ri-scoperta della "nascita" della tragedia greca nella prima opera pubblicata.

[66] Il manoscritto *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* si interrompe con Anassagora, mentre le lezioni proseguono fino a Socrate, comprendendo tutti i *filosofi preplatonici* più importanti. Uno degli autori antichi più usato da Nietzsche, per questa rilettura della filosofia preplatonica, è Aristotele.

[67] Nietzsche legge anche Marco Aurelio, e annota la sua posizione: «M. Antonius. Betrachte den Lauf der Sonne und des Mondes als einer, der mit ihnen forteilet, und denke stets daran, wie die Elemente in einander verwandelt werden. Denn das sind Vorstellungen, die den Schlamm des irdischen Lebens wegfegen.», 23 [37] 1872-73.

[68] OFN VII/2, p. 137.

[69] «La bellezza e la grandiosità di una costruzione del mondo (*alias* filosofia) decidono oggi sul valore di tale costruzione – in altre parole, questa viene giudicata in quanto *arte*.», FP III, p. 33.

b) L'uomo: un *animale altamente patetico* che solo incidentalmente è giunto alla "conoscenza"[70]

Arrivando a Basilea e iniziando ad occuparsi della tragedia greca, Nietzsche non solo non dimentica la sua attrazione per la *filosofia preplatonica* e per la figura dei pensatori greci come Democrito, ma continua fin da subito a interessarsi delle questioni riguardanti l'intelletto umano (e quindi la possibilità della conoscenza del mondo), che aveva intrapreso durante gli anni di Lipsia, come abbiamo visto.
Sono molti i frammenti degli anni che vanno dal 1869 agli appunti per le lezioni sulla filosofia greca e per il progetto di un libro sul filosofo (1872-73) nei quali la questione della natura dell'intelletto trova un suo nuovo posizionamento. A ciò si affianca, in merito all'approfondimento delle dottrine dei preplatonici, soprattutto per i corsi di lezioni, e alla delineazione di una nuova figura di filosofo, una lettura diretta e approfondita della letteratura scientifica contemporanea allo scopo di meglio intendere, e quindi meglio proporre agli studenti, un vivo confronto tra le scoperte fisico-gnoseologiche dei Greci e quelle più attuali, cosa che stimolerà anche le sue riflessioni circa la conoscenza umana e il ruolo di una nuova figura di filosofo per la civiltà dell'avvenire[71].

---

[70] La questione *gnoseologico-epistemologica* o di *Erkenntnißlehre*, presente nella filosofia di Nietzsche (ammesso che esista organicamente nelle sue intenzioni), è una di quelle che più ha avuto successo in ambito di ricerca negli ultimi decenni. In ambiente anglosassone si è affermata la tendenza a vedere nel filosofo tedesco la presenza di una *filosofia della mente*, e lo si è letto anche in riferimento alla *filosofia analitica* sotto molti punti di vista (Kastafanas, Janaway, Bornedal, Pippin), considerando la sua riflessione sul tema della conoscenza come una vera e propria *epistemologia*. Altri si sono concentrati su ricerche più di tipo storico-filosofico, accennando a somiglianze e possibili derivazioni esistenti tra le teorie di Nietzsche e quelle del *pragmatismo*, del *finzionalismo*, ma anche dell'*evoluzionismo darwiniano* (Gori, Gentili, Clark). Ma è stata percorsa anche la strada filosofico-concettuale che conduce a una considerazione della *gnoseologia* nietzscheana a partire dal punto di vista della sua rilevanza per il discorso *morale* (Kofman, Kremer-Marietti, Constâncio, Stellino, Papparo), ed è a questa che riteniamo si debba guardare con maggiore attenzione, come a quella che più ha colto nel segno il testo nietzscheano: «È certo perché il conoscere è frantumato per via della separazione delle scienze, che cultura e conoscenza possono rimanere estranee l'una all'altra. Nel *filosofo* il conoscere viene nuovamente a contatto con la cultura. Egli abbraccia tutto il sapere e solleva la questione del valore della conoscenza. Si tratta di un problema culturale: conoscenza e vita.», FP III, pp. 78-79.

[71] Questo aspetto, davvero decisivo, è stato troppo spesso poco considerato dalla *Nietzsche-Forschung*, che ha invece avuto la tendenza a considerare l'interesse del filosofo tedesco per le scienze del suo tempo come avulso da questa specifica connessione con l'approfondimento della filosofia greca, e soprattutto con le finalità didattico-pedagogiche rigorose che animavano il professore. Eppure è lo stesso Nietzsche a dichiararlo per lettera a Gersdorff, gettando luce sulla reale natura del suo dovuto confronto con la scienza fisico-sperimentale del suo tempo: «A Bayreuth porto un manoscritto su La filosofia nell'epoca tragica dei Greci, per leggerlo agli altri. Il tutto è però ancora molto lontano dalla forma di un libro, io divento sempre più severo verso me stesso e ci vorrà molto tempo prima che io tenti una nuova esposizione (la *quarta* dello stesso tema). Ho dovuto anche intraprendere gli studi più singolari per questo scopo, perfino la matematica mi si è avvicinata senza farmi paura, poi la meccanica, la teoria chimica degli atomi ecc. Ancora una volta ne ho tratto splendide conferme sull'eterno valore dei Greci. La via che porta da Talete a Socrate è veramente inaudita.», EFN-1873,301. Con lo studio della scienza del suo tempo Nietzsche trova conferma del valore dei Greci! In verità, anche se qui si accenna a *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, l'uso combinato, quasi comparativo, di dottrine presocratiche e scienza fisico-sperimentale (approccio che aveva appreso da Lange), è molto più evidente nelle lezioni sui preplatonici (si veda il frammento 19 [124] 1872-73, davvero emblematico), dove ad ogni intuizione greca viene affiancato un dato scientifico della modernità (tratti in particolare da Zöllner, Helmholtz, von Bär, Kopp ecc.). D'altronde, anche a Lipsia il giovane studente aveva iniziato le letture scientifiche per occuparsi della dissertazione su Kant e il concetto di organico, quindi di nuovo "per meglio comprendere altro", e non come interesse precipuo e diretto. In fondo, sarà così anche negli anni successivi, Nietzsche legge trattati scientifici per trovare conferme, per consolidare, per vagliare, per confutare le sue intuizioni filosofiche, e non solo perché in alcuni casi tenta di dare anche consistenza scientifica a queste (è tipico il caso dell'*eterno ritorno*). Nei frammenti del 1872-73, infatti, è chiarito esplicitamente che la filosofia non deve mai identificarsi con la scienza, pena la perdita

Lo sfondo filosofico rimane ovviamente quello schopenhaueriano, quando il termine *Intellekt* non è usato nella sua accezione semplice, e l'intelletto insieme alla volontà inizia ad essere usato non solo per spiegare alcuni aspetti del fenomeno dell'*arte tragica*, della sua ricezione e della sua destinazione[72], ma anche per esprimere l'intima dinamica del *sincretismo tragico-metafisico*[73].
Sull'*intelletto*, a Schopenhauer[74] e alle reminiscenze emersoniane, Nietzsche affianca, in questi anni, la lettura di Hartmann, che viene usata per aggiungere un elemento critico al kantismo e alla filosofia schopenhaueriana. Il professore, però, più che di un *intelletto inconscio* preferisce parlare di un *intelletto ancestrale* (Urintellekt)[75], che nella stesura del suo *sincretismo tragico-metafisico* serve non solo a gettare una luce nuova sul rapporto tra volontà e intelletto-rappresentazione, come in parte abbiamo visto, ma anche per dare un'altra importanza al valore delle *illusioni* e della *individuatio* come *illusione sovrana pre-determinata*:

> La rappresentazione è la più debole fra tutte le potenze: *come agente*, essa non è che inganno, poiché chi *agisce* è solo la volontà. L'*individuatio* si fonda peraltro sulla rappresentazione: se questa è inganno, se essa è soltanto un'apparenza per aiutare la volontà ad agire, è allora la volontà che agisce, in una sconfinata pluralità, per l'unità. L'organo conoscitivo della volontà e l'organo conoscitivo umano non coincidono affatto: il credere che coincidano è un ingenuo antropomorfismo. Gli organi conoscitivi negli animali, nelle piante e negli uomini sono soltanto gli organi del conoscere *cosciente*. L'enorme sapienza che presiede alla formazione di tale conoscenza rivela già l'attività di un intelletto. L'*individuatio*, in ogni caso, non è l'opera del conoscere cosciente, bensì di quell'intelletto primordiale. Ciò non è stato compreso dagli idealisti kantiani e schopenhaueriani. Il nostro intelletto non ci porta *mai* al di là del conoscere cosciente: ma in quanto noi possediamo ancora un istinto intellettuale, possiamo arrischiarci a dire qualcosa sull'intelletto primordiale. Al di là di quest'ultimo, non c'è freccia che possa giungere. […] Dal punto di vista del pensiero cosciente, il mondo appare come una somma enorme di individui incastonati l'uno nell'altro: con il che veramente il concetto di individuo è abolito. Il mondo è un immenso organismo che procrea e conserva se stesso: la pluralità si trova nelle cose, poiché in esse vi è l'intelletto. Pluralità e unità sono la stessa cosa – pensiero impensabile.
> È soprattutto importante comprendere che l'individuazione *non* è il prodotto dello spirito cosciente. Noi possiamo quindi parlare di rappresentazioni illusorie, presupponendo la realtà dell'individuazione.[76]

---

della lotta (per la cultura) che essa incarna, e Trendelenburg (cfr. 29 [199]; 30 [15] 1873) viene usato come esempio negativo di questa tendenza che diventava sempre più dominante in Europa.

[72] Cfr. 1 [49]; 2 [11]; 5 [105] 1869-71.

[73] Cfr. 5 [79; 80] 1870-71; 7 [175] 1870-71.

[74] «L'ipotesi *schopenhaueriana*: / […] Il nostro *intelletto corrisponde alle cose*, cioè è sorto come analogo alle cose, ed è *diventato* sempre *più analogo alle cose*. Esso è costituito *dalla stessa materia* delle cose, logica ecc.; è un servitore incondizionato della volontà. Esso rientra nel regno del numero [Unser I n t e l l e k t entspricht den D i n g e n d.h. er ist entstanden und immer d e n D i n g e n a n a l o g e r g e w o r d e n. E r i s t a u s g l e i c h e m S t o f f e, wie die Dinge, Logik usw.; er ist ein Diener des Willens unbedingt. Er gehört mit ins Reich der Zahl].», FP I, p. 86.

[75] Che il prefisso *Ur-* tedesco indichi anche l'*ancestralità* di qualcosa, è dimostrato dall'uso che ne viene fatto nella designazione dei nomi parentali, il bisnonno è infatti definito anche *Urgrossvater*. E, per quel che riguarda l'*intelletto*, è chiaro il riferimento al tempo immemore entro il quale è venuto a formarsi così com'è ora, essendo esso il risultato di una lunghissima catena di vissuti umani. Significato non esplicito nel *sincretismo tragico-metafisico*, ma che si farà palese a breve negli scritti successivi di Nietzsche.

[76] FP I, pp. 140-142. «Die Vorstellung ist von allen Mächten die geringste: sie ist a l s A g e n s nur Trug, denn es h a n d e l t nur der Wille. Nun aber beruht die individuatio auf der Vorstellung: wenn diese nun Trug ist, wenn sie nur scheinbar ist, um dem Willen zum Thun zu verhelfen — der Wille handelt — in unerhörter Vielheit für die Einheit. Sein Erkenntnißorgan und das menschliche fallen keineswegs zusammen: dieser Glaube ist ein naiver Anthropomorphismus. Erkenntnißorgane bei Thieren Pflanzen und Menschen sind nur die Organe des bewußten Erkennens. Die ungeheure Weisheit seiner Bildung ist bereits die Thätigkeit eines Intellekts. Die individuatio ist nun jedenfalls nicht das Werk des bewußten Erkennens, sondern jenes Urintellekts. Dies haben die kantisch-schopenhauerischen Idealisten nicht erkannt. Unser

Ciò che viene qui accettato della visione metafisica hartmanniana è, da un lato, la necessità di un "organo" conoscitivo-rappresentativo per il *Wille* schopenhaueriano[77], e, dall'altro, la distinzione eminente tra "processi coscienti" e "processi inconsci", a favore dell'anteriorità di questi ultimi[78]. Nietzsche vi aggiunge, tuttavia, anche del suo e questo frammento è importante perché chiarisce alcuni punti fermi sulla natura dell'intelletto umano e sul suo reale valore per l'azione e per il meccanismo illusorio attraverso cui esercita la sua funzione[79].

Il professore precisa subito che la *Vorstellung* ha un valore "potenziale" minimo ai fini dell'agire, non solo in quanto in essa si esprime un inganno (Trug), ma soprattutto perché l'agire (handeln) è la prerogativa unica del *Wille*, che sfrutta la rappresentazione, e l'individuazione che da essa sembrerebbe derivare, solo come un ausilio apparente per dispiegare la propria *unità* in una *pluralità*[80]. Ma qui si cela qualcosa che né Kant (torna l'*ingenuo antropomorfismo*, che a Lipsia era stato definito *infantile*) né Schopenhauer hanno capito, e cioè che l'*individuazione* (e di conseguenza la *Vorstellung* come *Trug*) non dipende affatto dal "conoscere cosciente" che le piante, gli animali e l'uomo espletano in diversi gradi, ma da quell'*intelletto ancestrale* (Urintellekt) che con una *ungeheure Weisheit* ha anticipato la nascita degli organi conoscitivi di tutti i viventi, i quali non sono per nulla coincidenti con quelli della *volontà*. Ed è questo il motivo per cui l'intelletto, alla dipendenza del *bewußte Erkennen*, non può mai sopravanzare se stesso, poiché solo in quanto abbiamo anche, in maniera residuale, un *intellektuelle*

Intellekt führt uns nie weiter als bis zum bewußten Erkennen: insofern wir aber noch intellektueller Instinkt sind, können wir noch etwas über den Urintellekt zu sagen wagen. Über diesen trägt kein Pfeil hinaus. […] Vom Standpunkte des bewußten Denkens erscheint die Welt wie eine Unsumme ineinander geschachtelter Individuen: womit eigentlich der Begriff des Individuums aufgehoben ist. Die Welt ein ungeheurer sich selbst gebärender und erhaltender Organismus: die Vielheit liegt in den Dingen, weil der Intellekt in ihnen ist. Vielheit und Einheit dasselbe — ein undenkbarer Gedanke. / Vor allem wichtig einzusehn, daß die Individuation n i c h t die Geburt des bewußten Geistes ist. Darum dürfen wir von Wahnvorstellungen reden, unter der Voraussetzung der Realität der Individuation.».

[77] Cosa che Nietzsche già aveva intuito a Lipsia, prima della lettura di Hartmann.

[78] Cfr. PU, A, II; III; IV; VII.

[79] Nietzsche è ancora più esplicito in un frammento di poco precedente: «Il mondo delle rappresentazioni è il mezzo per tenerci legati al mondo dell'azione, e per costringerci ad agire al servizio dell'istinto. La rappresentazione è il motivo che spinge all'azione: ma non tocca affatto l'essenza dell'azione. L'istinto che ci costringe ad agire e la rappresentazione che interviene nella nostra coscienza come motivo sono separati l'una dall'altra. La *libertà del volere* è il mondo di queste rappresentazioni avventizie, è la credenza che motivo e azione si condizionano necessariamente tra loro.», FP I, p. 140. Ancora una volta egli ragiona sul *Wahn-Instinkt* di Schopenhauer, insistendo sulla differenza concretamente reale tra *stimolo fisico* all'azione e *stimolo rappresentativo*, che dal suo punto di vista si uniscono solo incidentalmente, ma non filogeneticamente. In sintesi, esiste una netta separazione tra il nocciolo dell'azione e ciò che interviene secondariamente come ausilio ad essa, ovvero tra procedimenti consci e inconsci sottesi all'agire. L'*istinto* ci costringe a esaudirlo illudendoci di agire liberamente, ovvero consequenzialmente, mentre in realtà la "rappresentazione" è solo un suo strumento. Su questo si veda CRAWFORD, pp. 179-188.

[80] E, anzi, nel frammento precedente dice che è proprio il *Wille* a spingere per questo, e così Platone diventa il gregario di questa vittoria della *volontà* attraverso le *rappresentazioni*: «Che il mondo delle rappresentazioni sia più reale della realtà concreta è una credenza impostata teoreticamente da Platone, con la sua *natura di artista*. Praticamente, questa è la credenza di tutti i genii produttivi: essa corrisponde ai propositi della volontà. Queste rappresentazioni, in quanto frutti dell'istinto, sono in ogni caso altrettanto reali quanto le cose: di qui la loro potenza inaudita.», FP I, p. 140. Quello che sembra un elogio di Platone è in realtà una sottilissima critica, perché: a) finora di Platone è stata sottolineata solo la sua ostilità verso l'arte, b) il mondo delle idee non è esattamente la stessa cosa della *Welt der Vorstellungen* c) in sostanza si sostiene che la "teoria delle idee" sia espressione di una vittoria del *Wille*. Resta il dato di fatto decisivo per cui, da un lato, dare consistenza reale alle "rappresentazioni", credere ad esse, come fa naturalmente l'uomo, significa espletare una *essenza artistica* presente in noi e foraggiata dalla *volontà*; dall'altro, le "rappresentazioni" possiedono una potenza inaudita (per il pensiero cosciente) proprio perché ritenute così reali al pari di cose concrete, in quanto nate dall'istinto (intellettuale).

Instinkt, ci appartiene la facoltà di dire qualcosa in merito all'*intelletto ancestrale*: oltre a ciò ogni freccia scoccata non può giungere[81].
Da questo punto di vista - quello della *conoscenza cosciente-rappresentativa* - il mondo stesso ci appare solo come un'immensa somma di *individualità*, talmente sterminata da mandare in frantumi il concetto stesso di *In-dividuum*, mentre in realtà la *Welt* è un "enorme organismo che produce e conserva se stesso", in quanto la *pluralità* giace nelle cose solo perché in esse c'è l'*intelletto*, ovvero una "direzionalità rappresentativo-manifestativa"[82]. L'uomo non può pensare l'identità di *unità* e *pluralità*, che è poi l'unione metafisica di *Wille* e *Intellekt* sul fondo delle apparenze, se non figurativamente e intuitivamente, come poi dirà Nietzsche nel caso di Talete. La *volontà* è una, ma è dotata e affiancata da un *intelletto*, che fa dell'*unità* una *pluralità manifestativa*.
In ultima istanza, il filologo torna sull'importanza dell'*intelletto ancestrale* (a noi vicino solo grazie al residuato *istinto intellettuale*) relativamente alla formazione della *Individuation*, erroneamente attribuita al *bewußte Geist*. Essa, in realtà, precede la nascita degli organi conoscitivi animali e vegetali, e sulla sua antecedenza possono fare fede le *Wahnvorstellungen* di cui si occupano gli uomini.
Retrocedendo l'*Intellekt-Vorstellung* nelle prossimità del *Wille* e distinguendo nettamente la funzione dell'*intelletto ancestrale* da quella "cosciente" dei viventi[83], si aprono molte possibilità teoretiche rimaste inesplorate da Schopenhauer, per l'indagine della conoscenza e dell'azione umana. Proseguendo in questo contesto di *sincretismo tragico-metafisico*, Nietzsche torna sul rapporto tra *Urintellekt* e "pensiero cosciente", proprio mentre sta dando forma compiuta alle riflessioni sullo *S(ch)ein*. In un lungo frammento riappare la questione del *carattere* insieme all'*intelletto*, in quanto entrambi pongono la specificità dell'essere umano, pensato adesso sottoforma di artista, come ripetizione e ridondanza del *cuore patico-estatico dell'essere*. L'uomo esiste solo come ispessimento del *processo cosmico-artistico*, e in questo modo viene spiegato il suo conoscere e il suo agire:

> *Esiste* soltanto la volontà *unica*: l'uomo è una rappresentazione che nasce ogni momento. Che cos'è la solidità del carattere? Un'attività della volontà che intuisce, lo stesso si dica della plasmabilità di un carattere. E così il nostro pensiero è soltanto un'immagine dell'intelletto primordiale, è un pensiero sorto dall'intuizione della volontà *unica*, la quale, pensando la figura della sua visione, pensa se stessa. Noi intuiamo il pensiero, così come il corpo - poiché siamo volontà.

[81] «Der bewußte Intellekt ein schwaches Ding, wirklich nur μηχάνή des Willens. Aber der Intellekt selbst und der Wille sind eins.», 5 [123] 1870-71. Della *coscienza*, in questo periodo, Nietzsche dà questa definizione: "Nelle forme supreme della coscienza viene ricostituita l'unità: nelle forme inferiori essa si frantuma sempre di più. L'annullamento o l'indebolimento della coscienza equivale quindi all'individuazione. – La coscienza tuttavia è d'altro lato unicamente uno *strumento* per la continuazione dell'esistenza di individui. In questo caso la soluzione è la seguente: l'illusione comanda di considerare l'intelletto come mezzo.", FP I, p. 207. In questo frammento viene spiegato perché l'*individuazione* è antecedente alla *rappresentazione* e quindi alla formazione della c*oscienza* nelle forme superiori, e della c*oscienza* viene detto, quasi darwinianamente, che è un *Existenzmittel für die Fortexistenz von Individuen*, così come il *Wahn* spinge a intendere l'*intelletto* come "mezzo". Sul tema della *coscienza* in Nietzsche si veda l'ottimo lavoro di Luca Lupo: *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Ets, Pisa, 2007.
[82] Non va sottovalutata, nella metafisica di Hartmann, la presenza costante delle scoperte del darwinismo, che Nietzsche ha già recepito tramite Lange.
[83] In questo contesto di *sincretismo tragico-metafisico* è sempre all'*arte* e alla sua capacità *istintiva* di muovere le nostre *azioni* e la nostra *paticità*, che il professore guarda con attenzione: «La volontà deve pure temere l'intelletto. Questi fantasmi non possono essere cacciati: poiché noi dobbiamo *agire*. Contro di ciò la coscienza è debole. Sofferenza e illusione che nasconde la sofferenza – una coscienza che non si fa strada. / Qui interviene l'*arte*, e a questo proposito noi raggiungiamo una conoscenza istintiva riguardo all'essenza di quel dolore e di quella illusione.», FP I, p. 153.

[…] L'unità fra l'intelletto e il mondo empirico è l'armonia prestabilita, nata in ogni istante, e che nel più piccolo atomo si risolve in una perfetta coincidenza. Non esiste nulla di interiore cui non corrisponda qualcosa di esteriore. […] In altre parole, tutto ciò che sussiste è *rappresentazione* in un *duplice* modo: anzitutto come *immagine*, e poi come *immagine dell'immagine*.
Vivere è quel produrre incessantemente tali duplici rappresentazioni: soltanto la volontà *è* e *vive*. Il mondo empirico *appare* soltanto, e *diviene*.
Il carattere *artistico* è questa perfetta coincidenza, in ogni momento, fra interno ed esterno.
Nell'*artista* domina la forza primordiale attraverso le immagini, è questa la forza che crea.[84]

In queste righe, dalle finissime tonalità spinoziane e leibniziane e che danno, si faccia attenzione, una diversa forma alla *proprietà fondiaria* metafisica di Nietzsche[85], di derivazione schopenhaueriana e hartmanniana, vengono fatte alcune precisazioni che occorre attentamente considerare. La *volontà unica* di Schopenhauer, accolta dal professore di filologia solo se affiancata a una "virtualità rappresentazionale", a un *intelletto ancestrale* che fa della sua *unità* una "pluralità di manifestazione", è qui presentata alla stregua dell'unica sostanza di Spinoza. E, similmente a ciò che avviene nel pensiero del filosofo olandese, è essa sola ad esistere facendo così dell'uomo, del suo agire (Charakter)[86] e del suo pensare (Intellekt), il riflesso più superficiale dell'attività e delle intuizioni del *Wille-Urintellekt*, poiché solo in quanto siamo la sua diramazione *material-spirituale*[87], quasi sottili vibrazioni delle corde del suo "volere" e della sua "produzione di immagini", possiamo anche noi "volere" e "intuire". Lo stesso vale per il "pensare", anzi vale ancora di più, in quanto esso, più del volere e dell'agire, è costitutivamente un *Bild* che, per il tramite dell'*Urintellekt*, duplica l'*auto-*

[84] FP I, pp. 264-265. «Es i s t allein der e i n e Wille: der Mensch ist eine in jedem Moment geborne Vorstellung. Was ist Festigkeit des Charakters? Eine Thätigkeit des anschauenden Willens, ebenso sehr wie Bildungsfähigkeit eines Charakters. / / Und so ist unser Denken nur ein B i l d des Urintellekts, ein Denken durch die Anschauung des einen Willens entstanden, der sich seine Visionsgestalt denkend denkt. Wir schauen das Denken an wie den Leib — weil wir Wille sind. […] Die Einheit zwischen dem Intellekt und der empirischen Welt ist die prästabilirte Harmonie, in jedem Moment geboren und sich völlig im kleinsten Atome deckend. Es giebt nichts Innerliches, dem kein Äußerliches entspräche. […] D.h. alles Vorhandene ist in d o p p e l t e r Weise V o r s t e l l u n g: einmal als B i l d, dann als B i l d des B i l d e s. / L e b e n ist jenes unablässige Erzeugen dieser doppelten Vorstellungen: der Wille i s t und l e b t allein. Die empirische Welt e r s c h e i n t nur, und w i r d. […] K ü n s t l e r i s c h ist dies vollkommene Sichdecken von Innerem und Äußerem in jedem Moment. / Im K ü n s t l e r waltet die Urkraft durch die Bilder hindurch, sie ist es, die da schafft.».
[85] Cfr. EFN-1871, 149.
[86] Del *carattere* va ricordato quanto visto nel capitolo precedente (frammento 9 [105] 1871). Nel contesto di *sincretismo tragico-metafisico* dello *S(ch)ein* il *carattere* è "*eine typische Vorstellung des Ureinen*", una *Urvortsellung* che è anche "*die Mutter aller moralischen Phänomene*". Ma a noi, che cogliamo quella *rappresentazione primordiale dell'Uniprimordiale* (da cui si produce il *carattere*) solo "*als Vielheit von Äußerungen*", allora il *carattere* ci appare come una *rappresentazione diffusa stesa sopra la nostra vita istintiva* (eine über unser Triebleben ausgegossene Vorstellung). Una *rappresentazione* che si riduce a uno *Schein*, in quanto è la *volontà* (e quindi il *Triebleben*) l'unico avvenimento, essendo il *carattere* e i *fenomeni morali*, di cui la *rappresentazione primordiale* è la madre, soltanto un'illusione necessaria all'azione individuale, al riflesso superficiale della *volontà del mondo*. In breve, già in questo contesto Nietzsche riconosce che la *morale* è qualcosa di illusorio (legato alla *Scheinwelt der Vorstellung*), ma non per questo meno potente, e soprattutto che essa, per il tramite delle *rappresentazioni primordiali*, ha uno stretto legame con il *Wille*. *Intelletto* e *carattere* sono formazioni deputate al compimento, tramite illusioni, dell'*azione*, ovvero del *volere individuale* che è un riflesso dell'unico *agire-volere* del mondo.
[87] Nietzsche sembra essere più vicino alle tesi dell'*occasionalismo*, pur citando la *prästabilirte Harmonie* di Leibniz, ma in realtà è alla lettura di Lange e alla posizione di Hartmann che bisogna guardare, visto che la "monade" viene letta da un punto di vista "atomistico", che è il modo in cui Lange spiega la "monade" leibniziana e l'"armonia prestabilita". È nella Parte quarta della *Geschichte des Materialismus* che il giovane filologo ha potuto studiare Cartesio, Leibniz e Spinoza (oltre che negli abbozzi di storia della filosofia di Schopenhauer), anche se per quest'ultimo fingerà una straordinaria sorpresa nello scoprire somiglianze con la sua filosofia nel 1881 (cfr. EFN-1881, 135).

contemplazione rispecchiante del *Wille*. Niente è sottile e rapido come il pensiero[88], perché il pensiero, così come si manifesta alla nostra *coscienza*, è il più immateriale "gioco di specchi" che in ogni istante nasce e si fa *Einheit*, sulla scorta dell'*intelletto*, con la *empirische Welt*[89]. Da ciò, dall'unità sempre istantanea di *volere* e *rappresentare*, di *materia* e *spirito*, di *testa* e *cuore*, dipende quell'*aderenza-corrispondenza* (entsprechen) tra *lato interno* (Innerliches) e *lato esterno* (Äußerliches) del mondo e dell'uomo, il vero "tratto artistico" dell'*essere-vivere*: lo *S(ch)ein* come "fenomeno estetico".

A partire da questa base *sincretico-metafisica* Nietzsche giunge a importanti considerazioni sulla natura dell'*intelletto*, e parlando indirettamente della *volontà*, attraverso considerazioni sul suo legame con la musica, dice qualcosa che assumerà una rilevanza non trascurabile: "Il fondamento originario della musica, la volontà, è anche il sostrato *morale*: non solo movimento meccanico delle forze originarie, ma anche morale: addirittura fondamento primo dell'intelletto"[90].

Il professore ribadisce qui qualcosa che abbiamo già incontrato altrove in sordina[91], e cioè che il *Wille* "unico" schopenhaueriano è allo stesso tempo *moralische Untergrund* e *Ursprung des Intellekts*[92], per cui non va inteso troppo materialisticamente, come una certa tendenza pessimistica ha lasciato intendere. La comune radice di *intelletto* e *morale* è già stata spiegata dai passaggi precedenti, in quanto se è solo la *volontà* ad esistere e agire, e se allo stesso tempo tale evento metafisico è imprescindibile dalla presenza di un *Urintellekt*, senza il quale il *Wille* non potrebbe farsi "mondo", un *intelletto ancestrale* che precede la formazione sia degli organi conoscitivi dei viventi sia del *Charakter*, tramite la *Urvorstellung* che dà i natali a tutti i *fenomeni morali*[93], allora anche l'uomo, che riproduce quanto avviene in ogni istante sul fondo dell'essere, ma da un punto di vista esclusivamente "cosciente", ha nel suo organo foriero di *rappresentazioni*, limitatamente alla sua realtà, il centro propulsivo del suo agire e delle relative valutazioni morali[94].

Dall'*unità-pluralità* originaria e necessaria di *volere* e *rappresentare* fuoriescono sia l'*intelletto* sia il *carattere* dei viventi, entrambi strumenti dell'illusione necessaria a far sì che il corso del mondo, nel quale il dolore e la contraddizione cercano l'*estaticità trasmutativa priva di patimento*, l'"apparenza perfetta", non venga alterato o interrotto. L'uomo, vertice di questa dinamica *material-spirituale*, è il fine dell'*impulso artistico* dell'*Ureine-Sein*. Nell'essere umano, attraverso *intelletto* e *carattere*, *arte* e *morale*, lo

[88] Diogene Laerzio (I, 36), autore indagato a fondo da Nietzsche per anni, riporta un detto attribuito a Talete che dice: «τάχιστον νοῦς˙ διὰ παντὸς γὰρ τρέχει», che si potrebbe tradurre così: «il pensiero-intelletto è la cosa più rapida: infatti scorre attraverso tutto».

[89] «Ammettiamo che esista un legame indissolubile fra l'intelletto che genera concetti e rappresentazioni e il mondo sensibile! [Wenn nun zwischen dem Begriffe und Vorstellungen erzeugenden Intellekt und der anschaulichen Welt ein untrennbares Band ist!].», FP I, p. 152.

[90] FP II, p. 112. «Das Urfundament der Musik, der Wille ist auch der m o r a l i s c h e Untergrund: nicht nur, mechanisches Regen der Urkräfte, sondern auch moralisches: ja sogar Urgrund des Intellektes.».

[91] Cfr. 3 [95]; 7 [144]; 9 [42; 149] 1870-71.

[92] In realtà le due cose (*protogenesi dell'intelletto* e *sostrato morale*) per il tramite della comune radice sono quasi coincidenti, in quanto l'*intelletto* è la μηχᾰνή attraverso cui si giunge ad *agire*, e quindi da lui dipende il *fenomeno morale*. Quanto avviene per il mondo, dove è la *rappresentazione primordiale* di un *intelletto ancestrale* a produrre il *carattere* e tutti i *fenomeni morali*, così di riflesso avviene nel vivente umano (si pensi a quanto detto sul *carattere intelligibile* nel secondo capitolo). Dunque l'intelletto dell'uomo condivide tanto l'*impulso artistico* quanto il *sostrato morale* con il *Wille*, e vedremo in che modo.

[93] Se l'*intelletto ancestrale* è la "madre" di tutti i *fenomeni morali*, allora la *volontà* è il "padre" del *sostrato morale* del mondo.

[94] Nietzsche in ciò riuscirà ad essere ancora più estremo di Schopenhauer nel decretare come impossibile per l'uomo, data questa costituzione intellettuale, la *conoscenza pura delle cose*, e lo farà in un modo peculiare. D'altro canto, pur condividendo con Kant, fin da subito, l'assoluta inconciliabilità tra la *conoscenza umana* e la *cosa in sé*, tenterà di provocare uno scetticismo radicale capace di dare nuovo spessore al compito della filosofia di fronte all'imperare dello specialismo scientifico.

Schein giunge a compimento: la vita è avvolta di illusioni e solo in questo modo si preserva con certezza. All'esatto opposto dell'intento pessimistico schopenhaueriano, che del dolore di cui è costituito il cuore del mondo, e del *Wille zum Leben*, cercava una negazione (Noluntas), Nietzsche inizia a pensare allo *S(ch)ein* come a qualcosa che va affermato, grazie alla sua nuova valutazione dell'arte (e in parte della morale)[95]. La vita umana ai suoi vertici (artista, filosofo, santo)[96] è l'unica garanzia di questa affermazione, poiché solo in questi casi il mondo viene concepito *sinceramente* come *Schein*[97], e il *Wille-Sein* raggiunge la sua liberazione; nel caso dell'uomo, si tratta di una liberazione dal *Trieb* attraverso la piena aderenza all'"apparenza", formulazione questa dalla quale si evince che il filologo è, seppur in modo caratteristico, ancora legato al terreno concettuale schopenhaueriano.
Tornando all'*intelletto*, e dopo aver visto che il *Wille*, padre del *moralische Untergrund*, è anche il suo progenitore, occorre sottolineare che uno degli ultimi atti del *sincretismo tragico-metafisico* di questi anni riguarda proprio la spiegazione della sua natura. Non è un semplice caso se finora l'artista, e adesso anche il filosofo, sono stati descritti come quei tipi di essere umano in grado di riprodurre il *processo artistico originario*, di svelare gli *Handwerksgeheimnisse der Natur*, e se le *rappresentazioni* sono state paragonate, attraverso Platone, alla potenza dell'*istinto artistico-intellettuale*.
Quanto abbiamo visto negli ultimi frammenti - ovvero che il *fenomeno estetico* di cui il mondo è espressione risiede nella coincidenza sempre istantanea tra *interiorità* e *esteriorità* e che nell'*uomo-Künstler* a "dominare" e "creare" è la "*forza primordiale tramite la profusione di immagini*" (Im Künstler waltet die Urkraft durch die Bilder hindurch, sie ist es, die da schafft) - ci riporta a quel legame *onto-fenomeno-logico* fondamentale ipostatizzato tra φύσις e *Kunst* che, pensato ora da Nietzsche in relazione alla genesi dell'intelletto umano[98], si fa *fisio-logico*:

5. L'impulso che costringe l'artista a idealizzare la natura, e l'impulso che obbliga ogni uomo a un'intuizione figurata di se stesso e della natura, sembrano costituire un medesimo impulso artistico. Questo impulso deve aver provocato in definitiva la costruzione degli occhi. L'intelletto si rivela come una *conseguenza* di un apparato originariamente artistico.
Il risvegliarsi dell'impulso artistico differenzia le creature animali. Nel vedere la natura a questo modo, così artisticamente, noi ci distinguiamo da qualsiasi altro animale. Tuttavia esiste anche una gradazione artistica degli animali.
Vedere la forma – è il mezzo per superare la continua sofferenza dell'istinto. Tale mezzo si crea degli organi.

[95] Cfr. WWV I, § 56-60, dove è ben esplicitata la posizione di Schopenhauer che Nietzsche capovolge.
[96] Cfr. 10 [1] 1871. «Nur der, der die ganze Welt a l s S c h e i n betrachten könnte, wäre im Stande, sie begierden- und trieblos anzusehen — Künstler und Philosoph. Hier hört der Trieb auf. […] D i e W e l t a l s S c h e i n — Heiliger Künstler Philosoph.», 29 [17] 1873. La "sincerità" nel trattare l'*apparenza* come *apparenza* è una dote che appartiene al *santo*, al *filosofo* e all'*artista*.
[97] Un po' come Schopenhauer, che vede nel commerciante l'uomo più onesto perché pratica per mestiere la frode e il sotterfugio, che sono la base della società umana (cfr. PP II, § 114).
[98] Sia *arte* che *filosofia* mirano per Nietzsche all'"immortalità dell'intelletto", ma piano piano il filologo inizia a trovare falle nella sua *metafisica d'artista*, poiché la presunta immortalità della *Bildung* è ben povera cosa rispetto al *Wille*, esso solo veramente immortale (cfr. 19 [10] 1872-73). Ma il senso della sostituzione della *filosofia* all'*arte*, o almeno di un affiancamento, diventa in questo periodo occasione per stordire l'eccessivo orgoglio che una tendenza al *sapere assoluto* produce a livello culturale (cfr. 19 [11] 1872-73). La *filosofia* allora, intesa al modo dei *preplatonici*, ha il dovere di limitare quella tendenza mortifera dell'attualità e appoggiare inconsciamente il compito dell'*arte* di produrre suprema "bellezza" e "unità" in un popolo (cfr. 19 [12] 1872-73).

Le cose stanno diversamente riguardo al suono! Esso non appartiene al mondo dell'apparenza, ma parla, in un modo che si può intendere sempre, di ciò che non appare mai. Esso congiunge, mentre l'occhio divide.[99]

Più che a una *natural history* dell'intelletto, come auspicato da Emerson, siamo di fronte a un uso "metafisico" della fisiologia e della sua storia[100]. Partendo da un anti-finalismo posto alla base della fioritura degli organi, per cui gli occhi non nascono per vedere[101] ma sono stati costretti ad aprirsi da qualcosa che li precede, ovvero da quel *Kunsttrieb* che fa dell'artista un idealizzatore e di ogni uomo un animale che intuisce immaginificamente se stesso e la natura, il professore di filologia giunge alla conclusione che l'*intelletto* (non solo umano, ma quello dell'uomo è il grado elevato) è come la *conseguenza-risultato* (erweisen…Folge) di "*un apparato innanzitutto artistico*" (eines zunächst künstlerischen Apparates). Questo *Trieb-Apparat* ha il potere di differenziare la "gradazione" degli esseri viventi, ma l'uomo e i suoi occhi, con il suo *intelletto*[102], è il vivente che eccelle nel vedere la natura "artisticamente", poiché la visione della "forma" è una sua prerogativa assoluta[103], così come la produzione di immagini. Forse perché l'uomo,

[99] FP II, p. 239. «5. Es scheint der gleiche Kunsttrieb zu sein, der den Künstler zum Idealisiren der Natur zwingt und der jeden Menschen zum bildlichen Anschauen seiner selbst und der Natur zwingt. Zuletzt muß er die Construktion der Augen veranlaßt haben. Der Intellekt erweist sich als eine F o l g e eines zunächst künstlerischen Apparates. / Das Erwachen des Kunsttriebs differenzirt die animalischen Geschöpfe. Daß wir die Natur so sehen, so künstlerisch sehen, theilen wir mit keinem Thier. Aber es giebt auch eine künstlerische Gradation der Thiere. / Die Form zu sehen — ist das Mittel, über das fortwährende Leiden des Triebes hinauszukommen. Es schafft sich Organe. / Dagegen der Ton! Er gehört nicht der Erscheinungswelt an, sondern redet von dem Nieerscheinenden, ewig verständlich. Er verbindet, während das Auge trennt.».

[100] Nietzsche è molto suggestionato dall'uso della scienza sperimentale e della teoria darwiniana (pur riconoscendone fin da subito i limiti) e, incoraggiato dalla lettura di Hartmann, imposta i problemi *fisiologici* da una prospettiva "filosofico-metafisica" (φύσις-*Kunst*), di cui è abbastanza convinto: «[…] una fisiologia più alta comprenderà senza dubbio le forze artistiche [die künstlerischen Kräfte] già nel nostro sviluppo, anzi, non soltanto nello sviluppo dell'uomo, ma anche in quello dell'animale: essa dirà che assieme all'elemento *organico comincia* quello a*rtistico* [mit dem Organischen auch das Künstlerische beginnt].», FP III, p. 35. In fondo oggi le neuroscienze, seppur da una prospettiva per niente filosofica (ma piuttosto aderente a una delle "teorie" scientifiche più di successo della modernità: il darwinismo), hanno spesso confermato questa intuizione nietzscheana, spiegando come il "gioco approssimativo" sia la base di molti fenomeni organici della sensazione e del pensiero, si veda ad esempio: Peter Godfrey-Smith, *Metazoa. Gli animali e la nascita della mente*, Adelphi, Milano, 2021; oppure Donald Hoffman, *L'illusione della realtà. Come l'evoluzione ci inganna sul mondo che vediamo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.

[101] Il fatto che gli occhi siano un fenomeno organico "tardo", preceduto e prodotto dal *Kunsttrieb*, fa della sensazione qualcosa di non originario: «La più semplice sensazione è il risultato di un'infinita composizione: non già un fenomeno originario [kein Urphänomen].», FP III, p. 149. Tra qualche anno Nietzsche approfondirà questa idea attraverso Semper, cfr. 4 [95] 1880.

[102] Già Schopenhauer aveva insistito sul legame *occhio-intelletto*, e si era espresso sul ruolo della *retina* nell'espletazione della "funzione cerebrale" con cui coincide il *Verstand*, ma in maniera inversa rispetto a Nietzsche, in quanto l'*occhio* è per lui un semplice "fornitore di dati", mentre l'attività primaria è dell'*intelletto* che è il padre unico del "fenomeno cerebrale" (per il tramite di spazio, tempo e causalità) cui diamo il nome "mondo". Schopenhauer è tendenzialmente anti-empirista e prediligendo l'*idealismo* indiano-platonico insiste sulla centralità del *Verstand* rispetto ai sensi, andando oltre il tentativo di Kant di bilanciare le due fonti del sapere umano (cfr. USF, I; SVG, § 21).

[103] Nietzsche usa continuamente la metafora dello *specchio* e del *rispecchiamento* quando parla del "conoscere" e dell'*occhio-intelletto*, sia nel senso immediato per cui in uno specchio, sulla sua *superficie*, vediamo la *forma-figura* che non è "materiale" eppure vividissima, sia per un uso dell'*idealismo aprioristico della rappresentazione* kantiano-schopenhaueriano, sia per un rimando al mito dionisiaco di *Zagreo*, ma anche perché il latino *speculum* è connesso allo *speculor*, cioè all'osservatore-indagatore-esaminatore, e alla *specula* che è il punto d'osservazione, ma anche di guardia e vigilanza (lo *specchio* è lo "strumento d'osservazione" *par excellence*). Il verbo latino *specio* o *specto* indica il guardare, l'osservare, il giudicare-valutare, ma soprattutto *l'assistere a uno spettacolo*, che è il modo più specifico in cui gli antichi intendevano sia il "contemplare" che il "valutare" (anche il greco θεωρεῖν ha lo stesso significato, e Pitagora, il primo ad usare il termine filosofo, usa l'esempio dei θεωροί [spettatori] di Olimpia per far

essendo l'animale più aperto alla *paticità*, è anche quello che ha sviluppato i mezzi più sofisticati per l'*estaticità istintiva* (Die Form zu sehen — ist das Mittel, über das fortwährende Leiden des Triebes hinauszukommen). *Uomo* e *artista* diventano allora quasi un sinonimo, in similitudine con φύσις e *Kunst*.
Seguendo questa strada è chiaro che l'*intelletto*, così come gli occhi[104], non è affatto nato allo scopo di conoscere, ma come "conseguenza-risultato" di un *impulso innanzitutto artistico* che ha aperto lo sguardo sul mondo e in quanto "pro-viene" (Ur-sprung) dal *Wille* - che è il *moralische Untergrund* oltre che il meccanismo alla base dei fenomeni -, ha una doppia radice: *artistica* e *morale*[105]. Su queste idee Nietzsche costruirà la sua *protogenesi della conoscenza e della socialità umana*.
Fin qui è quanto il professore ha pensato dell'*intelletto* nel contesto del *sincretismo tragico-metafisico*, ma a partire dallo studio dei preplatonici, dalle letture scientifiche e dalla prospettiva filosofica post-kantiana[106] (che gli consente di vedere la deriva

intendere il senso di questo nuovo termine, i quali, guardano, godono della visione e giudicano da lontano, senza esserne invischiati), da cui l'italiano *speculazione*. L'uomo, in fondo, è uno *speculum mundi*, da un lato come produttore della "fantasmagoria" cerebrale che chiamiamo mondo e che è un suo *riflesso* e *riflessione* (Kant, Schopanhauer), dall'altro come *spettatore del mondo* (Tobler-Goethe).

[104] La distinzione qui posta tra occhio (Apollo) e orecchio (Dioniso), tornerà nei frammenti che si occupano della conoscenza umana, e verrà letta diversamente rispetto a questo contesto *metafisico-sincretico* (cfr. 19 [66; 217] 1872-73). Alla loro *imprecisione* che dà *figura* e *ritmo*, *spazialità* e *temporalità* per la nostra "presa sul mondo", viene legato in un frammento del 1884 (25 [505]) il fondamentale *prospettivismo* di ogni vivente, che è una nuova parola usata da Nietzsche per quanto già ha pensato, in parte, in questo momento.

[105] L'unione di *arte* e *morale* è spesso presente nel periodo del *sincretismo tragico-metafisico*, in vari contesti, si vedano ad esempio i frammenti 3 [95] 1870; 9 [42; 149] 1871.

[106] Sono molti i frammenti del 1872-73 nei quali Nietzsche ragiona sul futuro della filosofia dopo Kant (cfr. 19 [28; 34; 39; 51; 104; 125; 153; 319, 321] 1872-73). Già nel primo capitolo abbiamo visto come per lettera si occupasse della *Resignation* conseguita con la fine della metafisica e con la consapevolezza dei limiti della conoscenza umana, e che era diventata, in seguito alla diffusione del kantismo, la carta d'identità delle scienze naturali, oltre che l'opportunità per una "poesia concettuale" post-metafisica (Lange). A questa *Resignation* il professore aggiunge ora l'aggettivo *tragische* (cfr. 19 [319; 322] 1872-73), poiché dopo Kant (il cui "problema" è identificato come *tragico*, cfr. 19 [104] 1872-73) il potere della filosofia e della religione è giunto in un vicolo cieco (della filosofia viene detto che è morta, per auto-evirazione, cfr. 19 [319; 321] 1872-73). All'entusiasmo giovanile si sostituisce uno stato di preoccupazione per il fatto che i filosofi sono in questo modo ridotti esclusivamente a *guardie dei confini* (Grenzwächterschaft), in quanto non hanno più il potere di "condurre" a una visione generale delle cose o perché sono appiattiti sulla scienza e sulla vuota *Kritik des Wissens* (cfr. 19 [35] 1872-73; 30 [36]; 31 [6] 1873-74). Lo stimolo dato dalla "pittura storica" preplatonica, dalla prospettiva inaugurata con la *Geburt* (Nietzsche chiama la nuova figura di filosofo che ha in mente anche *der Philosoph der tragischen Erkenntniß*) e dal tentativo fallito di passare alla cattedra di filosofia è forte. Inizia così a porsi, da un lato, l'esigenza di pensare una nuova figura di filosofo (di cui Schopenhauer diventa il calco, cfr. 19 [28] 1872-73) e un nuovo modo di fare filosofia, più simile all'esempio "pratico" degli antichi (cfr. 31 [4; 10] 1873-74); dall'altro, il bisogno di sintetizzare formalmente la sua critica spietata all'ideale del "dotto" (l'uomo della conoscenza rassegnata e dall'impulso conoscitivo sfrenato) e alle tendenze spirituali allarmanti (l'eccesso di sapere storico) si fa sempre più impellente. Queste esigenze troveranno forma nella prima, seconda e terza *Inattuale*. Sono questi i passaggi che lo condurranno poi allo *spirito libero*.

contemporanea della filosofia), una nuova fase di indagine sperimentale[107] sul "valore" della conoscenza[108] viene dichiarata quasi programmaticamente nei frammenti:

Vorrei trattare la questione del valore della conoscenza in modo freddo ed angelico, vedendo chiaro attraverso tutte le meschinerie. Senza essere cattivo, ma senza sentimenti [Ich möchte die Frage nach dem Werthe der Erkenntniß behandeln wie ein kalter Engel, der die ganze Lumperei durchschaut. Ohne böse zu sein, aber ohne Gemüth].[109]

L'intento è molto simile a quello dell'indagine sull'*arte*, ancora una volta i Greci forniscono il metro e il professore vuole dissezionare il *conoscere* stabilendo il suo *Wert*, guardando di nuovo al ruolo che un fenomeno umano ha e può avere per la "vita"[110], e non in se stesso. È infatti da un punto di vista *pratico-patico* (che si può rendere così: *p(r)atico*), dal *Leben* colto nella sua immediatezza, che egli intende stabilire il "valore" della conoscenza, da quel livello primario della vita che non può prescindere dall'*illusione*

[107] La serie di frammenti del gruppo19, dove viene abbozzata questa indagine, mostra i tipici segni della fucina concettuale di Nietzsche, per cui spesso ci sono ripetizioni, variazioni, a volte contraddizioni, e man mano aggiunte di elementi provenienti da letture fatte nel corso del tempo, che si sommano a o sostituiscono quanto detto precedentemente. Data la natura frammentaria della sua indagine va detto che, tuttavia, si possono certamente delineare delle ipotesi che avranno un seguito e altre che invece resteranno solo in stato di abbozzo. Questo non vuol dire che le une valgono più delle altre o viceversa, ma in ogni confronto fatto con il materiale preparatorio di un filosofo è sì necessaria una dovuta cautela, bensì non si deve per questo andare incontro alla rinuncia di un tentativo di organizzazione tematica e concettuale quantomeno coerente ai fini del proprio lavoro di ricerca. Se così fosse, allora alcuni filosofi antichi, come ad esempio Aristotele, data la natura eterogenea e molto poco attendibile storiograficamente del materiale che ci è pervenuto, si dovrebbe evitare di considerarli, il che sarebbe non solo deleterio ma addirittura poco lungimirante dal punto di vista filosofico.

[108] La cerchia di amici di Nietzsche discuteva da tempo su tematiche di "teoria della conoscenza" e si lasciavano andare anche a goliardate sulla natura del *Ding an sich* e sulla sua inconoscibilità, da tutti condivisa (cfr. EFN-1871, 162). Nel 1872, inoltre, Heinrich Romundt giunge a Basilea per abilitarsi in filosofia con un lavoro dal titolo emblematico: *Die menschliche Erkenntniß und das Wesen der Dinge* (1872), lavoro che viene dedicato a Nietzsche e che è uno scritto teoretico riguardante principalmente Kant e Schopenhauer (cfr. EFN-1872, 202). È degna di nota l'insofferenza che Nietzsche dimostrerà sempre di più nei confronti di Romundt (che è colui che gli presentò Paul Rée), anche in relazione al suo maniacale interesse per questioni riguardanti la teoria kantiana della sensazione e della conoscenza (cfr. EFN-1874, 353), che agli occhi del professore di filologia non meritavano tanta attenzione.

[109] FP III, p. 104.

[110] Accanto alla *tragische Erkenntniß* della *Geburt*, inizia a formarsi, in questo contesto di indagine sulla conoscenza e sulla natura del filosofo (ispirata ai preplatonici), la figura di un *filosofo-artista*, l'*ultimo filosofo*, il *filosofo della conoscenza tragica*, che è colui che deve dare un seguito alla filosofia dopo Kant e Schopenhauer, e così evitare la deriva mortifera del sapere, inaugurando una nuova stagione *artistico-filosofica* che ponga di nuovo al centro l'importanza di "arte" e "filosofia" per la vita. Una figura che sia quindi capace di dare rinnovata importanza alla *Illusion* per l'esistenza umana, il suo vero tratto "tragico": «*Il filosofo della conoscenza tragica*. Egli domo lo scatenato impulso conoscitivo, non però attraverso una nuova metafisica. Non stabilisce una nuova fede. Egli sente *tragicamente che il terreno della metafisica è venuto meno*, e non può d'altro canto appagarsi mai del variopinto e vorticoso gioco delle scienze. Egli lavora a una nuova *vita*: restituendo all'arte i suoi diritti. […] L'impulso conoscitivo giunto ai suoi confini, si rivolge contro se stesso, per procedere ormai alla *critica del sapere*. La conoscenza al servizio della vita migliore. Si deve addirittura *volere l'illusione* – in ciò sta l'elemento tragico.», FP III, p. 25. «L'ULTIMO FILOSOFO – può trattarsi di intere generazioni. Egli deve soltanto aiutare a *vivere*. "L'ultimo", naturalmente in senso relativo. Per il nostro mondo. Egli dimostra la necessità dell'illusione, dell'arte e di un'arte che domini la vita. Nel nostro caso, non è possibile produrre di nuovo una tale serie di filosofi, come ha fatto la Grecia nell'epoca della tragedia. Il loro compito è ora assunto *unicamente dall'arte*. Un siffatto sistema è ormai possibile soltanto come *arte*. Considerato dall'odierno punto di vista, anche quell'intero periodo della filosofia greca ricade nella sfera della sua arte.», FP III, pp. 25-26.

per sussistere[111], come aveva insegnato Schopenhauer[112] (ma in fondo anche Kant) e ribadito Wagner, ma soprattutto come era stato dimostrato icasticamente dal confronto approfondito con la grecità tragico-filosofica. *Illusione* necessaria affinché la *Kultur* non venga demolita, e con essa la "vita", dallo sfrenato *Erkenntnißtrieb* tipico della barbarie scientifico-erudita[113].

Per fare questo il professore torna ancora sulla natura dell'*intelletto*, e cerca di dare seguito a quanto detto in precedenza, ma ribadendo idee schopenhaueriane aggiunge qualcosa della sua "proprietà fondiaria". Dell'*Intellekt* viene rimarcato che è *superficiale*

[111] «L'illusione [die Illusion] è necessaria all'essere senziente [empfindende Wesen] per vivere. L'illusione [die Illusion] è necessaria per procedere nella cultura. Che cosa vuole l'insaziabile impulso conoscitivo? – In ogni caso è ostile alla cultura. La filosofia cerca di domarlo; è uno strumento della cultura. I filosofi più antichi.», FP III, p. 39.

[112] E non meno da *Manfred*, *Faust* e *Tristram Shandy*. C'è però un'altra suggestione filosofico-letteraria, che è Giacomo Leopardi, autore conosciuto da Nietzsche almeno dal 1869, anno in cui Rohde usa dei versi del poeta italiano per lettera (cfr. EFN II, p. 613). Nelle *Ergänzungen* (cap. 46) al *Welt*, letto nel 1865 dallo studente di filologia, Schopenhauer fa riferimento alle prose di Leopardi. Wagner e Burckhardt (grandi discepoli di Schopenhauer), avevano avuto entrambi la possibilità di conoscere De Sanctis a Zurigo (dove l'autore italiano insegnò al Politecnico federale dal 1856 al 1860), autore che aveva scritto nel 1858 un confronto tra Schopenhauer e Leopardi. Nella primavera del 1872, Hans von Bülow fa visita a Nietzsche, entusiasta della lettura della *Geburt*, e porta con sé dall'Italia una sua traduzione delle opere di Leopardi (probabilmente le prose), che intende dedicare a Nietzsche (cfr. EFN-1872, 207; JANZ I, p. 423). Il nome di Leopardi comparirà in due *Inattuali* (la seconda e la quarta) e in più frammenti del periodo. Nell'estate del 1873, la lettura di Giacomo Leopardi era "quotidiana" nella cerchia di amici in vacanza a Films-Waldhaus, come comunica Gersdorff per lettera a Rohde (cfr. JANZ I, p. 509). La critica nietzscheana ha spesso insistito sulla conoscenza da parte del filosofo tedesco delle sole opere poetiche di Leopardi, in quanto sono le uniche di cui abbiamo testimonianza diretta. Questa convinzione della critica nasce anche dalla risposta che Nietzsche diede per lettera nel 1875 a von Bülow (cfr. EFN-1875, 412), il quale gli proponeva di diventare traduttore delle prose leopardiane (per puro caso?). Nella stessa lettera il professore, per rifiutare l'invito, accenna alla scarsa conoscenza della lingua italiana (e non a una totale ignoranza), e dice però che un amico che abita con lui gli traduce spesso le prose di Leopardi all'impronta con sua meraviglia, e allude ancor di più alla scarsità di tempo per evitare l'incarico. In virtù di ciò si è comunemente ritenuto che egli non conoscesse le *Operette morali* e i *Pensieri*, se non molto limitatamente. Al di là delle scuse che il professore utilizza per eludere le richieste del musicista, e al di là del fatto che traduzioni tedesche delle prose leopardiane già esistevano e circolavano, anche se non abbiamo notizie dirette di lettura da parte di Nietzsche, è forse un po' superficiale credere che un filologo classico uscito da Pforta (dove peraltro ha letto Dante e Machiavelli in italiano), che ha imparato a pensare e scrivere in latino, che pratica il francese, avrebbe riscontrato una impossibilità reale nel leggere Leopardi in italiano, magari con un dizionario vicino, qualora avesse voluto. Nietzsche nel 1872-73 conosceva sicuramente le poesie leopardiane (nella traduzione di Hamerling), e bastava anche solo la lettura dei *Canti* per trovare riscontro e conferma della necessità dell'*illusione* per la vita umana. Il concetto di *pensiero dominante*, ad esempio, è usato più volte nei frammenti in questo periodo, per tornare poi nella quarta *Inattuale* (cfr. 30[2]; 35 [8] 1873-74), e nel frammento 19 [37] 1872-73 Nietzsche parla di una "herrschende Kraft der Illusion", cioè di una *forza dominante dell'illusione*, con esplicito riferimento al *herrschende Gedanke* (Hamerling) leopardiano che si occupa esattamente di questo, nel caso specifico dell'amore. L'altro aspetto che trova conferma e riscontro in una lettura di Leopardi, nel pensiero nietzscheano di questo periodo, è lo spregiudicato modo in cui si deve considerare e schernire l'"orgoglio" riposto dall'uomo sul *conoscere* e sulla *felicità* (come nella *Palinodia al marchese Gino Capponi*). Infine, il *letzte Mensch* che compare in due frammenti del periodo, ricorda molto da vicino quanto si dice ne *La ginestra, o il fiore del deserto* (il deserto è usato come immagine anche da Nietzsche per l'*ultimo uomo*), e uno dei due frammenti è scritto in un'atmosfera poetica molto vicina a Leopardi (cfr. 19 [131]; 29 [181] 1872-73). In merito alla lettura nietzscheana di Leopardi si vedano: M. Brusotti, *Figure della caducità. Nietzsche e Leopardi*, in *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Guida Editore, Napoli 1997, pp. 319-335 (d'ora in poi BRUSOTTI); F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1999; G. Polizzi, *Nietzsche e Leopardi. «Il filosofo della conoscenza tragica»*, www.filosofia-italiana.net - ISSN 2611-2892, Aprile 2017; M. Biscuso, *Nietzsche e il pessimismo di Leopardi*, www.filosofia-italiana.net - ISSN 2611-2892, Aprile 2017; L. Capitano, *Leopardi: l'alba del nichilismo*, Orthotes, Salerno, 2016, pp. 73-103; 564-594.

[113] «L'esagerazione è il segno della barbarie. Noi esageriamo l'istinto conoscitivo [Übertreiben ist Zeichen des Barbarischen. Wir übertreiben den Wissenstrieb].», FP III, p. 259.

(oberflächlich), ma questo aspetto diventa ora determinante per dare una prospettiva alla radice *artistica* del *Trieb-Apparat* che ha aperto gli occhi sul mondo e che ha preceduto la sua comparsa:

A causa della superficialità del nostro intelletto, senza dubbio noi viviamo in una continua illusione: ossia, per vivere abbiamo bisogno in ogni momento dell'arte. Il nostro occhio ci tiene attaccati alle *forme*. Ma se siamo noi stessi a crearci gradualmente quest'occhio, sentiremo allora regnare in noi stessi una *forza artistica*. Vedremo così, anche nella natura, i meccanismi che si oppongono al *sapere* assoluto: il *filosofo* CONOSCE *il linguaggio della natura*, e *dice*: «noi abbiamo bisogno dell'arte», e: «noi abbiamo bisogno soltanto di una parte del sapere».[114]

L'*illusione* è la materia prima della "vita" perché il mondo della *superficialità formale* a cui la *Kunstkraft* presente in noi ci ha gradualmente costretti, con l'apertura dell'*occhio* e la nascita dell'*intelletto*, è in ogni istante qualcosa di *artistico*: "vivere" significa attenersi alle *forme* e sposare l'*illusione*[115]. Già con queste poche premesse si capisce che il *Wert* da attribuire al *Wissen* varia enormemente se questa dinamica viene fedelmente accettata o rifiutata, in quanto la base *onto-fenomeno-logica* dello *S(ch)ein* (e dell'uomo), l'identità di φύσις e *Kunst*, mira essa stessa alla circoscrizione del "potere" della conoscenza, con meccanismi oppositivi.
Il filosofo (tragico), al contrario dello scienziato, attua una dichiarazione di fedeltà verso quanto riconosciuto attraverso l'indagine dell'*intelletto* e della *natura*, e per lui limitare

[114] FP III, p. 34. «Wir leben allerdings durch die Oberflächlichkeit unseres Intellekts in einer fortwährenden Illusion: d.h. wir brauchen, um zu leben, in jedem Augenblicke die Kunst. Unser Auge hält uns an den F o r m e n fest. Wenn wir es aber selbst sind, die allmählich uns dies Auge anerzogen haben, so sehen wir in uns selbst eine K u n s t k r a f t walten. Wir sehen also in der Natur selbst Mechanismen gegen das absolute W i s s e n: der P h i l o s o p h **erkennt** d i e S p r a c h e d e r N a t u r u n d s a g t: „wir brauchen die Kunst" und „wir bedürfen nur eines Theils des Wissens".».

[115] Nietzsche sta ora sviluppando, alla luce della sua evoluzione spirituale, le idee preliminari dei tempi di Lipsia. E anche qui modula pensieri schopenhaueriani con estrema abilità. L'essenza "creativa" del *Verstand*, in fondo, era già stata sottolineata dal filosofo di Danzica, il quale intendeva il mondo come una *creazione* dell'*intelletto* che, con una *Veränderung* (la *Verstellung* è appannaggio esclusivo della *Vernunft*), "apparecchia" la *realtà*, la quale non è lì pronta per lui attraverso i *sensi*, ma deve essere *plasmata formalmente* con un "atto creativo-trasformativo". Il *Verstand* trasforma (verändern) il "dato materiale sensibile" in *intuizione*, la sua dote è *intuitivo-trasformativa* (Nietzsche critica la "conoscenza intuitiva" di Schopenhauer nel frammento 23 [71] 1876-77), ed è per questo che lo *Schein*, inteso come "inganno dei sensi", diventa un "errore intellettuale" che dipende dalla falsa applicazione della *causalità*: la "forma" intellettuale più radicata (cfr. SVG, § 21). Nietzsche, invece, elimina totalmente gli aspetti più classici della "teoria della conoscenza" tradizionale, perché non è affatto interessato a produrre una *Erkenntnißlehre* (sulla quale torna a più riprese negli anni senza mai dargli forma definitiva, si veda ad esempio quanto dirà in ABM, 204), il suo obiettivo è *p(r)atico* e ha il solo intento di dare una prospettiva "vitale" e "culturale" al conoscere. Più radicalmente del maestro può, quindi, insistere sull'essenza *artistica* dell'*Intellekt* e vedere nella "necessità di illusione" un'immensa opportunità per un modo "sano" e "sincero" di applicare la *conoscenza* alla *vita*. Riconoscendo nell'*illusione* e nel *gioco artistico* una condizione ineluttabile per i viventi, Nietzsche riesce a evadere dalle maglie "emendative" della filosofia moderna, e anzi attua un'inversione massiccia della sua logica, a favore dell'*unione onto-fenomeno-logica* di φύσις e *Kunst*. Va detto, infine, che l'anti-causalismo, esito naturale della sua visione in merito a questi aspetti, e che tanto seguito avrà negli anni della maturità, è il tratto più anti-schopenhaueriano della sua filosofia.

kantianamente[116] l'*impulso conoscitivo* significa essere a favore del *Leben* e della *Kultur*[117], significa stendere su di essi un concime per dare fertilità al loro avvenire.
L'ulteriore passaggio concettual-sperimentale conduce alla specificazione di estrinsecazione della *forza artistica* che tesse le trame del mondo e che determina il tipo di aderenza dell'intelletto umano alle cose. Nel rimarcare la sua stoffa essenziale costituita di *Oberflächlichkeit* e che fa di esso un mezzo "soggettivo", riguardante la sfera individuale e arbitraria di chi lo utilizza, Nietzsche aggiunge che l'*Intellekt* conosce mediante concetti[118] e che allora il pensiero non si riduce ad altro che a un *rubricare*[119] (rubriziren), a un'assegnazione di posto nominale, come si fa con la *rubricazione*[120]. Il *pensiero ancestrale* (Urdenken), infatti, consiste nelle *immagini* (Bilder) che dalle *superfici* delle cose sono recepite come in uno specchio, dalla vista, le quali costituiscono la creta della *forza artistica superficiale* (Flächenkraft) che con esse inizia a "rubricare sotto concetti", dopo che ha dato nomi alle "figurazioni" accolte. Il *gioco artistico* che ne scaturisce si fonda su ciò che fa dell'occhio il senso di cui necessitava il *Trieb-Apparat*, esso si è sì aperto sul mondo pungolato dall'*impulso artistico naturale*, ma, esattamente

[116] Certo in un modo del tutto peculiare e anti-accademico cui abbiamo già accennato. Questa specie di "ossessione" che dimostra Nietzsche in questi anni contro il pericolo dell'"illimitatezza" dell'*Erkenntnißtrieb*, ha in realtà anche un valore storico-filosofico preciso. È, in fondo, contro gli epigoni di Schopenhauer che egli si rivolge, oltre che ovviamente contro la tendenza accademica della sua epoca, allo scopo di scongiurare un'epidemia di *pessimismo pratico*, in parte auspicata esplicitamente dal libro di Hartmann, che ebbe così tanto successo all'epoca. Cfr. INVERNIZZI, pp. 119-206.

[117] Cfr. 19 [76] 1872-73, dove in un parallelismo tra filosofia e scienza viene paragonato il valore dell'*impulso conoscitivo* a quello dell'*impulso artistico*.

[118] Sul linguaggio e il concetto, sul simbolismo insito nelle parole, sul legame tra esse e il suono, il professore aveva già a lungo meditato nel contesto dell'arte tragica, e occupandosi dell'estetica wagneriana, ma aveva ricevuto molti impulsi anche da Lange, Schopenhauer e Hartmann, ai quali ora si aggiungono le letture di Gerber e Volkmann, nell'ambito del corso di lezioni sulla retorica antica (1872-73). Su questo si veda CRAWFORD, pp. 22-42; 168-178; 199-219. Non si dimentichi però che già nel 1868 si trovano importanti considerazioni sulla natura del linguaggio, cui in parte abbiamo accennato nel primo capitolo.

[119] Sono molti i frammenti in cui il filologo insiste su questa prerogativa del pensiero, che espleta la sua funzione nel porre ogni caso individuale sotto la giusta *rubricazione*, e il verbo *rubriziren* (spesso nella forma sostantivata) è sempre presente, cfr. 19 [66; 67; 74; 215; 236; 251; 258] 1872-73.

[120] «L'unico modo per dominare la pluralità [die Vielheit zu bezwingen] consiste nel costruire generi, chiamando ad esempio "ardito" un gran numero di modi di agire. Noi ce li spieghiamo, mettendoli sotto la rubrica [Rubrik] "ardito". Ogni spiegazione [Erklären] ed ogni conoscenza [Erkennen] consiste propriamente soltanto in un classificare [ein Rubriziren]. – Ed allora, con una mossa audace: la pluralità delle cose viene conciliata [die Vielheit der Dinge wird unter einen Hut gebracht], quando noi consideriamo le cose, per così dire, come azioni innumerevoli di *una sola* qualità, per esempio come azioni dell'a*cqua*, secondo quel che dice Talete.», FP III, p. 95. Al di là delle scelte traduttive non proprio felici (non si capisce perché di fronte a scelte lessicali precise di Nietzsche, con possibili identici termini italiani, si scelgano soluzioni fuorvianti: "classificare" e "rubricare" non sono esattamente la stessa cosa, e Nietzsche sceglie il verbo *rubriziren*, o sostantivato in *Rubriziren* [per *Rubrik* non c'è stata possibilità di sostituzione e quindi è stata conservata la corrispondenza precisa in italiano], perché ha una sfumatura specifica. Lo stesso vale per la scelta del verbo "conciliare" per "unter einen Hut gebracht"), Nietzsche usa Talete, questa volta in senso negativo, per mostrare il modo in cui l'essere umano scambia una semplice *spiegazione* (Erklären) per una *conoscenza* (Erkennen), credendo che "mettere sotto tutela", "coprire con un cappello protettivo" (unter einen Hut gebracht) la *pluralità singolare* delle cose, attraverso la *rubricazione concettual-nominale*, e riducendo una *molteplicità sterminata* a *una sola qualità* (degli uomini, per questo uso della parola-concetto, viene detto che sono dei "portatori di qualità", "Träger der Eigenschaften", cfr. 19 [236] 1872-73), significhi anche averla "conosciuta", e non appunto solo "spiegata", cioè resa accessibile all'uomo (cfr. 35 [52] 1885). Nietzsche vede una differenza tra l'*intelletto-occhio*, strumento soggettivo che coglie le "quantità" figurative della superficie delle cose come attraverso uno *specchio*, e l'uso della *parola-concetto* che fa di quelle "quantità" delle "qualità" (cfr. 19 [81; 140] 1872-73), rendendole permanenti e comunicabili. È con la *rubricazione* che l'uomo crede di poter *conoscere*, dando *spiegazioni qualitative universali* delle cose. Seguendo questa strada, il filologo arriva a dire che la conoscenza umana è solo *vuota tautologia*, in quanto è in fondo solo una "identificazione di ciò che non è uguale" posta arbitrariamente da una forma vivente (cfr. 19 [236; 258] 1872-73).

come avviene nel caso di un "rispecchiamento"[121], la sua aderenza alle cose è fatta di *imprecisione* (Ungenauigkeit) – eppure è proprio questa a fare di esso un "mezzo artistico" fondamentale: l'*arte* è possibile grazie a questa *Ungenauigkeit*[122].
La *Kunstkraft* che stimola la formazione della vista e produce l'intelletto, estrinsecandosi poi in loro, ha però una "duplicità agente", e questa volta la *fisiologia* viene usata come dimostrazione del fondamentale atto artistico dell'uomo e della natura:

Esiste una duplice forza artistica, da un lato essa produce le immagini e dall'altro opera una scelta. Che ciò sia vero, è dimostrato dal mondo dei sogni: qui l'uomo non procede sino all'astrazione, ossia: non viene guidato né modificato dalle immagini che affluiscono attraverso gli occhi.
Se si considera quella forza più da vicino, neppure qui si presenta una capacità inventiva artistica del tutto libera: ciò sarebbe qualcosa di arbitrario, e quindi impossibile. Si tratta piuttosto delle più sottili irradiazioni dell'attività nervosa, viste su di una superficie: esse si comportano come le figure acustiche di Chladni rispetto al suono stesso: tale è il rapporto tra queste immagini e l'attività nervosa che si agita alla loro base. Si tratta della più delicata vibrazione, di un fremito appena percettibile! Dal punto di vista fisiologico, il processo artistico è assolutamente determinato e necessario. Alla superficie di ogni pensiero ci appare come volontario, come sottoposto al nostro arbitrio: noi non riusciamo ad osservare quell'infinita attività.
Pensare un *fenomeno artistico che prescinde dal cervello* è certo una forte antropopatia: eppure lo stesso avviene rispetto alla volontà, alla morale, ecc.[123]

[121] Nietzsche aveva letto le pagine di Schopenhauer sul ruolo e il funzionamento dell'*occhio*. Il filosofo di Danzica si occupa estesamente del fenomeno della visione, nel tentativo di spiegare, con Goethe, la natura dei colori e il procedimento conoscitivo intellettuale, e lo fa studiando la *fisiologia sperimentale* del suo tempo (Flourens, Cabanis ecc.), trattando casi celebri come quello del cieco di Cheselden (cfr. SVG, § 21). Ma anche Nietzsche approfondisce queste ricerche leggendo Fechner, Wundt, Helmholtz, Du Bois-Reymond, von Bär ecc., e quando parla della *facoltà artistica* dell'*occhio-intelletto* ha sempre ben chiaro il procedimento sensoriale di stimolazione nervosa che già Cabanis, e seguendo lui Schopenhauer, aveva individuato come fondamento "materiale" del conoscere (cfr. USF, I). Un esempio dell'uso della lettura schopenhaueriana per questi argomenti è il continuo riferimento fatto dal filologo alle figure sonore di Chladni.

[122] Cfr. 19 [66; 67] 1872-73. Occhi e orecchi sono, allora, κακοὶ μάρτυρες come sosteneva Eraclito (22B107DK), e però senza di essi non ci sarebbe nessuna apertura tra *interiorità* e *esteriorità*, e questa "apertura" è il dato più umano tra le varie forme viventi. La pianta è *tutta interiorità*, l'animale ha uno scarsissimo bisogno di *estrovertire* la propria *interiorità*, dato che vive istintivamente, solo l'uomo abita in quel "confine" tra il *dentro* e il *fuori*, che in lui si fa affollato e problematico. Alla "semplicità" primitiva del mondo, esperita dalla vita vegetale, si è affiancata la "complessità" epilogativa di cui fa esperienza l'uomo (cfr. 19 [156; 158; 161; 217] 1872-73). Per tornare alla *Ungenauigkeit*, nei suoi *Mauvaises pensées*, opera dalle molte sfumature nietzscheane (già semplicemente per la "cattiveria" con *buona coscienza* dei pensieri, e ne *L'Anticristo* Nietzsche aveva scritto "alle Gedanken sind schlechte Gedanken", cfr. ANT, 48), Paul Valéry coglie nel segno quanto detto qui da Nietzsche: «Quelli che vedono le cose in modo troppo preciso non le vedono dunque in modo preciso.», P. Valéry, *Cattivi pensieri*, Adelphi, Milano, 2006, p. 115 (d'ora in poi VALÉRY II).

[123] FP III, p. 47. «Es ist zwiefach eine künstlerische Kraft da, die Bilder erzeugende und die auswählende. / Die Traumeswelt beweist die Richtigkeit: der Mensch geht hier nicht bis zur Abstraktion weiter, oder: er wird nicht von den Bildern, die durch's Auge einströmen, geleitet und modificirt. / Sieht man jene Kraft näher an, so ist hier auch kein künstlerisches ganz freies Erfinden: das wäre etwas Willkürliches, also Unmögliches. Sondern die feinsten Ausstrahlungen von Nerventhätigkeit auf einer Fläche gesehn: sie verhalten sich wie die Chladni'schen Klangfiguren zu dem Klang selbst: so diese Bilder zu der darunter sich bewegenden Nerventhätigkeit. Das allerzarteste sich Schwingen und Zittern! Der künstlerische Prozeß ist physiologisch absolut bestimmt und nothwendig. Alles Denken erscheint uns auf der Oberfläche als willkürlich, als in unserem Belieben: wir bemerken die unendliche Thätigkeit nicht. / Einen k ü n s t l e r i s c h e n V o r g a n g o h n e G e h i r n zu denken ist eine starke Anthropopathie: aber ebenso steht es mit dem Willen, der Moral usw.».

Che siano due forze distinte o una forza unica con duplicità d'azione[124] non fa grande differenza, ciò che occorre notare è come alla prerogativa primaria, *superficiale* e *formale* (nel senso della *figurazione-immagine*), dell'*occhio-intelletto,* vengono ad aggiungersi, anche per dare spiegazioni alla nascita della significazione verbale e concettuale, la capacità di *eleggere/selezionare* (auswälhen) e quella di *produrre* (erzeugen) *immagini*[125], indipendentemente dall'esterno. Al di sotto della *Oberflächlichkeit* della coscienza umana, questa *Kunstkraft* si presenta come un'infinita e necessaria attività sotterranea di fremiti nervosi impercettibili[126], di cui noi cogliamo solo il risultato riflesso (come nel caso della sabbia sonora di Chladni)[127], disconoscendo completamente la sua natura di *forza artistica attiva*. Questo *künstlerische Vorgang* è qualcosa di organico e soprattutto inconscio, e ciò costituisce per noi un *vulnus*, poiché siamo abituati a

[124] «C'è in noi una forza, che ci fa percepire con una intensità maggiore i *grandi* tratti dell'immagine riflessa [Spiegelbildes], e un'altra forza, che pone in rilievo un medesimo ritmo, nonostante che in realtà si presenti una imprecisione. Deve trattarsi di una *forza* artistica, giacché essa *crea.* Il suo modo di agire consiste essenzialmente nell'omettere, nel *non prestare attenzione alla vista e all'udito*. È una forza, dunque, antiscientifica: poiché non mostra un uguale interesse per tutte le percezioni.», FP III, p. 41. *Omettere* (weglassen) e *non prestare attenzione*, in breve "adagiarsi all'imprecisione di occhio e orecchio" (übersehen und überhören), è uno dei tratti più fertili della creatività di questa *forza artistico-organica*, in quanto solo "tralasciando il particolare" e la sua precisione unica, essa fa dell'*immagine* qualcosa di fissabile, di nominabile, di concepibile dal pensiero cosciente. Il quale, consisterà allora "soltanto in un estrarre, mediante la scelta (ein Herauswählen)", come da una ricca miniera, "certe rappresentazioni", delle quali, una volta estratte, "amplifichiamo i tratti principali e nascondiamo i tratti secondari" (die Hauptzüge verstärken, die Nebenzüge vergessen). Visto da questo punto di vista *pensare* significa allora *mettere in risalto, evidenziare* (Denken ist ein Herausheben, cfr. 19 [67; 78] 1872-73). Altrove Nietzsche, seguendo questo ragionamento, dirà che ogni *Wissen* sorge da *Separation, Abgrenzung, Beschränkung*, e che quindi non si dà mai un *sapere assoluto* (cfr. 19 [141] 1872-73).

[125] In alcuni frammenti il filologo accenna alla *Phantasie* (già usata per Talete), che consiste in un "produrre immagini ad occhi chiusi" e in una "rapida visione di somiglianze", il cui effetto è la nostra "forza logica che equipara ciò che è diseguale". La sua produzione può essere, inoltre, vista all'opera nell'occhio (come quando li chiudiamo) e deve già essere presente nel pensiero, per far sì che cominci l'attività di *riflessione* e *giudizio*. Tuttavia è sempre l'*intelletto-occhio* a operare poi la *summa* di queste attività cui la *fantasia* sembra essere correlata (cfr. 19 [75; 77; 78]; 29 [8; 17] 1872-73). Questo è un tipico esempio della natura sperimentale delle considerazioni di Nietzsche, dove alcune opinioni vengono conservate, altre vengono lasciate cadere, altre ancora subiscono trasformazioni, ma ogni volta che sono prese in considerazione trovano una loro collocazione nell'insieme. Egli è, inoltre, un grande *riformulatore* (un vero Proteo filosofico), e spesso a seconda del variare del contesto la stessa idea viene calibrata in molti modi diversi, anche opposti, abilità che nella maturità servirà anche da "messa in prova" della sua *Umwerthung aller Werte*.

[126] Hermann von Helmholtz, letto da Nietzsche in questo periodo (anche tramite Zöllner), aveva scoperto la velocità di frequenza delle stimolazioni nervose (il filologo aveva letto anche Du Bois-Reymond). Sulla lettura di Helmholtz da parte di Nietzsche si veda T. Andina, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, AlboVersorio, Milano, 2005.

[127] È chiaro il legame "artistico" che viene così a costituirsi tra "profondità-viscere" e "superficialità-pelle", che è il senso del rimando a Chladni. La *risonanza* che dagli stimoli nervosi si trasmette alle *figurazioni* percepite non è qualcosa di rettamente corrispondente, per quanto necessitato organicamente, bensì fondato sull'*imprecisione* dei nostri sensi e sull'*impossibilità* del nostro intelletto di "vedere nelle viscere" e soprattutto di "vedere istantaneamente l'intero processo". Questo però non significa che il percorso non venga effettuato nella realtà, per cui la "pelle-superficie" è comunque in diretta comunicazione con le "profondità-viscere", siamo noi che come *viventi-senzienti* cosiffatti non possiamo che attestarci al *gioco artistico* e *allusivo* del "conoscere", il quale inoltre ci induce a credere alla sua "efficacia", per consentirci di "avere fedeltà" nella realtà. In quell'elogio della *superficialità per la vita* che fa Paul Valéry ne *L'Idèe fixe*, nel quale tra le altre cose si dice che una vita senza viscere, fatta di sola superficie, sarebbe la vita migliore, c'è una frase che dà immediatamente a intendere l'immagine di quanto detto sopra: «[…] Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme c'est la peau, - *en tant qu'il se connait*. Mais ce qu'il y a de… vraiment profond dans l'homme, *en tant qu'il s'ignore*… c'est la foie… Et choses semblables… Vague sou… sympathiques".», P. Valéry, *Oeuvres II*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, p. 216. Sul rapporto tra la *pelle-viscere* e la nostra possibilità conoscitiva in Nietzsche, si veda l'aforisma 160 di *Menschliches, Allzumenschliches*.

presupporre sempre un interprete quando si tratta di *creare* o *scegliere*. Il dato *patico* dal forte risvolto *pratico*, dal momento che quelle stimolazioni non visibili hanno la potenzialità di "muovere" non solo le nostre immagini mentali ma anche i nostri muscoli, fa propendere il filologo per l'assunzione di idee espresse da Zöllner[128], che però già aveva trovato in Schopenhauer e Aristotele. Il *piacere* e il *dolore*[129], le fonti *patiche* per eccellenza della filosofia greca[130], diventano ora "il vero materiale di ogni conoscenza":

Il vero materiale di ogni conoscenza è costituito delle più tenui sensazioni di piacere e di dolore: il segreto vero e proprio sta su quella superficie, dove l'attività nervosa, consistente in piacere e dolore, disegna delle forme: ciò che è sensazione proietta al tempo stesso delle *forme*, che in seguito producono a loro volta nuove sensazioni.
L'essenza della sensazione di piacere e di dolore consiste nell'esprimersi in movimenti adeguati: dal fatto che questi movimenti adeguati stimolino nuovamente altri nervi a sentire, sorge la sensazione dell'*immagine*.[131]

---

[128] Johann Karl Friedrich Zöllner viene preso ad esempio da Nietzsche come scienziato onesto e ostracizzato, nel quale ritrova quella serietà schopenhaueriana che riconosce l'*antropomorfismo* insito in ogni "spiegazione" della natura e che tenta di limitare l'insuperbimento che nasce in chi disconosce questa verità di fondo: «Al nobile Zöllner bastò una parola onesta per essere bandito quasi concordemente dalla nostra plebea repubblica di eruditi.», FP III, p. 53; cfr. 19 [91; 92; 259] ; 29 [24; 92; 200] 1872-73. In una lettera a Rohde del novembre 1872 (cfr. EFN-1872, 272), il professore descrive all'amico la sorte che l'"oclocrazia intellettuale di Lipsia" aveva disposto per Zöllner, il quale, come già Schopenhauer e Wagner, veniva ormai reputato un "malato di mente" per le sue opinioni non allineate. Nietzsche stesso da qualche mese era incappato nella scomunica accademica seguita alla critica di Wilamowitz-Möllendorf, per cui gli riuscì di certo facile solidarizzare con lo scienziato.

[129] Cfr. 19 [142; 161]; 29 [16] 1872-73. Sempre seguendo Zöllner il professore arriva a ipotizzare che, per il tramite dell'importanza di *piacere* e *dolore*, la *sensazione* sia una qualità della materia stessa (in altri contesti cita anche Campanella e Telesio, grazie alla lettura di Überweg). E alla *sensazione* di *piacere* e *dolore* consegue la teoria dell'*inferenza*, anch'essa ipoteticamente attribuibile a una materia "senziente". Ma il professore usa di nuovo Hartmann per migliorare la teoria schopenhaueriana e giunge, proprio su questo punto (piacere/dolore), all'assunzione di un'impostazione di fondo che farà sua da qui in avanti: «Anche l'intera vita istintiva, il gioco dei sentimenti, delle sensazioni, degli affetti, degli atti della volontà – come devo obiettare qui contro Schopenhauer – ci risultano noti, se indaghiamo noi stessi con la massima esattezza, unicamente come rappresentazione, non nella loro essenza: e possiamo ben dire che persino la «volontà» di Schopenhauer non sia altro se non la massimamente universale forma dell'apparenza di un qualcosa che è per noi del resto completamente indecifrabile. Anche se per ciò noi dobbiamo adattarci alla rigida necessità di non poter mai oltrepassare le rappresentazioni, ci è tuttavia possibile distinguere due generi principali nella sfera delle rappresentazioni. Le prime rappresentazioni si rivelano a noi come sensazioni di piacere e di avversione e accompagnano, come un basso continuo, tutte le altre rappresentazioni. […] Tutte le gradazioni di piacere e di avversione – manifestazioni di un *unico* fondamento primordiale, per noi imperscrutabile – trovano un simbolo nei *suoni di chi parla* […].», FP II, pp. 187-188. Quel *fondamento primordiale imperscrutabile* è definito da Nietzsche come qualcosa di molto più ricco e vasto di ogni aspetto per noi *cosciente* (cfr. 34 [124] 1885), è questa un'altra importante eredità della lettura hartmanniana.

[130] Il caso emblematico è proprio Aristotele, autore conosciuto a fondo da Nietzsche (che anzi per molti aspetti è uno scaltro *cripto-aristotelico*), il quale nel *De anima* e nelle *Etiche* fa della "ricerca del piacere" e della "fuga dal dolore" l'origine delle *azioni* e delle *passioni*, usando anche parallelismi con la facoltà logica del pensiero (cfr. *De an.* 435b 2 - 6; *E. N.* 1105b 22 – 23). Anche Schopenhauer segue questa strada, e infatti il tatto e la vista, come in Aristotele, diventano nella sua filosofia i due sensi fondamentali. Lo Stagirita giunge addirittura a sostenere che senza il *tatto* (τὸ αἰσθητήριον) un animale non potrebbe mantenersi in vita, proprio perché non sarebbe capace di accorgersi del *piacere* e del *dolore*, a questa *abilità tattile* consegue, inoltre, il *desiderare*, il tendere verso ciò che piace. Sulla *filosofia pratica* di Aristotele, intesa come "metr-etica" del piacere e del dolore, si veda A. Fermani, *Virtù*, Edizioni Unicopli, Milano, 2012, pp. 203-233 (d'ora in poi FERMANI). Infine, un esempio del cripto-aristotelismo nietzscheano è stato intuito da Papparo in merito al tema dell'anima, cfr. F. C. Papparo, *Il giardino interminato (nei dintorni dell'Io)*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2020, p. 88. Un'altra possibile fonte nietzscheana relativa al rapporto tra *piacere*/*dolore* e *sensazione* è probabilmente anche l'*Anthropologie* kantiana.

[131] FP III, p. 50. «Das eigentliche Material alles Erkennens sind die allerzartesten Lust- und Unlustempfindungen: auf jener Fläche, in der die Nerventhätigkeit in Lust und Schmerz Formen

In questo gioco *artistico-proiettivo* di *immagini* - la cui materia è fatta di nervi e di piacere/dolore (una materia dal risvolto *patico*) - che cerca una ripetitività efficace per garantire la conservazione del pungolo vincente nella "fantasmagoria" reale, la *superficie* (Fläche), dote intellettuale massima, diventa la "soglia"[132] tra *interiorità* e *esteriorità*, quel *eigentliche Geheimniß* residuale di uno spettacolo senza spettatori il cui epilogo è segnalato dalla *forma*, unico "spettro" percepibile di un'attività altrimenti ignota, anche se *patita*. Da modesta "guardia di confine" alla fine del percorso, l'*intelletto* nella sua origine è stato l'*iniziato* in grado di interpretare i simboli nel *mondo di mezzo tra il dentro e il fuori*, facendo di un *mistero originario* qualcosa di rilevabile, e quindi comunicabile[133].
Per tornare alla duplicità della *forza artistica* che lavora al di sotto della nostra vita cosciente e che ha aperto gli occhi sul mondo, capace di *produrre* e *scegliere immagini*, va sottolineato che Nietzsche è esplicito nel precisare che è il nostro *Intellekt* a sperimentare il *Bilderleben* con la sua *außerordentliche Produktivität*[134], ed è sempre lui che "*elegge rapidamente immagini simili*" (wählt schnell ähnliche Bilder)[135], come precisava il detto di Talete. In esso, infatti, in quanto prodotto, coincidono le due fonti principali del processo naturale e metafisico della *Wille-Natur*, quella *artistica* e quella *morale*, e come per conseguenza anch'esso diventa la *sorgente* (Quelle) dei fenomeni *morali, artistici* e successivamente *conoscitivi* dell'uomo. Così il professore ci fornisce una nuova prospettiva per ciò che ha seminato finora, chiarendo indirettamente il senso in cui l'intelletto umano è μηχάνή (nel duplice significato di "espediente per agire" e "abilità artistica"):

Anche la moralità non ha altra fonte se non l'intelletto, qui però la catena connettiva delle immagini agisce diversamente che nell'arte o nel pensiero: essa stimola all'*azione*. Senza alcun dubbio, il presupposto necessario è la sensazione del simile, l'*identificazione*. Interviene poi il

hinzeichnet, ist das eigentliche Geheimniß: das, was Empfindung ist, projicirt zugleich F o r m e n, die dann wieder neue Empfindungen erzeugen. / Es ist das Wesen der Lust- und Unlustempfindung, sich in adäquaten Bewegungen auszudrücken: dadurch daß diese adäquaten Bewegungen wieder andere Nerven zur Empfindung veranlassen, entsteht die Empfindung des B i l d e s.».

[132] Anche la *coscienza* vive in questa "soglia", e ha un ruolo "censorio-rassicurativo", essenzialmente di derivazione *gregaria*, perciò essa è un *Existenzmittel für die Fortexistenz*

[133] «Si consideri che essere complicato [ein complicirtes Wesen] è l'uomo, come sia infinitamente difficile per lui *esprimersi* veramente! Gli uomini infatti restano per lo più invischiati in se stessi e non riescono ad uscire fuori: ma ciò non è altro che schiavitù [wie unendlich schwer für ihn, sich wirklich auszudrücken: Die meisten Menschen bleiben eben in sich kleben und können nicht heraus, das ist aber Sklaverei].», FP IV, pp. 288-289.

[134] Cfr. 19 [77] 1872-73.

[135] Cfr. 19 [78] 1872-73.

ricordo[136] del proprio dolore. Esser buono significherebbe dunque: identificare *con grande facilità e rapidità*. Si tratta dunque di una trasformazione, similmente a quanto avviene per l'attore.[137]

In Talete abbiamo già visto in che modo *arte* e *pensiero* possono conciliarsi in un'unica dinamica[138], e anche come il valore di questo processo in quei filosofi della Grecia tragica risiedesse nella caratura *artistico-morale* della loro statura individuale, concretizzata nella vita unica che essi misero in atto. Adesso Nietzsche specifica una cosa davvero decisiva, e cioè che la *morale*, come fenomeno umano, ha la sua fonte nell'*intelletto*, e che in questa derivazione la *verbindende Bilderkette* (conseguente alla stimolazione superficiale), acquisisce il ruolo di "pungolo per l'azione" (sie reizt zur That). Senza alcun dubbio questo è l'uso *ancestrale* dell'intelletto[139], così come lasciava intendere la dottrina schopenhaueriana[140], un uso che nel filosofo di Danzica spiegava il significato delle *rappresentazioni-immagini illusorie* (Wahnvorstellung, Wahnbild) di cui il *Wille* si serve, attraverso il suo "strumento", per indurre i viventi a perpetuarsi nell'azione. Ma se Schopenhauer validava questo processo grazie al *Satz vom Grund*, ritenendo la "causalità" la forma principale e ineludibile dell'attività intellettuale (*ratio cognoscendi*, e della realtà come *ratio fiendi*), un "causalismo" deterministico e conseguente perché insito nel processo stesso (stimolo-immagine/motivo-azione/parola)[141], Nietzsche, invece, legge lo stesso processo come un'*abi(tua)lità*[142] *creativo-percettiva* che si è fatta

[136] Come abbiamo già visto per la *fantasia*, va detto che in alcuni frammenti compare anche l'importanza della *memoria* (Gedächtniß): che risiede nel rafforzare ed enucleare immagini (cfr. 19 [78] 1872-73); nel consentire la previsione delle conseguenze di un'azione, ed è così legata all'*inferenzialità* che diventa *causalità* (cfr. 19 [147] 1872-73); di essa si dice che è più antica della *coscienza* (e quindi appartiene ad esempio anche alle piante, le quali essendo *tutta interiorità* non hanno bisogno di *coscienza*, non avendo accesso alla *soglia* tra *dentro* e *fuori*) e che ha la facoltà di conservare movimenti riflessi, già compiuti, essendo una *proprietà primordiale* delle cose legata alla *sensazione* (su influsso di Zöllner, cfr. 19 [161] 1872-73); che non ha nulla a che fare con nervi e cervello, essendo una *qualità primordiale* (cfr. 19 [162] 1872-73); che non è assolutamente infallibile (cfr. 19 [163] 1872-73); che il pensiero non ha effetto su di essa, in quanto soggetto a un enorme numero di *sottili metamorfosi* (cfr. 19 [186] 1872-73); che si esercita continuamente nella sua attività accanto al *processo primitivo* di identificazione, ed è legata all'astrazione (cfr. 19 [217] 1872-73). Insieme alla *fantasia*, quindi, fa sicuramente parte dell'economia generale del *processo artistico-organico* che conduce alla conoscenza (cfr. 21 [17] 1872-73). Ma si tenga comunque sempre presente la definizione dell'*intelletto* data a Lipsia, e vista nel primo capitolo, che faceva di esso un'unità solo *gedankliche* e non *reale*, un *zusammenfassendes Wort* per molti fenomeni.

[137] FP III, p. 52. «Auch das Moralische hat keine andere Quelle als den Intellekt, aber die verbindende Bilderkette wirkt hier anders als bei dem Künstler und Denker: sie reizt zur That. Ganz gewiß ist das Empfinden des Ähnlichen, das I d e n t i f i c i r e n nothwendige Voraussetzung. Sodann Erinnerung an eignen Schmerz. Gut sein hieße also: s e h r l e i c h t identificiren und sehr s c h n e l l. Es ist also eine Verwandlung, ähnlich wie bei dem Schauspieler.».

[138] Una formulazione piuttosto definitiva del modo in cui, da queste riflessioni, si giunge a una conclusione per la descrizione del processo conoscitivo, ci viene data nel frammento 19 [236] 1872-73.

[139] Così come l'*Urintellekt* e la sua *Urvorstellung* davano inizio a tutti i *fenomeni morali*.

[140] Nel mentre ragiona su queste cose, Nietzsche continua a confrontarsi con Kant e Schopenhauer e con la loro gnoseologia, cfr. 19 [153; 156] 1872-73.

[141] Schopenhauer è un determinista etico convinto, e, infatti, considera il *carattere* qualcosa di immutabile, e la "catena causale" stimolo-motivo-azione ineludibile. Cfr. 24 [21] 1877.

[142] Si tratta, infatti, di un'*abilità* che sposa l'*abitudine* e si fa, per usare un termine aristotelico, ἕξις (cfr. *E. E.* 1237a 15). Il legame tra l'*abitudine* e l'*azione morale* è un altro grande tema degli scritti etico-politici aristotelici che Nietzsche conosce molto bene e da cui mutua, senza dichiaralo, molte sfumature concettuali. Si potrebbe ad esempio azzardare nel sostenere che le descrizioni del *tipo benriuscito* e del *tipo malriuscito* negli scritti della maturità siano anche delle ottime ritraduzioni "moderne" della descrizione del φαῦλος e dello σπουδαῖος aristotelici, concetti talmente centrali negli scritti della sua *filosofia delle cose umane* (τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία), che lo Stagirita li utilizza anche nella *Poetica* per spiegare la tragedia e la commedia. La *Genealogia della morale*, ad esempio, si occuperà a lungo dei concetti di "nobile" e "volgare" che hanno preceduto quelli di "buono" e "cattivo", retrodatando all'"attività" e alla "passività" del loro agire il loro valore *organico-morale*, proprio come fa Aristotele.

istinto in seguito a un lunghissimo tempo di ripetizione[143], e che a una semplice "relazione di successione" (stimolo nervoso-immagine-azione/parola) ha sostituito arbitrariamente un rigido "causalismo"[144], esistente in verità al massimo solo come dato evenemenziale (ma sempre come semplice successione), utile però a rendere *salda* (con il fare "identico" il "simile"), e quindi *tramandabile*, l'effetto di una stimolazione che altrimenti sarebbe ogni volta sempre e solo singolare, e quindi non ripetibile[145].

[143] In questo contesto l'*istinto* è concepito come una *concrezione sedimentale* e mai come un dato primario, e questa concezione è in grado di illuminare la mancata presenza del "causalismo/finalismo": «Ricorrendo agli istinti, non si compie nessun passo in avanti nella spiegazione del finalismo. Appunto questi istinti, difatti, sono già il prodotto di processi continuati per un tempo infinito [Denn eben diese Instinkte sind bereits das Erzeugniß endlos lang fortgesetzter Prozesse].", FP III, pp. 65-66. "È il caso qui di pensare al sorgere degli istinti: è una crescita del tutto graduale [ganz allmählich erwachsen].», FP III, p. 61. Ed è qui che risiede il suo legame con l'*abitudine*, in quanto l'istinto è un *sedimento*, cioè un deposito di abitudini inveterate: «Tutte le qualità, in origine, sono unicamente *azioni isolate*, in seguito, sono azioni spesso ripetute in casi uguali, infine abitudini [Alle Qualitäten sind ursprünglich nur einmalige Aktionen, dann, in gleichen Fällen öfter wiederholte, endlich Gewohnheiten].», FP III, p. 85. Oltre all'evidente lettura darwiniana (nella sua conferma o critica è difficile dirlo), potrebbe essere questa un'altra traccia del cripto-aristotelismo nietzscheano. Nell'*Etica nicomachea* (*E. N.* 1152 a 33), infatti, Aristotele dà la stessa lettura dell'*abitudine*, che si fa in un certo senso *istinto* (ἕξις, *salda abi(tua)lità*), mentre parla della modificabilità o meno del carattere umano rispetto ai fenomeni naturali, e fa riferimento a dei famosi versi di Eveno che riproducono in fondo quanto suggestionato qui da Nietzsche: «φημὶ πολυχρόνιον μελέτην ἔμεναι, φίλε, καὶ δή ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι.», che alla lettera si potrebbe tradurre così: "dico che un esercizio ripetuto più e più volte si fa saldo, caro amico, e così per gli uomini finisce per essere naturale". Quindi, un'azione ripetuta infinte volte diventa talmente *stabile*, che si fa "seconda natura" (così traduce Natali il τελευτῶσαν φύσιν εἶναι), cioè fissa, compiuta, ma anche perfetta (τελευτή), e inizia così a prodursi in modo "naturale": «L'istinto è qui appunto l'abitudine di arrivare spesso a queste inferenze, e da ciò κατὰ ἀνάλογον [termine aristotelico usato spesso nelle *Etiche*] un obbligo in generale di dover inferire sempre così. [Instinkt ist hier eben Gewohnheit, oft so zu schließen und daraus κατὰ ἀνάλογον eine Pflicht überhaupt immer so schließen zu müssen].», FP III, p. 81, il testo italiano tra parentesi quadre è mio. Ma si veda anche il frammento 30 [15] 1873-74 dove Nietzsche usa l'espressione "verbesserte Physis" per la *Cultur*, espressione che è la traduzione tedesca del greco "τελευτῶσαν φύσιν" di Eveno. E anche il frammento 19 [177] 1872-73, dove compare l'espressione "Durch häufige Übung", da cui poi nasce un *Trieb*, che è più o meno la resa tedesca di "πολυχρόνιον μελέτην". Si noti, infine, la stretta corrispondenza tra "πολυχρόνιον μελέτην" e "endlos lang fortgesetzter Prozesse". Se la traccia fosse giusta, allora questa aristotelica potrebbe essere anche la fonte del concetto di *zweite Natur* che compare nella seconda *Inattuale*. Questa traccia viene ulteriormente intensificata in una serie di frammenti dove, come strumento della cultura per la produzione dell'*istinto*, si pone l'*imitare* (das Nachahmen) e ad esso viene connessa proprio la *zweite Natur*: «L'*imitare* è lo strumento di ogni cultura, onde viene gradualmente prodotto l'istinto. […] Viene così inculcata una *seconda natura*, mediante l'imitazione [Das N a c h a h m e n ist das Mittel aller Kultur, dadurch wird allmählich der Instinkt erzeugt. […] Die Anerziehung einer z w e i t e n N a t u r durch Nachahmung].», FP III, p. 100. Aristotele nelle *Etiche* fa lo stesso ragionamento, però in relazione alla *virtù*, che è una ἕξις acquisita attraverso un lungo tempo di ripetizione delle stesse azioni, diventando così una *seconda natura* (τελευτῶσαν φύσιν εἶναι). E, tornando all'etica aristocratica (Teognide), lo Stagirita valorizza l'*imitazione* delle buone azioni, cioè quelle degli uomini virtuosi, in seguito alla quale dopo lungo esercizio si diventa tali. Va detto, infine, che il concetto di "seconda natura" è trattato anche da Leopardi nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in un modo molto simile a Nietzsche. Questo frammento è estremamente importante anche da un altro punto di vista, perché Nietzsche qui usa insieme Darwin, Teognide e Aristotele, dimostrandoci vividamente quella sua abilità, davvero unica, di assimilare un'eterogeneità trasmutando le singole direzionalità concettuali verso una nuova prospettiva, che diventi unificante (altra dote da Proteo filosofico). Su *Instinkt* e *Kunsttrieb* si veda anche WWV II, 27.

[144] Nell'uomo la "casualità" si fa per magia "causalità", e proprio grazie alla *imprecisione* percettiva, alla *superficialità* intellettuale, e alla *rapidità* nella "identificazione del simile". Questo processo avviene con tale noncuranza del nostro intendimento (e non potrebbe che essere così), che ci appare come assolutamente necessario e quindi causato.

[145] Sono molti i frammenti del gruppo 19 che danno vita a questa formulazione tipicamente nietzscheana del processo *percettivo-intellettuale*, formulazione che tornerà nei suoi scritti successivi. Il filologo usa Helmholtz, von Bär, Zöllner, Spir, Gerber ecc. così come aveva fatto con Hartmann, Schopenhauer, Wagner e i Greci nel *sincretismo tragico-metafisico*. Sfrutta la teoria di uno contro l'altro oppure unisce teorie di autori diversi, in un quadro complesso difficilmente ricostruibile, in quanto ciò che conta davvero non sono

Detto questo, non abbiamo però ancora chiarito tutta la reale importanza di questo frammento, perché quello che vuole qui sottolineare Nietzsche è che ancor prima della sistemazione di questo *apparato*, sfruttato ai fini dell'agire e della valutazione connessa all'agire, il dato eminente è il modo in cui il nostro *intelletto* mette in scena la *Kunstkraft* duale che lo ha generato. Di fronte alla sterminata presenza di *immagini*, prodotte dalle continue stimolazioni (in forma assolutamente casuale), affinché esse siano indirizzate all'agire, devono necessariamente esser già presupposte "la *percezione del simile* e l'*identificare*" (das Empfinden des Ähnlichen, das Identificiren). Ma questo *Urprozeß*[146], che si fonda a sua volta su un *Urphänomen*[147] (termine goethiano), ha a anch'esso un presupposto necessario: *das Gestaltensehen*[148].
Alla nascita e all'origine della differenziazione animale noi siamo come la *forma* prima di vita, la pianta, che è *tutta interiorità*, senza nessuna "apertura" verso il mondo esterno rispetto al quale non ha perciò bisogno di *annetterlo* percettivamente[149]. Così anche noi, all'inizio, sperimentiamo unicamente quella sterminata produzione indistinta di *immagini* svolta ad occhi chiusi (lo stesso vale anche per l'orecchio), ed è solo successivamente - quando la vista fa capolino e ammette un *fuori-di-noi*, quando il *Bilderleben* si fa *ek-statico* e nasce l'intelletto come un navigatore sulla *Oberflächlickeit* delle cose - che alla *Gestaltensehen* si aggiunge il secondo movimento della *Kunstkraft*: quello di ammettere un "esterno" rispetto a noi.
La *sostituzione/confusione* (Verwechslung) è il *fenomeno primordiale* del *vorgestellte Leben* dischiusosi tra *interiorità* e *esteriorità*, dal quale segue il *processo primordiale*: l'*as-similazione scambievole che inventa l'identità*.
Senza *occhio-intelletto*, quindi, saremmo ancora simili alle piante, chiusi in noi stessi inebriati dalla produzione illimitata di figure, ma incapaci di *agire*, *creare* e *conoscere*. E, invece, grazie a questa *estaticità percettivo-intellettiva* si è fatta viva in noi, vicino alla semplice produzione di *immagini*, la fondamentale capacità di *essere rapidi ed efficaci nell'identificare*, e siamo diventati talmente bravi in questa dote da non accorgerci che ciò avviene (dato che l'estrema rapidità nasconde il processo), trasferendo nelle cose stesse ciò che è solo una nostra attività. Questa dote ricorda a Nietzsche quanto già aveva affermato dell'*attore*, perché essere abili nel *sostituire* e *identificare* significa dare seguito alla *dote scenico-espedienziale* di cui l'intelletto umano è una formidabile traccia, che fa della *Verwandlung-Verstellung* il suo strumento vincente[150].

---

gli elementi singoli presi altrove, ma il modo significativo in cui vengono ri-mescolati, un po' come descritto da Nietzsche per i Greci, in merito al loro valore di popolo *assimilativo-riproduttivo*.

[146] «Ähnliches mit Ähnlichem identificiren — irgend welche Ähnlichkeit an einem und einem andern Ding ausfindig machen ist der Urprozeß.», 19 [217] 1872-73. Che è poi, alla fine del percorso, il senso recondito che Nietzsche dà al "conoscere come *tautologia*", cioè al λόγος circa il ταὐτός, *discorso-ragionamento* su ciò che è stato precedentemente *identificato*, reso identico, che si regge sulla *identificazione* (ταὐτότης). Un *discorso-ragionamento* "vuoto", svolto in perdita, dato che nasce dal lasciar cadere la *differenza reale*, mai identificabile (l'indicibile τό ἴδιον). Quando interviene la lettura di Gerber (*Die Sprache als Kunst*), per un breve periodo verrà usata la *metafora* come un'altra lettura possibile di questo procedimento, in particolare in relazione all'uso del linguaggio, e non come *processo primordiale*: «*Metafora* significa trattare come *uguale* qualcosa che si è in un punto riconosciuto come *simile*.», FP III, p. 110. Sulla *metafora* in Nietzsche si veda S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Edition Galilée, Paris, 1983 (d'ora in poi KOFMAN); A. Kremer-Marietti, *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 63-82; 211-230.

[147] «Die V e r w e c h s l u n g ist das Urphänomen.», 19 [217] 1872-73.

[148] Cfr. 19 [217] 1872-73.

[149] «Von vornherein sehen wir ja die Bilder im Auge nur i n u n s, wir hören den Ton nur i n u n s — von da zur Annahme einer Außenwelt ist ein weiter Schritt. Die Pflanze z.B. empfindet keine Außenwelt.», 19 [217] 1872-73.

[150] Il riferimento alla *Verwandlung* dello *Schauspieler* è calzante, nessuno più di lui *sa assumere rapidamente caratteri e gesti di altri individui, identificandovisi* e *sfruttando il gioco di somiglianze*. In un frammento si dice del filosofo, di colui che eccelle nell'*intelletto*, che: «[…] egli tenta di far risuonare in sé tutte le note del mondo, e di esprimere questo accordo complessivo, oggettivandolo in concetti. Egli si

Davanti alle conseguenze necessarie di queste considerazioni sull'attività del pensiero e sulle capacità *percettivo-intellettive* dell'essere umano, il professore trova conferme alla sua convinzione riguardante la necessità dell'*illusione* per la "vita". Con un *intelletto* di tal fatta e un *apparato percettivo* così disegnato, la *conoscenza* diventa un'incidente nel percorso dell'uomo[151] e non la sua eminente e idiosincratica specificità, come voleva la millenaria tradizione filosofica dell'Occidente: ci troviamo già di fronte a giudizi dalla più accesa *inattualità*.
Che l'*intelletto* sia la *Quelle* della "morale", e che anch'essa quindi, al pari dell'*abile rapidità di identificazione*, è frutto di *imprecisione* e *confusione*, diventa un'intuizione decisiva, in grado di coronare il quadro:

La natura ha circondato l'uomo di pure illusioni. – Questo è l'elemento che gli è proprio. Vede forme, prova stimoli anziché verità. Egli sogna, si immagina uomini-dèi nella natura.

espande sino al macrocosmo, pur considerando le cose con riflessione - similmente all'attore e al poeta drammatico, che si trasforma [sich verwandelt], pur conservando la capacità riflessiva di proiettarsi all'esterno.», FP III, p. 43. Ma c'è un'altra fonte, ben conosciuta da Nietzsche già dai tempi universitari (e anche citata più volte, cfr. OFN I/1, p. 419; 427; OFN I/2, p. 88), cui sembra rimandare il suo frammento e che spiega ancora meglio il legame tra la dotazione *percettivo-intellettiva* e l'*abile rapidità di identificazione*, in connessione all'agire e alla morale, ed è Teognide. Quest'ultimo, in quello che è il più cristallino elogio dell'uso della *dissimulazione-trasmutazione* in ambito sociale del mondo antico, scrive: «Θυμέ, φίλους κατὰ πάντας ἐπίστρεφε ποικίλον ἦθος, / ὀργὴν συμμίσγων ἥντιν' ἕκαστος ἔχει· / πουλύπου ὀργὴν ἴσχε πολυπλόκου, ὃς ποτὶ πέτρηι, / τῆι προσομιλήσηι, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη. / νῦν μὲν τῆιδ' ἐφέπου, τοτὲ δ' ἀλλοῖος χρόα γίνου. / κρέσσων τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης» (vv. 213-218), che tradotto alla lettera significa: «O cuore, rivolgi il tuo variopinto carattere verso tutti quelli degli amici, mescolando la tua indole a seconda di quella di ognuno. Fai tua l'indole del polipo dalle molte trame che, presso lo scoglio, si unisce a esso e appare a lui identico alla vista. Ora assecondali, poi diventa di un altro colore, è meglio divenire abile e prudente in questo piuttosto che rimanere privo di trasmutazione». Dice Nietzsche nel frammento: «Gut sein hieße also: s e h r l e i c h t identificiren und sehr s c h n e l l.», che sembra un chiaro riferimento a Teognide e alla sua affermazione circa la qualità etica migliore (esser buoni) consistente nel divenire come il polipo, il quale *si identifica facilmente e rapidamente con ciò che ha di fronte*. Il polipo diventa, nel poeta greco, l'emblema *p(r)atico* della *rapida capacità di identificazione* (per la stessa ragione i tedeschi dicono del polipo che è un *Verstellungskünstler*, un *artista della dissimulazione-trasmutazione*), e un esempio simbolico di alto valore che ricorda, nell'ottica di un'etica aristocratica, le virtù di Odisseo. L'opposizione valoriale è, infatti, tra la *rapida flessibilità* e la più *immobile rigidità* nel comportamento, a favore della prima, e ciò rappresenta anche un elogio della natura divina, così come la pensarono i Greci. Al ποικίλον ἦθος (carattere cangiante), che è il corrispettivo umano del fare del polipo, si contrappone l'ἀ-τροπία, ovvero la *totale assenza di trasmutazione* (τροπή; τρέπω**)**. Qui Teognide allude indirettamente a Odisseo che, nell'*Odissea*, ha come epiteto πολύ-τροπος (sottinteso ἄνθρωπος), egli è, infatti, un *uomo dalle molte trasmutazioni-dissimulazioni*, e la sua indole si situa all'estremo opposto della ἀ-τροπία. Ma l'aspetto interessante è che nella πολυ-τροπία, foneticamente e in parte etimologicamente, c'è un rimando alla natura del πούλυπος, caratterizzata dalla *rapidità di movimento* (con le sue molteplici spire) e dalla *abilità di trasmutazione-dissimulazione* (con il suo fare cangiante e identificante). E vedremo che Nietzsche tornerà su questi aspetti proprio in riferimento all'*intelletto*. Anche Proteo, ovviamente, esprime simbolicamente la stessa abilità, egli è talmente "rapido" nell'*identificarsi con altro*, che deve essere catturato con sotterfugi (esattamente come succede nella pesca del polipo), ed è per questo un *tausendkünstige Versteller*.

[151] «Io non ricerco lo scopo della conoscenza: essa è casuale, cioè non è sorta con un'intenzione finalistica razionale. Si tratta di un'estensione, oppure di un indurimento e un consolidamento di un modo di agire e pensare in certi casi necessario [Als eine Erweiterung oder als ein Hart- und Festwerden einer in gewissen Fällen nöthigen Denk- und Handelnsweise]. Per natura l'uomo non esiste allo scopo di conoscere [Von Natur ist der Mensch nicht zum Erkennen da].», FP III, p. 81. «Fra i grandi uomini, il filosofo è il più raro, poiché la conoscenza è giunta all'uomo solo incidentalmente, non gli spetta come dote originaria [weil das Erkennen nur nebenbei, nicht als Originalbegabung zum Menschen kam]. E perciò è anche il tipo supremo del grande individuo.», FP III, pp. 86-87. «Che l'uomo sia diventato quale è, e non altrimenti, è certamente opera sua; che egli sia così immerso nell'illusione (sogno), e sia indirizzato alla superficie (occhio), è la sua *essenza*.», FP III, p. 83.

Per caso l'uomo è diventato un essere conoscente, attraverso l'incontrarsi involontario di due qualità[152]. Prima o poi egli avrà una fine e nulla sarà accaduto.
Per tanto tempo non lo sono stati, e, quando essi avranno cessato di esistere, non sarà accaduto nulla. Sono senza una ulteriore missione e senza scopo.
L'uomo è un animale sommamente patetico e prende tutte le sue qualità così sul serio, come se queste fossero il perno dell'universo.
Il simile richiama il simile e si confronta con esso: in ciò consiste il conoscere, nella rapida sussunzione dell'omogeneo. Soltanto il simile percepisce il simile[153]: processo fisiologico.[154]

L'uomo è "*un animale altamente patetico*"[155] (ein höchst pathetisches Thier) che solo *incidentalmente* è giunto alla *conoscenza*, per capire qualcosa in più sul suo conto occorre guardare all'atto di nascita della sua "socialità".

[152] Nietzsche fa qui riferimento alla *veracità* e alla *metafora* (cfr. 19 [178] 1872-73), che sono il riflesso della lettura di Gerber. Nel passaggio dall'*inferenza* (Helmholtz, Zöllner) alla natura *tropica* e *metaforica* del linguaggio (cfr. 19 [217] 1872-73), il professore inizia a ragionare sul ruolo della *metafora* nel mondo umano, in relazione all'uso linguistico. Mentre il tema della *verità*, legata alla figura del filosofo, era già presente nei frammenti precedenti alla lettura di Gerber, e accompagna le considerazioni di Nietzsche fin dai tempi dell'indagine sulla tragedia, come abbiamo visto (ad esempio in rapporto al "socratismo"). Anzi, la *verità* è, insieme alla *bellezza*, uno dei temi centrali nella nuova interpretazione del mondo greco: «Il mondo greco è una fioritura della volontà. Donde giunsero gli elementi dissolvitori? Dalla stessa fioritura. L'enorme senso della bellezza, che assorbiva in sé l'idea della verità, a poco a poco la lasciò libera. La visione *tragica* del mondo è il punto discriminante: bellezza e verità stanno in equilibrio.», FP I, p. 92; cfr. 7 [21] 1870-71. *Verità* e *bellezza* sono gli emblemi di *scienza* e *arte*, ma soprattutto due diversi atteggiamenti tenuti rispetto alla "vita". Per la ricezione della lettura di Gustav Gerber da parte di Nietzsche, si veda tra gli altri: Anthonie Meijers, *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*, in Nietzsche Studien 17, pp. 369-390, De Gruyter, 1988; e CRAWFORD, pp. 199-219.
[153] Cfr. *E. E.* 1217a 35 ss.
[154] FP III, pp. 81-82. «Die Natur hat den Menschen in lauter Illusionen gebettet. — Das ist sein eigentliches Element. Formen sieht er, Reize empfindet er statt der Wahrheiten. Er träumt, er imaginirt sich Göttermenschen als Natur. / D e r M e n s c h i s t z u f ä l l i g e i n e r k e n n e n d e s W e s e n g e w o r d e n, durch die unabsichtliche Paarung zweier Qualitäten. Irgendwann wird er aufhören und es wird nichts geschehen sein. / Sie waren es lange nicht und wenn sie selbst aufgehört haben zu existiren, wird sich nichts begeben haben. Sie sind ohne weitere Mission und ohne Zweck. / Der Mensch ist ein höchst pathetisches Thier und nimmt alle seine Eigenschaften so wichtig als ob die Angeln der Welt sich in ihnen drehten. / Das Ähnliche erinnert an das Ähnliche und vergleicht sich damit: das ist das Erkennen, das schnelle Subsumiren des Gleichartigen. Nur das Ähnliche percipirt das Ähnliche: ein physiologischer Prozeß.».
[155] Nel duplice significato di: *altamente suggestionabile e quindi atto a un orgoglio autoreferenziale* e "aperto al πάσχειν", e quindi *paticamente condotto* (piacere/dolore), che è poi il significato del greco παθητικός, di cui il tedesco *pathetisch* è una riproduzione. Per cui si potrebbe dire che l'uomo è un animale *pa(te)tico*.

c) *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, un coagulo di magmatica *inattualità*: lo scritto della *Verstellung*[156]

A partire dai mesi estivi seguiti alla pubblicazione di *Die Geburt der Tragödie*, nei quali si concretizza la critica accademica di Wilamowitz-Möllendorf cui risposero Rohde e Wagner, mentre inizia a pensare al libro dei *filosofi preplatonici* sui quali svolge lezione insieme alla retorica antica (estate/inverno 1872), e durante le prime avvisaglie per l'elaborazione del materiale da usare per un libro generale sulla figura del *filosofo*, il professore inizia anche a scrivere appunti e bozze per un testo che verrà modificato e dettato, a causa di problemi agli occhi che perduravano da mesi, all'amico Carl von Gersdorff nell'estate del 1873, durante le vacanze a Films-Waldhaus nei Grigioni. Il testo è *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*[157].

Tra le molteplici spoglie dei falliti tentativi di un libro omogeneo sul senso e la missione del filosofo per la civiltà e la vita, che potesse fare luce sull'epoca tragica della filosofia greca con un potere "ri-attualizzante" dando seguito a quanto detto nella prima opera pubblicata (di cui da gennaio 1873 inizia a preparare una seconda edizione), e nel mezzo di ampie riflessioni sull'uomo come animale conoscente che giungono alle conclusioni che abbiamo appena visto, si trova, quindi, una rara gemma filosofica di magmatica *inattualità*[158].

---

[156] Non esiste scritto di Nietzsche che ha ricevuto più attenzione negli ultimi cinquanta anni, da parte della critica, di *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, e sarebbe, quindi, impossibile riportare per esteso tutta la sterminata bibliografia che si è venuta ad accumulare nel tempo (cfr. in proposito *Nietzsche-Kommentar*. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, a cura di Sarah Scheibenberger, Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, De Gruyter, Berlin/Boston, 2016, pp. 18-25; 119-128, d'ora in avanti: NKWL). A testimonianza di questo fatto, basti dire che il suddetto testo è stato usato e citato ampiamente persino in libri riguardanti ricerche di antropobiologia evoluzionistica (cfr. S. Volker, *Elogio della menzogna*. *Per una storia naturale dell'inganno*, Bollati Boringhieri, Milano, 1999)**.** Ma come accade ogni volta che qualcosa viene eccessivamente esposto alla luce dei riflettori, la coloritura superficiale viene scambiata per il senso stesso di quella cosa, dando spesso adito alla trascuratezza per ciò che è fondamentale a favore di ciò che è solo appariscente. Questo è quanto accaduto con *Über Wahrheit und Lüge*, che viene ormai considerato quasi esclusivamente come uno scritto di *Sprachphilosophie* (Gerber, Hamann, Volkmann, Müller, Hartmann), di *Sinnesphysiologie* (Helmholtz, Zöllner, Du Bois-Reymond, Lange, Hartmann), di *Erkenntnißkritik* (Spir, Zöllner, Lange, Kant, Schopenhauer), di *evolutionistische Anthropologie* (Darwin, Lange, Hartmann). Si è, in definitiva, considerato come indispensabile scovare tutte le fonti dietro le idee esposte da Nietzsche in questo scritto (e non sempre ci si è riusciti), ritenendo così di aver adempiuto al compito critico-filosofico e storico-filologico cui sono interessati gli studiosi. Ma vedremo, invece, che una simile impostazione ha certamente colto aspetti concreti del testo, ma solo in parte il suo nucleo, così come lo intese Nietzsche stesso.

[157] Per una disamina approfondita della preparazione testuale di *Über Wahrheit und Lüge*, presente nei manoscritti a partire dall'inverno 1872, si veda NKWL, pp. 3-8; 14-18.

[158] Nietzsche ha sempre giocato con questa parola (*unzeitgemäß*), che è in fondo un'ottima trovata linguistica per condensare con un aggettivo l'atteggiamento *anti-conformistico*, *anti-convenzionale* e *in-dipendente* che egli ha sempre avuto fin dalla prima giovinezza nei giudizi verso il proprio tempo e la sua tendenza culturale e spirituale (anche se poi nel 1885 farà autocritica sulla scelta testuale fatta, cfr. 2 [201] 1885-86). È lui stesso a dircelo più di una volta (già nel 1876-77 inizia a riflettere sul senso dell'"inattualità", cfr. 17 [23; 26]; 22 [48] 1876-77), e assolutamente "inattuale" fu, inoltre, il suo modo di rapportarsi alla grecità, ancor più per il ruolo istituzionale e professionale che ricopriva (nel 1875 dirà che una conoscenza piena della grecità rende *inattuali* nel senso più profondo, cfr. 5 [31; 55] 1875). Nella *Vorrede* scritta nel 1886 per *Menschliches, Allzumenschliches II*, dove dice che i suoi scritti sono tutti "da retrodatare" (zurück zu datieren), il filosofo confessa che l'*inattualità* è stata l'espletarsi di uno sfogo covato fin dai tempi scolastici contro la cultura tedesca e la teutomania, più in generale contro la modernità erudita, e parla di *eruzione* (Ausbruch) perché, fin da quando Gersdorff ha usato la metafora del *vulcano* per definire l'ambiente culturale "esplosivo" che si era formato a Basilea con la pubblicazione della prima *Inattuale* e del libro di Overbeck sulla storia del cristianesimo, egli ha continuato a sfruttare una simile metafora per meglio intendere lo spirito dell'impresa ("Anch'io ho sputato ancora un po' di lava", cfr. EFN-1873, 307).

La critica ha insistito sul fatto che questo piccolo scritto fosse nelle intenzioni di Nietzsche l'introduzione al *Philosophenbuch*[159], eppure in due frammenti dello stesso periodo appare evidente che questa opera fosse stata concepita, invece, come una *Abhandlung* a sé stante, da pubblicare insieme ad altri due o tre saggi[160]. Il contenuto di questi frammenti, in cui compare *Über Wahrheit und Lüge* come ipotesi per la pubblicazione congiunta di trattati singoli, è anche riprodotto sulla pagina del titolo del manoscritto dettato a Gersdorff[161].
Al di là di questioni squisitamente storico-filologiche, questo scritto occupa di certo un posto particolare e molto importante nella produzione nietzscheana, per più di un motivo, uno dei quali consiste nel fatto che il filologo raramente nel corso degli anni torna sugli scritti non pubblicati, di cui non ci sono particolari riferimenti nel *Nachlaß*, mentre per *Über Wahrheit und Lüge* abbiamo non solo un frammento molto indicativo del 1884 che fa diretto riferimento a quest'opera, ma compare addirittura citato in una delle prefazioni che nel 1886 vengono approntate per nuove edizioni dei suoi scritti, quella per il secondo volume di *Menschliches, Allzumenschliches*.
Nel frammento postumo 26 [372] del 1884 si legge:

Il mio modo di pensare alle cose morali mi ha condannato a un lungo silenzio. I miei scritti contengono questo o quel cenno; quanto a me, ero già più ardito in questo senso; fin dai miei ventotto anni[162] scrissi per *me* un promemoria «Sulla verità e la menzogna in senso extramorale». Ho praticato perfino uomini che, a loro modo, si occupavano di morale: mi attesteranno che non ho mai parlato con loro di morale nel *mio* modo. Ora che domino più liberamente quest'epoca e mi permetto molte cose che prima avrei ritenuto illecite, non vedo più motivi per tenermi nascosto. «Che la 'verità' in queste cose è nociva», per servirmi del linguaggio degli ipocriti moralisti, e

Solo più avanti nel tempo, questa metafora sarà affiancata da quella della "dinamite", in seguito alla recensione di Widmann per *Al di là del bene e del male*, che viene paragonato alla "dinamite" usata per aprire il tunnel del Gottardo (cfr. EFN-1886, 749). Questa considerazione dell'*inattualità* verrà, inoltre, riproposta in *Ecce homo* (cfr. EH, *Le considerazioni inattuali*), e altrove si dirà che l'*inattualità* ebbe per lui lo stesso ruolo di un salasso (cfr. EFN-1874, 368). L'*inattualità*, insomma, è la disposizione spirituale più antica e propria di Nietzsche, che lo ha accompagnato fin dall'infanzia, una disposizione *vulcanica* che non lo ha mai abbandonato, tornando con forza nelle ultime opere a partire da *Zur Genealogie der Moral*. Lo scritto non pubblicato *Über Wahrheit und Lüge* è un esempio cristallino di tutto ciò, forse di più della prima *Inattuale*, in concomitanza della quale è stato concepito, anzi potremmo dire che, data la rapidità con la quale lo scritto su Strauss è stato composto (anche per un favore a Wagner), in confronto alla lunga gestazione di *Über Wahrheit und Lüge*, e data la presenza massiccia in questo ultimo testo di idee espresse sotto altra forma anche nelle *Inattuali*, dovrebbe essere maggiormente attribuito a esso l'aggettivo *unzeitgemäß*, aggiungendovi magari il prefisso *Ur-*. Non a caso, nel prosieguo della *Vorrede* di *Menschliches, Allzumenschliches II*, dopo aver detto della retrodatazione necessaria per tutti i suoi scritti, viene citato proprio *Über Wahrheit und Lüge* insieme al giudizio sulla *Inattuale* per Schopenhauer.

[159] Convinzione nata da un frammento postumo, il 19 [191] 1872-73, l'unico in cui appare questa ipotesi, ma tanto è bastato per consolidare questa convinzione, valida ancora oggi (cfr. NKWL, p. 6; cfr. OFN III/3, II, p. 464).

[160] «Drei Abhandlungen von Friedrich Nietzsche. / Homer und die klassische Philologie. / Über Wahrheit und Lüge. / Die Grundlagen des Staats. (Wettkampf, Krieg.)», 29 [169] 1873. «Homer und die klassische Philologie. 24. / Der Wettkampf bei den Griechen. 15. / Über Wahrheit und Lüge. 20. / Der griechische Staat. 15. / Vier Abhandlungen.», 29 [173] 1873. In quest'ultimo si fornisce anche il probabile numero delle pagine di ogni scritto. Si veda però anche il frammento 19 [320] 1872-73.

[161] Cfr. quaderno U II 2, p. 1 (cfr. NKWL, p. 87).

[162] L'edizione critica italiana opera qui una correzione del manoscritto nietzscheano. Nietzsche scrive: «schon in meinem 25. Jahre», e non "ventotto", il che potrebbe certamente essere un errore, cosa di per sé abbastanza strana, oppure potrebbe riferirsi a una stesura antecedente di questo scritto di cui non abbiamo avuto testimonianza. Se fosse così verrebbe confermata la necessità, tanto cara a Nietzsche, di dover *retrodatare* i suoi scritti, anche per *Über Wahrheit und Lüge*, almeno nella sua concezione.

che essa può far perire molti, lo ammetto: ma «essere nocivo» e «far perire» è uno dei compiti del filosofo, proprio come «essere utile» e «edificare».[163]

Nel 1884, dopo aver pubblicato due volumi di *Menschliches, Allzumenschliches*, *Mörgenrothe*, *Die fröhliche Wissenschaft* e lo *Zarathustra*, il filosofo confessa a se stesso, in un appunto privato, che solo adesso si sente pronto a non più celare ciò che pensa della "morale", aggiungendo che persino nei colloqui avuti con Paul Rée (non vi è dubbio alcuno che sia Rée quello cui allude Nietzsche) non ha mai discusso di questo fenomeno a *suo modo* (auf meine Art)[164]. Questa particolarissima auto-confessione ci chiarisce indirettamente l'inestimabile valore di *Über Wahrheit und Lüge*, che già nel 1873 (o anche prima?) incarnava l'*audacia* (Kühnheit), messa per iscritto come promemoria privato, della maniera in cui il professore "sentiva" le cose morali. Siamo di fronte alla dichiarazione della gestazione di una "presa di coraggio e sicurezza" durata almeno undici anni, e ciò significa anche che solo con la pubblicazione di *Jenseits von Gut und Böse* e *Zur Genealogie der Moral* la vera *Kühnheit* morale di Nietzsche verrà a galla, e che questi due libri sono intrinsecamente connessi con *Über Wahrheit und Lüge*[165]. Questo scritto avrebbe, inoltre, il merito, secondo quanto detto, di incarnare il fondamentale ruolo filosofico che va attribuito all'esser "nocivi" e "rovinosi" verso le cose morali, grazie alla παρρησία che lo contraddistingue.
A questo frammento postumo, non pubblicato dall'autore, si aggiunge la citazione presente nella *Vorrede* scritta nel 1886, che precisa maggiormente il giudizio del filosofo verso il suo *pro memoria*:

I miei scritti parlano solo dei miei superamenti […]. In tal senso tutti i miei scritti […] sono da *retrodatare* – essi parlano sempre di un «dietro di me»: alcuni addirittura, come le prime *Considerazioni inattuali*, a un tempo ancora anteriore a quello in cui nacque e fu da me vissuto un libro precedentemente pubblicato (nel caso dato la *Nascita della tragedia*: come chi sappia finemente osservare e confrontare non può mancar di notare). […] Quando poi, nella terza *Considerazione inattuale*, espressi la mia venerazione per il mio primo e unico educatore, per il *grande* Arthur Schopenhauer - oggi la esprimerei molto più fortemente e anche più personalmente - mi trovavo, quanto alla mia persona, già nel bel mezzo della scepsi e della dissoluzione moralistica, *vale a dire impegnato altrettanto nella critica che nell'approfondimento di ogni*

[163] OFN VII/2, p. 226. «So wie ich über moralische Dinge denke, bin ich zu langem Stillschweigen verurtheilt gewesen. Meine Schriften enthalten diesen und jenen Wink; ich selber stand kühner dazu; schon in meinem 25. Jahre verfaßte ich f ü r m i c h ein pro memoria „über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne". Ich bin sogar mit Menschen umgegangen, welche sich auf ihre Art mit Moral beschäftigten: sie werden mir bezeugen, daß ich nie auf m e i n e Art mit ihnen von Moral gesprochen habe. Jetzt, wo ich einen freieren Überblick über diese Zeit habe, und Vieles mir erlaube, was ich früher für unerlaubt gehalten hätte, sehe ich keine Gründe mehr, hinter dem Berge zu halten. „Daß die ‚Wahrheit' in diesen Dingen schädlich ist", um mich der Sprache der moralischen Hypokriten zu bedienen, und daß sie Viele zu Grunde richten kann, gebe ich zu: aber „schädlich sein" und „zu Grunde richten" gehört so gut zu den Aufgaben des Philosophen wie „nützlich sein" und „aufbauen".».
[164] Come ben sottolineato da Vivarelli (cfr. VIVARELLI, pp. 7-54), questo atteggiamento di "reticenza" rispetto alla divulgazione delle proprie opinioni personali di fronte agli uomini è, in realtà, una costante nella vita di Nietzsche, il quale, a più riprese se ne dimostra consapevole, adducendolo anche come causa della difficoltà di "capire" i suoi scritti, che parlano di "esperienze interiori" difficilmente comunicabili per chi non le condivide: «Io ho avuto per anni rapporti con gli uomini e ho spinto la rinuncia e la cortesia fino al punto di non parlare mai delle cose che mi stavano a cuore. Sì, io ho vissuto quasi soltanto così, con gli uomini.», OFN VII/3, p. 127.
[165] Giuseppe Ferraro e Sergio Givone, sono i due studiosi italiani che maggiormente hanno sottolineato questa intima connessione. Il primo, nel suo scritto *Arte della dislocazione e pratica della separazione*, posto alla fine del libro da lui curato: Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna fuori dal senso morale*, Filema, Napoli, 2005, pp.75-90 (d'ora in avanti SVM). Il secondo, nella sua *Introduzione* alle *Opere 1870/1881* di Friedrich Nietzsche, edite da Newton Compton, Roma, 1993, pp. 25-39.

pessimismo preesistente[166] – e già non credevo «più a nulla», come dice il popolo, neanche a Schopenhauer: appunto in quel tempo nacque un piccolo scritto, poi tenuto segreto, «Sulla verità e la menzogna in senso extramorale».[167]

Trovarsi nel bel mezzo *della scepsi e della dissoluzione-risoluzione moralistica*, nel cuore di una *Skepsis*[168] e una *Auflösung* accompagnate e sostenute dalla *critica*, intesa come *immersione* (in der Kritik als der Vertiefung), di ogni preesistente pessimismo, e contemporaneamente esprimere venerazione per un grande e unico educatore spirituale che quel pessimismo lo incarnava (Schopenhauer), questo è lo scenario psicologico e spirituale in cui Nietzsche concepì lo scritto giovanile in questione, "poi tenuto segreto" (geheim gehaltenes) anche a causa dell'impossibilità di poter parlare, in quel preciso momento, "solo di ciò che si è *superato*"[169].
Al tema della "conoscenza" e a una sua eventuale "teoria" proposta o da proporre, all'"origine del linguaggio", alla "fisiologia dei sensi" - le tematiche centrali di questa *Abhandlung* mai pubblicata, secondo la critica - non viene minimamente fatto cenno neanche in questo caso[170].

---

[166] Tra i "pessimismi preesistenti" nei quali Nietzsche si è "immerso per criticarli" c'è anche quello di Giacomo Leopardi, come ricorderà a se stesso nel 1885: «[…] e io misi in guardia a tempo, con una specie di deplorazione, contro la ristrettezza e l'incoerenza, tedesche e cristiane, del pessimismo schopenhaueriano o addirittura leopardiano, e ricercai le forme più radicali (in Asia). […] Ma per sopportare *questo* estremo pessimismo (come qua e là risuona dalla mia «Nascita della tragedia»), per vivere solo, «senza né Dio né morale», dovetti inventarmi qualcosa di contrapposto.», OFN VII/3, p. 249.

[167] UTU II, *Prefazione*, 1. «Meine Schriften reden n u r von meinen Ueberwindungen […] Insofern sind alle meine Schriften […] z u r ü c k z u d a t i e r e n — sie reden immer von einem „Hinter-mir" -: einige sogar, wie die drei ersten Unzeitgemässen Betrachtungen, noch zurück hinter die Entstehungs- und Erlebnisszeit eines vorher herausgegebenen Buches (der „Geburt der Tragödie" im gegebenen Falle: wie es einem feineren Beobachter und Vergleicher nicht verborgen bleiben darf). […] Als ich sodann, in der dritten Unzeitgemässen Betrachtung, meine Ehrfurcht vor meinem ersten und einzigen Erzieher, vor dem g r o s s e n Arthur Schopenhauer zum Ausdruck brachte — ich würde sie jetzt noch viel stärker, auch persönlicher ausdrücken — war ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin, d a s h e i s s t e b e n s o s e h r i n d e r K r i t i k a l s d e r V e r t i e f u n g a l l e s b i s h e r i g e n P e s s i m i s m u s —, und glaubte bereits „an gar nichts mehr", wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht: eben in jener Zeit entstand ein geheim gehaltenes Schriftstück „über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne".». Nella *Vorrede*, scritta nello stesso anno, per *Menschliches, Allzumenschliches I*, Nietzsche è più sintetico e non cita lo scritto non pubblicato, ma non è meno incisivo nel giudizio: «[…] per esempio che avrei scientemente, volontariamente chiuso gli occhi di fronte alla cieca volontà di morale [Willen zur Moral] di Schopenhauer, in un tempo in cui sulla morale vedevo abbastanza chiaramente […] [wo ich über Moral schon hellsichtig genug war].», UTU I, *Prefazione*, 1. La *Hellsichtigkeit* indica la chiaroveggenza, la perspicacia, ed è questa quindi che Nietzsche ritiene di aver sufficientemente (genug) raggiunto riguardo alla *Moral* con *Über Wahrheit und Lüge*.

[168] Si tenga presente che nel suo significato originale il verbo greco σκέπτομαι indica l'indagare, il ricercare, l'osservare.

[169] «Bisogna parlare solo quando non è lecito tacere; e solo di ciò che si è *superato*, - ogni altra cosa è chiacchiera, "letteratura", mancanza di disciplina.», UTU II, *Prefazione*, 1. I motivi della segretezza in cui venne mantenuto lo scritto in questione sono ovviamente molteplici, tra cui sicuramente la ricerca dell'esigenza da raggiungere nella stesura dei suoi scritti, come per il libro mai concluso sui preplatonici. Ma *Über Wahrheit und Lüge* è ancora più speciale da questo punto di vista, perché rimane l'unico scritto approntato da Nietzsche che non è mai stato presentato neanche solo in privato agli amici, probabilmente solo Gersdorff e pochissimi altri ne erano a conoscenza.

[170] Carl von Gersdorff, la persona a cui il testo è stato dettato, dà forse la migliore definizione dell'alto valore rappresentato dall'intreccio concettuale inestricabile con cui, in poche pagine, vengono condensate da Nietzsche tematiche e idee complesse e eterogenee, prese in prestito e rielaborate da vari ambiti e autori, quando, riferendosi alla pubblicazione del volume di opere contenente *Über Wahrheit und Lüge* e *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, inviatogli nel 1895 da Elisabeth Förster-Nietzsche, le risponde: «Mich muten diese Schriften eigentumlich an, weil ich vieles davon habe enstehen sehen. Sie sind ein herrliches Zeugnis der grundlichen, tiefernsten Art Ihres Bruders, zu arbeiten und zu denken und gewahren einen Einblick in die Werkstatt seines Geistes.», NKWL, p. 5.

Ma per chiarire meglio il senso in cui Nietzsche parla di *Skepsis* e *Auflösung* della morale, bisogna focalizzarsi sul significato specifico dell'aggettivo associato nel titolo a *Wahrheit* e *Lüge*: "außermoralisch".
Sono molti i luoghi testuali dove ricorre questo aggettivo e sempre nella stessa sfumatura e uso concettuale[171], uso il cui senso viene esplicitato di più in un frammento del 1884 nel quale, non casualmente, si appronta un piano programmatico per un nuovo libro, *Jenseits von Gut und Böse*:

Al di là del bene e del male.
Tentativo di una considerazione
extramorale dei fenomeni morali.
1. Ricondurre le valutazioni morali alle loro radici.
2. Critica delle valutazioni morali.
3. Il superamento pratico della morale.[172]

Tentare di considerare i *fenomeni morali* da un punto di vista *außermoralisch* vuol dire allora almeno tre cose: a) "*riconduzione delle valutazioni morali alle loro radici*" (Zurückführung der moralischen Werthschätzungen auf ihre Wurzeln); b) "*critica delle valutazioni morali*" (Kritik der moralischen Werthschätzungen); c) "*oltrepassamento pratico della morale*" (Die practische Überwindung der Moral). Sono tre stazioni programmatiche e senza ordine cronologico di un unico tragitto, tutte da percorrere per raggiungere quella prospettiva in grado di vedere il "prima", il "mentre" e il "dopo" dei *moralischen Phaenomena*. Riuscire in questo *Versuch einer Betrachtung* significherebbe, agli occhi di Nietzsche, avvicinarsi il più possibile alla comprensione dell'essere umano, potendo allo stesso tempo concentrarsi in un nuovo posizionamento verso di esso[173]. Sicché, *immorale*[174], *extramorale* e *al di là di bene e male* dicono, pur con impercettibili sfumature diverse, in effetti e a tutti gli effetti la stessa cosa, o meglio, *la cosa stessa*[175].
Volgendosi all'incipit di *Über Wahrheit und Lüge* ci si ritrova nella stessa atmosfera concettuale in cui abbiamo terminato il paragrafo precedente, ma è subito chiaro che si è passati da un tentativo "freddo" e "angelico" di trattare la conoscenza umana a uno decisamente più vulcanico e polemico:

In qualche angolo remoto dell'universo, riverso nello scintillìo d'innumerevoli sistemi solari, c'era una volta un astro, sul quale degli animali intelligenti inventarono la conoscenza. Fu il minuto più presuntuoso e bugiardo della "storia del mondo": tuttavia fu soltanto un minuto. Dopo

[171] Cfr. 1 [120]; 3 [70]; 7 [82] 1880; 7 [6] 1883; 26 [151] 1884; 2 [165] 1885; UTU I, *Prefazione*, 1; ABM, 201.
[172] OFN VII/2, p. 169; cfr. GS, 380. «Jenseits von Gut und Böse. / Versuch einer aussermoralischen / Betrachtung der / moralischen Phaenomena. / 1. Zurückführung der moralischen Werthschätzungen auf ihre Wurzeln. / 2. Kritik der moralischen Werthschätzungen. / 3. Die practische Überwindung der Moral.».
[173] Cfr. 27 [80] 1884, dove si legge: «1. Aufklärung in Betreff „Wahrheit und Lüge" am Lebendigen.». Da cui sembra derivare che *verità* e *menzogna* vanno considerati nei *viventi*, in ciò che "valgono" per la loro vita, per il loro "esser vivi", dato che dal punto di vista *morale* non hanno molto valore (cfr. già il frammento 19 [102] 1872-73). Così come già era stato fatto per *verità* e *bellezza* nella visione *tragica* dei Greci. In fondo, la *menzogna* è la designazione "morale" tipicamente platonica per l'*arte*, e, quindi, mutato il contesto d'indagine, dall'*arte* alla *morale*, alla *bellezza* viene a sostituirsi la *menzogna*.
[174] In *Ecce homo*, parlando del successo avuto dalla pubblicazione della prima *Inattuale*, scritta in concomitanza con *Über Wahrheit und Lüge*, Nietzsche dice: «Ich bin der erste Immoralist» (cfr. EH, *Le considerazioni inattuali*, 2).
[175] È Nietzsche stesso a farcelo notare nella *Vorrede* di *Menschliches, Allzumenschliches I*: «Basta, io vivo ancora; e si dà il caso che la vita non sia un'escogitazione della morale: essa *vuole* l'inganno [Täuschung], *vive* dell'inganno [Täuschung]… ma - non è vero? - ecco che già ricomincio a fare quello che ho sempre fatto, io vecchio immoralista e uccellatore, e parlo in modo immorale, extramorale, "al di là del bene e del male" [unmoralisch, aussermoralisch, „jenseits von Gut und Böse"].», UTU I, *Prefazione*, 1.

pochi respiri della natura l'astro si rapprese, e gli animali intelligenti furono costretti a morire. - Qualcuno potrebbe inventare una favola di questo tipo, eppure non avrebbe illustrato abbastanza il modo deplorevole, oscuro e fugace, senza scopo e casuale, con cui l'intelletto umano eccelle nella natura; ci furono eternità, in cui esso non c'era; e quando sarà finito di nuovo, non sarà successo nulla. Difatti non c'è per quell'intelletto una missione ulteriore, che conduca oltre la vita umana. Piuttosto esso è umano, e soltanto il suo possessore e produttore lo considera in modo così patetico, come se su di esso ruotassero o cardini del mondo. Se potessimo però intenderci con la zanzara, apprenderemmo che anch'essa nuota nell'aria con questo *pathos*, sentendosi in sé il centro volatile si questo mondo. Non v'è niente di così ributtante e scadente in natura, che non venga subito rigonfiato come un otre da un leggero alito di quella forza della conoscenza; e come ogni facchino vuole avere il suo ammiratore, così l'uomo più tronfio, il filosofo, si crede di vedere gli occhi dell'universo telescopicamente puntati da tutte le parti del suo agire.[176]

Potrà sembrare strano che, a distanza di qualche anno, la stessa persona che nel 1871 si struggeva emotivamente per la notizia dell'incendio appiccato al Louvre riesca a descrivere, in un modo così cinico e brutale, lo scarso valore che va dato alla "conoscenza" umana nell'ordine generale delle cose[177]. Ma al mutar di prospettiva e occasione Nietzsche è sempre abilissimo nel mutar pelle, cosa che vale anche per l'ironica descrizione del filosofo concentrato sul suo tronfio orgoglio, come fosse situato in un "Panopticon" cosmico, il quale si esalta nel credere che tutti siano rivolti verso le sue imprese "intellettuali". Questa descrizione stride terribilmente con le valutazioni del filosofo fornite, nello stesso quadro temporale, da un lato, in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, dall'altro, in *Über das Pathos der Wahrheit*, una delle cinque prefazioni per libri da "non" scrivere, dedicate a Cosima Lizst il Natale del 1872[178]. Scritto, quest'ultimo, che costituisce, con molte probabilità, la base testuale originaria di *Über Wahrheit und Lüge*, date le non poche somiglianze tra i due componimenti[179]. E in effetti, la storia iniziale che potrebbe raccontare un demone[180] senza riuscire a cogliere la miseria dell'uomo inteso come "animale che conosce", era già

[176] SVM, pp. 23-25. «In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. — So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustrirt haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Centrum dieser Welt fühlt. Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen. / Es ist merkwürdig, dass dies der Intellekt zu Stande bringt, er, der doch gerade nur als Hülfsmittel den unglücklichsten delikatesten vergänglichsten Wesen beigegeben ist, um sie eine Minute im Dasein festzuhalten; aus dem sie sonst, ohne jene Beigabe, so schnell wie Lessings Sohn zu flüchten allen Grund hätten.».

[177] Potrebbe essere stata la lettura concomitante di Leopardi e Montaigne (due campioni moderni di *inattualità*), che proprio in questo periodo ci lascia tracce e citazioni in tre *Inattuali* su quattro (così come il termine *Verstellung*), a dare manforte al crudo cinismo espresso da Nietzsche su questi argomenti in *Über Wahrheit und Lüge*.

[178] In una lettera a Rohde di fine gennaio del 1873 Nietzsche scrive: «Sono molto soddisfatto che alla signora Wagner piacciano le mie "prefazioni". Non le conosci? La più importante di tutte è la prima, "Sul *pathos* della verità".», EFN-1873, 294.

[179] Cfr. NKWL, pp. 3-8.

[180] Storia dalle sfumature schopenhaueriane e leopardiane, cfr. NKWL, pp. 28-29.

presente in forma leggermente più moderata[181] alla fine di *Über das Pathos der Wahrheit*, dove l'autore traeva conseguenze simili a quanto abbiamo già visto discutendo dei filosofi preplatonici:

Tale sarebbe la sorte dell'uomo, se egli fosse soltanto un animale conoscente; la verità lo spingerebbe alla disperazione e all'annientamento; la verità di essere condannato eternamente alla non verità. All'uomo per contro si addice solo la fede in una verità raggiungibile, in un'illusione cui ci si avvicina con fiducia. Non vive forse, propriamente, *attraverso* un continuo essere ingannato? Forse che la natura non gli nasconde la maggior parte delle cose, anzi addirittura quelle che gli sono più vicine, per esempio il suo proprio corpo, di cui egli ha soltanto una «coscienza» fantasmagorica? Egli è rinchiuso in questa coscienza, e la natura ha gettato via la chiave. Guai alla fatale curiosità del filosofo, che voglia una volta guardare attraverso una fessura dalla cella della consapevolezza, in fuori e in basso; forse avrà allora il presentimento che l'uomo, nell'indifferenza del suo non sapere e sospeso nei suoi sogni per così dire sul dorso di una tigre, poggia su qualcosa di avido, insaziabile, disgustoso, spietato, micidiale.
«Lasciatelo stare» esclama l'*arte*. «Risvegliatelo» esclama la filosofia, nel *pathos* della verità. Ma egli stesso sprofonda, mentre crede di scuotere il dormiente, in un magico sonno ancora più profondo – forse egli sogna allora le «idee» oppure l'immortalità. L'arte è più potente della conoscenza, poiché *essa* vuole la vita, mentre la conoscenza raggiunge come suo fine ultimo soltanto – l'annientamento.[182]

Quello che può quasi apparire come un invito "oscurantista" a *non conoscere*, simile a ciò che negli scritti della maturità verrà evidenziato come tipico della dottrina del cristianesimo, cela in realtà una critica radicale a ogni *Traumidealism*[183] (platonismo) che "socraticamente" toglie le briglie all'*impulso conoscitivo*[184], facendo scatenare il pericolo della *Vernichtung* per la civiltà. Di fronte a Wagner e consorte viene rimarcato con forza quanto già detto fin dal 1869, e cioè che solo l'*arte* ha la potenza "illusionistica"[185] di

[181] Questa prefazione "per libri non scritti" (e "da non scrivere") è dedicata alla figura di Eraclito e al suo totale disinteresse verso gli uomini, concentrato com'era per la "gloria immortale" del suo sapere. Nietzsche usa metafore che ritorneranno nello scritto sui *filosofi preplatonici*, e ci fornisce un quadro tra il tragico e il mitologico della statura etico-filosofica eraclitea.

[182] OFN III/2, pp. 216-217. «Dies würde das Loos des Menschen sein, wenn er eben nur ein erkennendes Thier wäre; die Wahrheit würde ihn zur Verzweiflung und zur Vernichtung treiben, die Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein. Dem Menschen geziemt aber allein der Glaube an die erreichbare Wahrheit, an die zutrauensvoll sich nahende Illusion. Lebt er nicht eigentlich d u r c h ein fortwährendes Getäuschtwerden? Verschweigt ihm die Natur nicht das Allermeiste, ja gerade das Allernächste z.B. seinen eignen Leib, von dem er nur ein gauklerisches „Bewußtsein" hat? In dieses Bewußtsein ist er eingeschlossen, und die Natur warf den Schlüssel weg. O der verhängnißvollen Neubegier des Philosophen, der durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtheits-Zimmer hinaus und hinab zu sehen verlangt: vielleicht ahnt er dann, wie auf dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Ekelhaften, dem Erbarmungslosen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtswissens und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. / „Laßt ihn hängen", ruft die K u n s t. „Weckt ihn auf" ruft der Philosoph, im Pathos der Wahrheit. Doch er selbst versinkt, während er den Schlafenden zu rütteln glaubt, in einen noch tieferen magischen Schlummer — vielleicht träumt er dann von den „Ideen" oder von der Unsterblichkeit. Die Kunst ist mächtiger als die Erkenntniß, denn sie will das Leben, und jene erreicht als letztes Ziel nur — die Vernichtung. —».

[183] «Non dovete rifugiarvi in una metafisica, ma dovete sacrificarvi attivamente per la *civiltà in divenire!* Per tale motivo, io sono severo nei confronti dell'idealismo sognatore [Traumidealism].», FP III, pp. 72-73.

[184] In realtà, è anche una questione che riguarda l'evenienza del bisogno di *comunicare*, che può nascere da una sconsiderata *logicità* raggiunta nel pensiero (Socrate, Parmenide ecc.), oppure dall'*amore* come dimostrazione della forza (Eraclito, Empedocle, Talete ecc.), come si evince dal frammento 19 [103] 1872-73.

[185] Nietzsche riconnette direttamente questa questione alla *tragicità*: «Essere del tutto verace – meraviglioso piacere eroico dell'uomo, in una natura menzognera! *Ciò tuttavia è possibile solo in modo assai relativo*. Questo è tragico. Tale è il *problema tragico di Kant*! Oggi l'arte acquista una dignità del tutto *nuova*. Le scienze invece hanno subito la prima degradazione.», FP III, pp. 56-57. E nel frammento successivo aggiunge: «*Sincerità dell'arte*: essa sola è ora onesta. Così noi, dopo avere allungato enormemente la strada,

mantenere l'essere umano in un atteggiamento di fedeltà rispetto alla vita e al futuro, scongiurando il pessimismo pratico che conseguirebbe a una presa d'atto della "terribilità" dell'esistenza, se venisse sollevato il velo del *gauklerische Bewußtsein* di cui è stato fornito appositamente dalla natura: senza la maschera del *bello* la *verità* divampa e divora ogni cosa, compreso l'uomo.

Vivere equivale a un *fortwährende Getäuschtwerden* fin nelle cose a noi più prossime, come il nostro corpo[186]. Ma in realtà l'uomo ha già in sé, nella sua costituzione, le armi necessarie per scongiurare questo destino pietoso, vale a dire nel fatto che egli non è nato allo scopo di conoscere, e persino il filosofo che vuole scoperchiare il vaso della *coscienza* è spinto alla *verità* solo *pateticamente*, cioè solo in quanto è anch'egli un animale condotto dal πάθος: la *verità* è una validissima esca per i suoi desideri di "gloria" e "immortalità"[187]. E, tuttavia, nonostante la potente spinta motrice della *verità senza conseguenze pratiche* cui mira il filosofo, l'unica forma che essa può assumere per l'*animale altamente pa(te)tico* è solo la vuota tautologia, dato che la "conoscenza pura" delle cose è la sua primaria impossibilità[188]. Ragion per cui il filosofo stesso dovrebbe

---

ritorniamo indietro al comportamento *naturale* (dei Greci). Il costruire una cultura sul sapere si è rivelato impossibile.», FP III, p. 57; si veda anche il frammento 19 [145] 1872-73. È questa la cornice in cui si situano le considerazioni di *Über das Pathos der Wahrheit*.

[186] «Ma ci si semplifichi pure il problema: potrebbe ancora vivere un uomo che improvvisamente divenisse visibile a se stesso e, come in una vetrina illuminata, fosse in grado di percepire i più complicati meccanismi del proprio corpo, dal contorcersi alla maniera del verme fino ai più impercettibili sussulti delle fibre nervose?», FP III, pp. 99-100.

[187] Sono molteplici i frammenti del 1872-73 dedicati al tema della *verità* (si veda in particolare il gruppo 19 e il gruppo 29), sia in connessione alla figura del filosofo, sia per il suo ruolo in ambito sociale, presenza che testimonia uno sviluppo della sua considerazione dai tempi dell'indagine sulla tragedia, come appare evidente in questo passaggio testuale di *Über das Pathos der Wahrheit*. Ma il legame rimane forte con quelle considerazioni, e la *verità* inizia a essere trattata in connessione con il nuovo fenomeno indagato: la filosofia. Per la questione della *verità* nella filosofia di Nietzsche si veda J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris, 1966; M. Clark, *Nietzsche on truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; *Friedrich Nietzsche. O la verità come problema*, a cura di G. Penzo, Pàtron, Bologna, 1984; *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, a cura di P. Gori e P. Stellino, Ets, Pisa, 2012.

[188] Cfr. 19 [258] 1872-73. Nietzsche, già a Lipsia, aveva iniziato a spingere con radicalità il kantismo fino alle sue conseguenze estreme, che dal suo punto di vista non sono né ottimistiche né scettiche, bensì *p(r)atiche* (conseguenze che si paleseranno negli anni dello *spirito libero*, ma che vengono già prefigurate nel frammento 19 [180] 1872-73). E se Kant aveva dichiarato l'impossibilità per la *metafisica* di essere una scienza, ora Nietzsche si concentra sull'impossibilità della "conoscenza pura" per l'uomo e quindi della *scienza* come "garanzia di certezza", poiché essa è in realtà solo *conoscenza disperata*, la quale andrebbe "dominata" dalla filosofia e non "distrutta". Solo la filosofia, infatti, sa determinare il *valore*, cioè cosa è "piccolo" e cosa è "grande" (cfr. 19 [24; 35; 125; 153; 216]; 29 [8] 1872-73). Viene ribadito che non c'è alcuna comunicabilità tra l'uomo e la "cosa in sé", e ciò è dimostrato dalla costituzione degli organi *percettivi* e *intellettivi* dell'uomo: «Non appena si vuol *conoscere* la cosa in sé, *essa si riduce a questo mondo* – conoscere è possibile solo in quanto significa un rispecchiare [Wiederspiegeln] e un commisurarsi [Sichmessen] ad *un solo* criterio (sensazione). Noi *sappiamo* che cosa è il mondo: la conoscenza assoluta e incondizionata è un voler conoscere privo di conoscenza.», FP III, p. 70. A ciò si aggiunge la considerazione che, dato il kantismo, si può sempre ammettere contro di esso che «rimane tuttavia la *possibilità* che il mondo sia così come ci appare», sebbene ciò porterebbe a uno scetticismo inutile alla vita (cfr. 19 [215] 1872-73). Nietzsche, inoltre, torna spesso sulla questione del "criterio misurativo" (l'uomo) su cui poggia la *conoscenza* (cfr. 19 [118; 155; 156] 1872-73), tolto il quale verrebbe meno anch'essa, ricordando in ciò l'*homo mensura* protagoreo, ma aggiungendovi nel suo caso il *rispecchiamento*, per cui si potrebbe dire: *homo mensura et speculum*. Egli insiste ripetutamente sul significato *antropomorfico* di ogni conoscenza, anche quella che più si ammanta di rigore scientifico, come le leggi naturali (cfr. 19 [125; 163; 235; 236; 237]; 29 [8] 1872-73). E, in particolare, sottolinea la *relazionalità* cui si riduce ogni sapere per quanto lo si reputi corretto e inviolabile, come già Schopenhauer non aveva dimenticato di rimarcare in tutta la sua opera. Nello *Zarathustra*, Nietzsche sarà ancora più disprezzante verso i "contemplativi" che fanno vanto del loro "puro" sapere definito anche *unbefleckten*, i quali negano a se stessi il vero valore di ogni conoscenza: quello *creativo, plasmativo, generativo* (cfr. ZAR II, *Della conoscenza immacolata*).

accontentarsi della *bellezza* che ci è concessa nell'intuizione *artistica* del mondo, cosa che la *filosofia tragica* tanto decantata in precedenza andrebbe a favorire[189]. Ma se il destino della ricerca incessante di una *verità terribile e assoluta*, tratto eroico del filosofo (Eraclito) in *Über das Pathos der Wahrheit*[190], conduce giocoforza alla rovina[191], questo significa anche che comunemente all'uomo è più consona una *erreichbare Wahrheit*, nella forma di "*un'illusione cui ci si avvicina ricolmi di fiducia*" (an die zutrauensvoll sich nahende Illusion): sulla protostoria di questo genere di "verità", e sul ruolo svolto da essa nel processo di *gregarizzazione* dell'uomo, si concentrerà *Über Wahrheit und Lüge*. Tornando all'incipit del "*pro memoria* tenuto segreto", va sottolineato come fin da subito Nietzsche chiarisca ciò di cui intende primariamente occuparsi, e cioè: da un lato, dell'*intelletto* e della sua natura nell'uomo; dall'altro, del *πάθος autoreferenziale di specie*[192], di quel "panoptismo" *patetico* che accompagna ogni vivente nella sua condotta quotidiana[193], e che nell'uomo raggiunge i suoi vertici (ein höchst pathetisches Thier)

[189] «La *conoscenza sensibile* dell'uomo culmina sicuramente nella *bellezza*, e trasfigura il mondo. Perché cerchiamo di afferrare qualcos'altro? Che cosa vogliamo raggiungere al di là dei nostri sensi? La conoscenza incessante conduce alla desolazione e alla bruttezza. – Bisogna *appagarsi* del mondo intuito artisticamente!», FP III, p. 70.

[190] Il filosofo è talmente attratto dal *pathos* per questo genere di *verità*, che se una parola consentisse la distruzione del mondo, esso la pronuncerebbe. Ma in questo atteggiamento risiede anche la grandezza della sua figura, una grandezza non compresa e vituperata dall'uomo mediocre. In *Über das Pathos der Wahrheit* i filosofi sono definiti «i cavalieri più temerari tra questi avidi di gloria, quelli che credono di trovare il loro blasone appeso a una costellazione» (cfr. OFN III/2, p. 211-213; 19 [195; 245]).

[191] Ecco perché Edipo figurava come *l'ultimo filosofo* in alcuni schizzi, perché vuole la *verità terribile* a tutti i costi e per essa va in rovina. In uno schizzo preparatorio di *Über das Pathos der Wahrheit* si legge: «I fondamenti di tutto ciò che è grande e vitale poggiano sulla illusione [Illusion]. Il pathos della verità conduce alla rovina. (Qui sta la "grandezza"). Soprattutto conduce alla rovina della *civiltà*.», FP III, p. 83.

[192] «Questo tribolare! Quest'ansia! Quest'ingenua convinzione di ogni essere umano che il sole e l'universo ruotino intorno a lui! Non vedo altro che casi di questo genere, e mi metterei a ridere se mi riuscisse.», EFN-1875, 493. La stessa e identica idea è espressa sia da Montaigne che da Leopardi, due autori che Nietzsche conosce da tempo e che sta leggendo durante la stesura delle *Inattuali*, in tre delle quali compaiono anche citati. Leopardi nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* fa dire al Folletto: «Ben Bene, o che facciano o che non facciano, lasciamo stare questa contesa, che io tengo per fermo che anche le lucertole e i moscerini si credano che tutto il mondo sia fatto a posta per uso della loro specie. E però ciascuno si rimanga col suo parere, che niuno glielo caverebbe di capo: e per parte mia ti dico solamente questo, che se non fossi nato folletto, io mi dispererei.», G. Leopardi, *Operette morali*, Newton & Compton, Roma, 2003, p. 75. Il problema della conoscenza dell'italiano non si pone di certo nell'estate del 1873, poiché Nietzsche si trova con Gersdorff, che lo conosce bene essendo stato molto tempo in Italia (cfr. EFN-1874, 341), e con Romundt (che è probabilmente quell'amico che viveva con lui nel 1875 e che gli traduceva all'impronta le prose leopardiane), il quale stava inoltre progettando di scrivere un lavoro su Leopardi (cfr. 1 [1] 1875). Michel de Montaigne, nella *Apologia di Raymond Sebond* scrive: «Di fatto, perché un papero non potrebbe dire così: «Tutte le parti dell'universo mi riguardano, la terra mi serve a camminare, il sole a darmi luce, le stelle a ispirarmi i loro influssi; ho il tale vantaggio dai venti, il tal'altro dalle acque. Non c'è cosa che questa volta celeste guardi con altrettanto favore quanto me. Sono il beniamino della natura: non è forse l'uomo che mi nutre, mi alloggia, mi serve? […].», M. de Montaigne, *Saggi*, Bompiani, Torino, 2014, p. 490 (d'ora in poi MONTAIGNE). Le somiglianze testuali e concettuali con *Über Wahrheit und Lüge* sono notevoli in entrambi i casi, ma non vengono segnalate da Scheibenberger.

[193] Nei frammenti del gruppo 19, questo *centro patetico di prospettiva* che è necessario per ogni vivente, poiché nessun essere organico riuscirebbe a sussistere senza un orizzonte ben circoscritto nel quale consolidare la *fiducia* verso il mondo (cfr. OFN III/1, p. 265), viene attribuito anche alla *pianta*. Ed è connesso al criterio dell'*homo mensura et speculum* che, generalizzato, fa di ogni forma di vita "un essere che valuta e misura" (ein messendes Wesen), e che quindi esperisce una sua specifica *Empfindung-Wahrnehmung* (percezione-sensazione, tutela, salvaguardia, accettare-come-vero) del mondo, inaccessibile alle altre forme. Da ciò derivano varie conseguenze: a) esistono tanti mondi quante sono le forme di vita che "percepiscono"; b) non esiste una "corretta" percezione del mondo; c) ogni forma di vita ha una "omogeneità percettiva" di specie, più o meno salda; d) ogni vivente crede che il mondo sia "esattamente" ciò che è per lui, e in modo "universale"; e) il *valutare-misurare* è il vero dato primario di ogni forma vivente. Tutte queste risultanze conducono a un solo punto di approdo: "la vita senza illusione è impossibile", e come precisa Accetto, usando una locuzione latina, "Qui nescit fingere nescit vivere", cfr.

legandosi al *valore* che esso rivolge al "conoscere", cioè alla "grande missione" del suo *intelletto*.
In opposizione alla considerazione *tronfia* del *menschliche Intellekt* il filologo affila le sue armi del disincanto e prendendo le mosse da un'ipotetica prospettiva cosmica sottolinea come l'umano, nella sua eccellenza naturale, non ha assolutamente niente di cui andare particolarmente orgoglioso, poiché è *sondern menschlich*, per cui solo agli occhi del suo *Besitzer und Erzeuger* acquista una considerazione tanto elevata: il *πάθος autoreferenziale di specie* nell'uomo è tutto rivolto verso il suo *intelletto*.
Nel filosofo - il facchino del conoscere dal "talento più innaturale della natura"[194] - il "panoptismo" *patetico* dell'uomo raggiunge il culmine, convinto com'è della centralità del suo compito conoscitivo di fronte all'intero universo, e Nietzsche si meraviglia del fatto che questo stato di cose sia raggiunto proprio attraverso l'*intelletto*. È allora alla sua natura specifica che occorre rivolgersi per capire meglio la questione:

> È sorprendente che sia l'intelletto a portare fino a questa condizione, esso, che è concesso agli esseri più infelici, delicati e caduchi, unicamente come aiuto, per sostenerli almeno un minuto nell'esistenza, dalla quale altrimenti, senza quel supporto, avrebbero tutte le ragioni per fuggirsene tanto in fretta come il figlio di Lessing. Quella superbia legata al conoscere e al sentire, posta come nebbia accecante sugli occhi e le menti degli uomini, li inganna sul valore dell'esistenza, al punto da portarli alla più lusinghevole stima di valore della conoscenza stessa. Il suo effetto più generale è l'inganno [Täuschung] – finanche le azioni più isolate portano in sé qualcosa di quel medesimo carattere.[195]

Il *menschliche Intellekt* è esclusivamente un *espediente-adiuvante* (Hülfsmittel) dato in dote, come *supplemento* (Beigabe), per mantenere più a lungo nell'esistenza "gli esseri

ACCETTO, IV; 19 [43; 64; 156; 157; 158] 1872-73. Su queste considerazioni Nietzsche tornerà negli ultimi anni di riflessione, in un contesto filosofico mutato.
[194] Cfr. OFN III/2, p. 213.
[195] SVM, p. 25. «Es ist merkwürdig, dass dies der Intellekt zu Stande bringt, er, der doch gerade nur als Hülfsmittel den unglücklichsten delikatesten vergänglichsten Wesen beigegeben ist, um sie eine Minute im Dasein festzuhalten; aus dem sie sonst, ohne jene Beigabe, so schnell wie Lessings Sohn zu flüchten allen Grund hätten. Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch dass er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung — aber auch die einzelsten Wirkungen tragen etwas von gleichem Charakter an sich.».

più infelici, delicati e caduchi"[196], i quali, solo travestendo di *superbia* (Hochmuth)[197] il *percepire* e il *conoscere* riescono a ingannarsi in merito al *Wert des Daseins*, così da scongiurare una repentina *fuga mundi* che, come in *Über das Pathos der Wahrheit*, conseguirebbe di necessità a un atteggiamento più "schietto" di fronte al mondo e a se stessi, mentre il *giudizio di valore* (Wertschätzung) assunto nei confronti del *Dasein* diventa, grazie all'atteggiamento *patetico* e *autoreferenziale* con cui simili animali si rivolgono all'*Erkennen* e all'*Empfinden*, certamente più lusinghiero, salvandoli da un destino fatto di brevità esistenziale.
Sviluppatosi in questa direzione, la conseguenza più generale del suo uso è la *decezione-ludificazione* (Täuschung)[198], e la *fallacia* è conservata persino nel carattere degli effetti più individuali della sua estrinsecazione. Nietzsche sta rimarcando, con un'atmosfera testuale decisamente più poetica e d'effetto, quanto ha già appuntato nella sua indagine sul *valore* della conoscenza umana, e fa per questo delle scelte testuali e concettuali decisive, che avranno un seguito nella riflessione degli anni venturi. Non contento di queste definizioni della natura dell'intelletto umano, già piuttosto spregiudicate, egli aggiunge un'ulteriore caratterizzazione, la più peculiare di tutte finora:

---

[196] Nella "favola" iniziale gli uomini vengono definiti *kluge Thiere*, cioè animali dotati di *Klugheit*, di *saggezza pratica*, di *prudenza* che, come ben detto da Heidegger, è un "dominio sul sapere reale" (il *Grimm Deutsches Wörterbuch* fornisce queste indicazioni latine per *Klugheit*: industria, solertia, sagacitas, prudentia). E quel che appartiene più propriamente a questo "dominio" è la *Kraft der Verstellung und Verwandlung*, ovvero l'abile "gioco" tra *Sein* e *Schein*. Sarah Scheibenberger (cfr. NKWL, p. 29), sostiene che Nietzsche si riferisce con *kluge Thiere* allo "zôon logikón" di Aristotele e all'evoluzionismo darwiniano, ma il filosofo tedesco, come sottolinea bene Heidegger, quando parla della *Klugheit* si riferisce spesso alla *prudenza* greca, alla μῆτις-φρόνησις (cfr. UTU II/2, 226), e, tra l'altro, anche Aristotele parla specificamente della φρόνησις distintamente dalla σοφία, dandole un'accezione "pratica". Quindi la φρόνησις non è esattamente il motivo principale per cui dell'uomo si può dire che è uno "zôon logikón". Nietzsche, tra l'altro, usa *kluge Thiere* in modo provocatorio nella "favola" iniziale, in contrasto con l'invenzione della "conoscenza", proprio per sottolineare come *Klugheit* e *Erkennen* non siano direttamente accomunabili («fu il minuto più presuntuoso e bugiardo della "storia del mondo"»). Dopo aver inventato la "conoscenza", infatti, i *klugen Thiere* periscono. Se quel *kluge* significasse "intelligente", nel senso proposto da Scheibenberger, non si capisce perché gli uomini dovrebbero "inventare" la conoscenza, che sarebbe invece la loro dote specifica. Questa lettura è confermata, inoltre, dalle conseguenze tratte da Nietzsche, in *Über das Pathos der Wahrheit*, dalla "favola" presente anche nell'incipit di *Über Wahrheit und Lüge*, dove si dice che "wenn er eben nur ein erkennendes Thier wäre" allora l'uomo andrebbe incontro alla sorte ridicola narrata dal demone, ma così non è, visto che l'uomo non è un animale nato per "conoscere", per cui gli appartiene di certo più propriamente la *Klugheit* dell'*Erkennen*. Certo, la *Klugheit* è una dote "mentale" e "attitudinale" che indica l'esser previdenti, accorti, apparecchiati, ma non nel senso logico-razionale, bensì nell'applicazione *pratica* dell'intelletto. Verso la fine di *Über Wahrheit und Lüge* (cfr. SVM, pp. 69-71), Nietzsche inserisce la *Klugheit* tra le qualità usate dal *vernünftige Mensch* nel "das Leben zu herrschen", insieme a *Vorsorge* e *Regelmässigkeit*, ma specifica che queste qualità vengono adoperate per "sapere affrontare le maggiori necessità" (den hauptsächlichsten Nöten zu begegnen weiss), cioè per un fine squisitamente *pratico*, laddove l'*uomo intuitivo* pensa al piacere "estetico" anche nelle evenienze quotidiane. Ma questo non vuol dire che non sia dotato anch'egli di *Klugheit*, visto tra l'altro che fa un uso massivo della *Verstellung*, esperibile anche dall'*uomo razionale*, ma in modo del tutto diverso. Si tenga però anche in considerazione la sezione di *Ecce homo* che Nietzsche intitola: «Warum ich so klug bin»; e il saggio emersoniano intitolato *Prudence*, tradotto da Fabricius con *Klugheit*, dal quale il filosofo trae non pochi spunti, cfr. ZAVATTA, pp. 47-97.

[197] Nietzsche aveva già trovato questa idea in Montaigne, che nell'*Apologia di Raymond Sebond* scrive: «La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo, e al tempo stesso la più orgogliosa. Essa si sente e si vede collocata qui, in mezzo al fango e allo sterco del mondo, attaccata e inchiodata alla peggiore, alla più morta e putrida parte dell'universo, all'ultimo piano della casa e al più lontano dalla volta celeste, insieme agli animali della peggiore delle tre condizioni: e con l'immaginazione va ponendosi al di sopra del cerchio della luna, e mettendosi il cielo sotto i piedi», MONTAIGNE, p. 408. Le somiglianze con il testo nietzscheano sono notevoli, anche se non considerate da Scheibenberger.

[198] Del tedesco *Täuschung* il *Grimm Deutsches Wörterbuch* dà questi riferimenti della lingua latina: fallacia, deceptio, ludificatio.

L'intelletto, che è uno strumento di conservazione dell'individuo, dispiega le sue forze maggiori nella dissimulazione-trasmutazione[199] [Verstellung]; perché questa è il mezzo, attraverso cui si conservano gli individui più deboli, i poco robusti, come coloro ai quali è interdetto condurre una lotta per l'esistenza con corna o con morsi aguzzi di animali da preda. Nell'uomo quest'arte della trasmutazione-dissimulazione[200] [Verstellungskunst] giunge al suo apice: qui è l'inganno, la

[199] Alla traduzione di Giuseppe Ferraro che, come Colli, traduce *Verstellung* con "finzione", disconoscendo la derivazione filosofica e concettuale che dà Nietzsche alla parola *Verstellung* (dato che per "finzione" di solito predilige la derivazione latina del tedesco "Fiktion" o anche "Fiction", soprattutto negli ultimi anni quando la "volontà di verità" viene interpretata come "volontà di potenza", e come forma verbale per "fingere" preferisce quasi sempre "sich stellen"), ho sostituito, come altrove, la coppia terminologica "dissimulazione-trasmutazione". Sergio Givone nella sua traduzione del testo nietzscheano fa la scelta di "simulazione", che però i tedeschi rendono di più con *Heuchelei*, *Simulation*, *Vortäuschung*, come testimoniato dall'aforisma 291 di *Aurora* dove compaiono insieme *Verstellung* e *Heuchelei*, come *dissimulazione* e *simulazione-ipocrisia*, e il 67 de *La gaia scienza* dove è chiaro l'uso del verbo *heucheln* nel significato di "simulare", ma anche il frammento 3 [8] 1880 dove, definendo la *presunzione* (Anmaaßung), Nietzsche parla di una "Heuchelei einer Art Verstellungslosigkeit", mostrando di essere ben consapevole della differenza tra "simulazione" e "dissimulazione" nell'usare insieme i due termini tedeschi (Heuchelei e Verstellung), visto che poco prima aveva detto che il *presuntuoso* tenta di apparire *superbo*, ma dato che la *superbia* (Stolz) è "frei von Verstellung", allora ha bisogno di "simulare" una sua assenza (Verstellungslosigkeit) e che se recita bene (wo sie meisterhaft gespielt wird) allora può riuscire ad apparire *superbo*. Questo frammento esplicita definitivamente il modo in cui Nietzsche intende il termine *Verstellung*, cioè in modo antitetico a *Heuchelei*, e quindi non è proprio opportuna la resa italiana con "simulazione" (che adotterà anche Roberto Calasso nel suo *Monologo fatale*, cfr. EH, pp. 151-198; in merito all'uso nietzscheano del termine *Heuchelei* si veda anche CDI, *Scorribande di un inattuale*, 18; 42). Anche perché, in questo caso, verrebbe disconosciuta nella resa italiana la differenza, ben notata da Benedetto Croce (cfr. CROCE, pp. 225-226), tra il giudizio "positivo" della *dissimulazione* e quello "negativo" della *simulazione*, dato dalla tradizione italiana moderna (giudizio che Schopenhauer però capovolge negli *Aphorismen zur Lebensweisheit*, cfr. PP I, KAP. 5, C. 29). Una differenza non proprio di poco conto e che in Accetto si fa "psicologica" (cfr. CROCE, p. 226): «La dissimulazione è una industria di non far vedere le cose come sono. Si simula quello che non è, si dissimula quello che c'è», (ACCETTO, IV, cfr. anche III; VIII). Nelle traduzioni inglesi e francesi del testo nietzscheano in questione si è, invece, riusciti a mantenere in entrambi i casi la scelta traduttiva migliore: *dissimulation*. Che la *Verstellung* sia un concetto usato specificamente nella filosofia di Nietzsche è dimostrato anche dalla formula verbale unica da lui inventata e riportata dal *Grimm Deutsches Wörterbuch*: *Verstellungsform.* Nietzsche inventa però anche *Verstellungstrieb*, *Verstellungsgeist*, *Verstellungslosigkeit* e *Selbstverstellung*, a maggior dimostrazione della peculiarità concettuale e filosofica che assume questo termine nel suo filosofare, peculiarità che è il caso di indagare.

[200] Sostituisco così la scelta di Ferraro, che è "arte della finzione". È questo il passaggio testuale dove Nietzsche utilizza per la prima volta l'espressione (Verstellungskunst) presente nell'*Anthropologie* di Kant (cfr. APH, I, I, § 4), e la usa esattamente allo stesso modo, precisando che il mondo umano è una sorta di "teatro". Sarah Scheibenberger (cfr. NKWL, pp. 34-35) fa riferimento alla lettura di Pascal o a "der Antike gebraüliche Schauspielmetaphern", che secondo lei Nietzsche aveva bisogno di trovare nel capitolo 46 delle *Ergänzungen*. Mentre, al massimo, Nietzsche guarda più ai *Parerga und Paralipomena*, ad esempio al paragrafo § 114 del capitolo ottavo del secondo volume, dove si trova una serie di frasi molto simili a quelle usate qui dal filologo, in un'identica descrizione del mondo umano come continua "mascherata": «[…] sondern den über Alles ausgebreiteten Schleier der Verstellung, Falschheit, Heuchelei, Grimace, Lüge und Trug durchsichtig machte […] woran sollte man sich von der endlose Verstellung, Falschheit un Heimtücke der Menschen erholen […] Ist doch unsere civilisirte Welt nur eine große Maskerade.». È da questo capitolo (Zur Ethik) dei *Parerga und Paralipomena*, sua vera fonte filosofica per la *Verstellung*, che Nietzsche prende molti spunti testuali e concettuali per *Über Wahrheit und Lüge*, variando spesso le tendenze di significato usate da Schopenhauer ma recuperando espressioni e tropi. E, tra l'altro, Scheibenberger commette anche un errore filosofico importante, in quanto sostiene che mentre per Schopenhauer la *Heuchelei* (si capisce anche da ciò che non ha intuito la derivazione concettuale dalla *Verstellung* schopenhaueriana) dell'umanità è un suo vizio di cui può essere accusata, mentre per Nietzsche la *Verstellugskunst* appartiene inconsciamente all'uomo come mezzo per il "Kampf um die Existenz". Se quanto detto per Nietzsche può anche, in un certo senso, essere valido, la studiosa tedesca trascura però il fatto che anche per Schopenhauer la *Verstellung* (il filosofo di Danzica usa il termine *Verstellungskunst* nella sua traduzione tedesca di Garcián, dove tra l'altro compaiono anche altre espressioni kantiane tratte dall'*Anthropologie* come *Weltklugheit*) appartiene all'uomo per natura, in quanto espressione della *Vernunft* e della *Reflexion*, e, infatti, non esiste negli altri animali che non sono dotati di *Vernunft* (che gli

lusinga, la menzogna e la frode, il parlare-alle-spalle, la recitazione, il vivere nello splendore preso a prestito, il mascherarsi, la convenzione affettata, la sceneggiata davanti agli altri e davanti a se stessi; in breve, il continuo svolazzare di qua e di là intorno alla *sola* fiamma della vanità è a tal punto la regola e la legge, che quasi nulla è più incomprensibile di come possa prosperare tra gli uomini un impulso serio e puro per la verità. Essi sono profondamente immersi in illusioni e immagini oniriche, il loro occhio si volge solo alla superficie delle cose e vede solo "forme"; la loro esperienza sensibile non conduce affatto alla verità, bensì s'accontenta di ricevere stimoli e di giocare per così dire a tastare il dorso delle cose.[201]

Über Wahrheit und Lüge è, tra le tante cose, sicuramente lo scritto in cui la *Verstellung* fa capolino assumendo una posizione decisiva, non solo in relazione all'*intelletto*[202].

---

animali non possano usare le "arti della simulazione" è un'idea presente anche nel *De spectaculis* di Marziale). Per di più, nelle *Ergänzungen* (capitolo 26) e nei *Parerga und Paralipomena* (capitolo § 366 del secondo volume) si dice che nella donna la *Verstellung* è qualcosa di "innato" (angeboren), idea che tornerà in Hartmann e Nietzsche. Per quanto riguarda invece la descrizione fatta da Nietzsche del mondo umano pregno di "messinscena", i riferimenti sono infiniti e non si riducono di certo alla lettura di Pascal, per fare alcuni nomi: Machiavelli, Kant, Leopardi (che nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro* parla della necessità della *simulazione* e della *dissimulazione* nel parlare tra uomini, aggiungendo che tutti usano "maschere e travestimenti per ingannare gli altri", e molte traduzioni tedesche, come ad esempio quella di Heyse, rendono con "Heuchelei oder Verstellung" il leopardiano "simulazione e dissimulazione"), Schopenhauer, Lichtenberg, Montaigne, Shakespeare, Tobler-Goethe, Calderón, Cervantes, Cicerone, commedia antica, Teofrasto (che è una fonte centrale nella scuola dei moralisti seicenteschi) ecc., e il filosofo stesso ci dice che è consapevole della ricchezza di riferimenti possibili, dandoci anche la chiave di lettura corretta del lato "ridicolo" della questione: «Si è sovente ritenuto e detto che ogni società umana, la quale tentasse anche soltanto per un giorno di essere onesta e vera, finirebbe ben presto col disgregarsi e già alla sera, con il volto della disperazione, bramerebbe redimersi nel nulla – tanto artificiosamente il mondo sociale è retto da un gioco di maschere, reticenze, rappresentanze, frodi e raggiri. A ragione la sua colonna portante, un'onorabilità fatta norma, potrebbe essere costruita con un materiale tanto fragile: ha così poco, davvero così poco da sorreggere, soltanto cortine nuvolose di vuota serietà e scherzi amichevoli, così che ancora nessun'arte teatrale esperta di inganni basterebbe a far capire quanto poco sia «reale» questo mondo che tanto si atteggia a tale.», FP III, p. 99. Descrizione che torna molto simile in *Über Wahrheit und Lüge* (cfr. SVM, pp. 27-29). Come abbiamo già sottolineato, anche Kant nell'*Anthropologie* (cfr. cfr. APH, I, I, § 14) parla del "teatro" sociale quando usa l'espressione *Verstellugskunst*, dicendo che il mondo relazionale umano non potrebbe essere che così, e che è un bene che lo sia, per cui bisogna essere molto abili nella *Verstellungskunst* e nella *Kunst zu scheinen* per non esser derisi, riallacciandosi così alla tradizione moralistica cinquecentesco-seicentesca ("Siglo de Oro") del *theatrum mundi*, su cui insiste anche Accetto parlando dell'importanza della *dissimulazione-trasmutazione* di fronte a questo dato di fatto (cfr. ACCETTO, XVII). Kant, d'altronde, in merito al tema *antropologico* della "dissimulazione" e della "prudenza" lesse e approfondì non solo Montaigne e i trattatisti cinque-secenteschi, ma anche la tradizione biblica e patristica e probabilmente la *Hofphilosphie* (Thomasius, Crusius), le cui fonti risalgono a Seneca, Apuleio, Cicerone, Marziale ecc..

[201] SVM, p. 27. «Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentiren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte. Sie sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht „Formen", ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen.».

[202] Nietzsche sceglie questa parola perché probabilmente riunisce le peculiarità dell'*intelletto* che abbiamo visto nel paragrafo precedente. La *Verstellung*, infatti, ricomprende concettualmente l'*omissione* (dissimulazione) e l'*identificazione* (trasmutazione), che sono due attività "strutturali" dell'*istinto intellettuale* umano di fronte alla sterminata produzione di *immagini*, sia come "modi" del riconoscimento di un'"esteriorità" (gli unici possibili), sia come attività agenti nella deviazione "conoscitiva" (nascita delle parole/concetti: "durch die Weglassen des Ungleichen") della *praticità* costitutiva dell'intelletto (Nietzsche

Ancora una volta Nietzsche parte da posizioni schopenhaueriane per glissarle e mutarle forgiandole sotto la sua *vis plasmativa,* e in pochi passaggi dà una lettura peculiarissima dell'estrinsecazione intellettuale specifica dell'essere umano[203]. In modo identico a

usa anche la "metafora", per il linguaggio, in questo scritto). *Praticità* che nella *dissimulazione-trasmutazione* trova la sua forza massima. Sarah Scheibenberger, nel *Nietzsche-Kommentar* di *Über Wahrheit und Lüge* (cfr. NKWL, pp. 34-35), non si sofferma sulla derivazione filosofico-concettuale della *Verstellung* nietzscheana, facendo subito riferimento al tema della *mimicry*, secondo uno schema critico consolidato (e quindi all'evoluzionismo biologico, incontrato da Nietzsche già in Lange il quale tratta brevemente della disputa tra Darwin e Bennet sulla *mimicry*, traducendo il termine inglese con *Nachahmung* e *Nachbildung*, cfr. LANGE II, p. 285), parola che Nietzsche usa in tutto il suo lascito solo sei volte e solo a partire dal 1881, mentre il lemma *Verstellung* compare molto precocemente e centinaia di volte quasi in tutte le opere pubblicate, quindi semmai il riferimento dovrebbe al massimo essere opposto, da *mimicry* a *Verstellung* e non viceversa, e vedremo più avanti perché. Qualcosa di simile si può ammettere in relazione al tema della *Maske*, cui pure si rimanda e con il quale è certamente più direttamente connessa la *Verstellung*, tema che però viene approfondito filosoficamente da Nietzsche solo a partire da *Menschliches, Allzumenschliches*, escludendo quanto già precisato in ambito "tragico" (da questo punto di vista la posizione di Vivarelli è più corretta, in quanto, partendo dalla "maschera", come tema sottovalutato e centrale nella filosofia di Nietzsche, si interessa anche alla questione della *Verstellung*, senza però spiegare la seconda a partire dalla prima, e arrivando a sostenere correttamente che *Maske* e *Komödie* divennero per il filosofo tedesco: "Schicksal und Lebensbedingung", cfr. VIVARELLI, pp. 7-54). Oltre a ciò, non viene fatto nessun riferimento all'*Anthropologie* di Kant, né ai luoghi testuali schopenhaueriani nei quali viene trattata filosoficamente la questione della *Verstellung*, ma c'è solo un invito a considerare il capitolo 46 delle *Ergänzungen* del *Welt*, dove sono presenti alcuni passaggi testuali colti da Nietzsche per colorire il suo testo (come quello del figlio di Lessing). E come lei, tutta la critica che si è tanto occupata di questo scritto negli ultimi cinquanta anni non ha mai individuato né la derivazione filosofica della concettualità espressa con la *Verstellung*, né la scelta filosofico-concettuale peculiarissima che fa Nietzsche in questo caso, legando la *Verstellung* all'*Intellekt*. Kremer-Marietti dà della *Verstellung* una lettura "naturalistica", intuendo però una relazione con la "Volonté de Puissance" (cfr. F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, Traduction et présentation par Angèle Kremer-Marietti, GF Flammarion, Paris, 2014, p. 165). Mentre nessuno dei due autori che hanno dato un po' più di attenzione alla parola scelta da Nietzsche, che sono Böning e Andresen (il quale fa, della *Verstellung*, la seconda forma della *Falsification*), hanno indagato i rimandi filosofici e concettuali di Nietzsche, non cogliendo le sue peculiarità nell'uso della parola (cfr. T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, De Gruyter, Berlin, 1988; J. Andresen, *Truth and Illusion beyond Falsification: Re-reading On Truth and Lie in the Extra-moral Sense*, in Nietzsche-Studien, 39 (1), De Gruyter, 2010, pp. 255-281). L'unico autore che ha tentato di indagare filosoficamente la *Verstellung* nietzscheana è Giuseppe Ferraro (escludendo la Vivarelli, che pur avendo importanti intuizioni, ricomprende la *Verstellung* nel tema generale della *maschera* e del *travestimento*, soprattutto in relazione all'atteggiamento letterario e privato di Nietzsche), il quale fa riferimento alla connessione etimologica con il greco μετα-φέρω, e insiste così sul valore *dis-locativo e prospettico* (proto-genealogico) del *ver-stellen* (di cui si dice che alla lettera significa "dis-locare", cfr. FERRARO, pp.81-83). Ma, più correttamente, Scheibenberger fa notare che per la parola μεταφορά Nietzsche usa "Übertragung", che è tra l'altro un lemma molto vicino a "Verstellung" (cfr. NKWL, p. 44). Ferraro coglie delle sfumature concettuali pur esistenti in Nietzsche in questo testo, anche se appiattisce la *Verstellung* sul significato della *metafora*, che in *Über Wahrheit und Lüge* ha un ruolo sicuramente centrale, come risultato della lettura di Gerber, ma che resta isolato testualmente senza mai riproporsi negli anni successivi. Va detto, infine, che Nietzsche per "dislocazione" usa il termine di derivazione latina "Dislocation" (cfr. AUR, 109), reso da Heidegger con "Ortsverlegung". Infine, Francesco Tomatis, nel suo glossario dei concetti chiave presente nell'edizione Bompiani da lui curata di *Über Wahrheit und Lüge*, in cui traduce *Verstellung* con "finzione", ripete semplicemente quanto detto da Nietzsche nel testo, aggiungendo alla traduzione "finzione" anche "simulazione": «**Finzione**, simulazione [*die Verstellung*] Principale attività dell'intelletto umano volta innanzitutto alla conservazione del singolo individuo.», F Nietzsche, *Su verità e menzogna*, Bompiani, Milano, 2006, p. 135. E se nelle note di commento Tomatis sottolinea molte cose interessanti che altri studiosi non hanno colto, tra cui anche una possibile allusione a letture leopardiane (p. 126) in merito alla questione generale della *illusione* (Illusion) e dell'*inganno* (Täuschung), o a precisi riferimenti a passaggi delle opere schopenhaueriane, niente viene detto in nota o nella *Introduzione* sulla *Verstellung*, anche qui forse a causa dell'accoglimento acritico della tradizione traduttiva che deriva da Colli.

[203] Nel manoscritto per mano di Gersdorff (U II 2, p. 4), anch'esso fervente schopenhaueriano, ci è stato tramandato addirittura il segno grafico della *vis plasmativa* nietzscheana, poiché alla prima apparizione del termine *Verstellung* nello scritto, sul foglio si vede chiaramente una correzione che su una "o" precedente sovrascrive una "e". Ciò probabilmente testimonia la sicurezza con cui Gersdorff, sentendo parlare di *Mittel*

Schopenhauer dice di esso che è un *Mittel zur Erhaltung des Individuums*[204], ma subito dopo aggiunge una considerazione che ne modifica il quadro: le sue *forze principali* (Hauptkräfte) si dispiegano nella *dissimulazione-trasmutazione* (Verstellung), in quanto l'*intelletto* nell'uomo è l'*espediente* (Mittel) attraverso il quale gli *individui meno robusti e più deboli* riescono a conservarsi nel *Kampf um die Existenz*[205], pur se a loro è preclusa la via tipica dell'*animale rapace* (Raubthier), cioè quella delle corna e delle zanne che si scontrano e uccidono in un confronto "brutale", senza sotterfugi[206]. Ed è per questo che la *Verstellungskunst, l'arte della trasmutazione e della dissimulazione*, raggiunge il suo

zur Erhaltung des Individuums e di *Hauptkräfte* dell'*Intellekt*, ha istintivamente scritto *Vorstellung* nell'ascoltare la somiglianza fonetica con la parola *Verstellung*, sicuro del riferimento a Schopenhauer, per poi correggere l'unica lettera di differenza tra i due termini (Vorstellung…Verstellung), una differenza singolare e letterale che esprime una distanza concettuale di peso tra Schopenhauer e Nietzsche. Questa è ovviamente solo una mia suggestione, ma è tuttavia degna di nota la presenza di questa correzione sul manoscritto.

[204] Cfr. NKWL, p. 33. E non di *specie*, Nietzsche segue l'idea schopenhaueriana per cui nell'uomo il grado di oggettivazione del *Wille* ha raggiunto l'*individualità*, culminando nella differenziazione fin nella "singolarità caratteriale".

[205] Pur usando la terminologia evoluzionista Nietzsche ci fornisce qui, *in nuce*, una prima traccia del suo anti-darwinismo, (e ulteriore prova del *Gegen-Denken*), in quanto nella s*truggle for life* è prevista la conservazione del *fittest* (Spencer), non certo degli "individui più deboli", i quali, invece, secondo il professore aiutano a "perfezionare" il tipo, e quindi le "nature degeneranti" hanno una grande importanza proprio per il progresso, cfr. 12 [22] 1875; UTU I, 224; GS, 349; CDI, *Scorribande di un inattuale*, 14; 14 [123; 133] 1888. In merito all'anti-darwinismo nietzscheano si vedano M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Ets, Pisa, 2006, pp. 324-331 (d'ora in poi FORNARI); C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano*, Mimesis, Milano, 2010, pp.87-103; J. Gayon, *Nietzsche and Darwin*, in *Biology and the Foundation of Ethics*, a cura di J. Maienschein e M. Ruse, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 154-198; e infine J. Richardson, *Nietzsche's new Darwinism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004.

[206] Nella seconda *Inattuale*, dove Nietzsche cita Leopardi sulla "felicità" dell'animale che l'uomo invidia, il professore ci dà un'altra dimostrazione della derivazione schopenhaueriana, e forse anche leopardiana (nella seconda *Inattuale* appare anche il concetto di "seconda natura"), della *Verstellung*. Scrive infatti in merito alla vita tipica degli altri animali: «Abbiamo visto invece l'animale, che è totalmente non storico [unhistorisch], abita quasi in un orizzonte puntiforme e vive tuttavia in una certa felicità, almeno senza tedio e dissimulazione [wenigstens ohne Ueberdruss und Verstellung lebt] […].», OFN III/1, p. 266 (la traduzione è di Giametta, che sceglie "dissimulazione"). Come in Schopenhauer si sostiene che la vita degli animali è priva di *Verstellung*, perché in quanto *unhistorisch* l'animale abita solo il "presente" (idea leopardiana e schopenhaueriana insieme) e per questo la sua vita scorre senza *Ueberdruss* (che è un termine preso dalla traduzione di Hamerling delle poesie leopardiane, traduzione riportata in un frammento preparatorio di questo passo della seconda *Inattuale* come dimostrato anche da Brusotti, cfr. BRUSOTTI, p. 326; 30 [2] 1873-73) e soprattutto senza *dissimulazione-trasmutazione*. Nietzsche fa una scelta testuale chiara, unendo due termini che può aver trovato in traduzioni di Leopardi, o anche in una traduzione fatta all'impronta da Gersdorff ad esempio, e ciò è dimostrato dai frammenti preparatori di questo testo, dove le due parole (Ueberdruss e Verstellung) non compaiono, e per quanto riguarda la *Verstellung* essa è sostituita dall'espressione «ohne alle Schauspielerei und absichtliches Verbergen» (cfr. 29 [98]; 30 [2] 1873-74). Questa scelta testuale è esplicita e indicativa del modo in cui la *Verstellung* rappresenta una derivazione filosofico-concettuale ben precisa (Schopenhauer sicuramente, Kant e Leopardi con buona probabilità), e che il filosofo predilige per il suo ricco significato. Va detto, infine, che un'altra fonte usata da Nietzsche per il concetto di *dissimulazione* applicato alla società umana è certamente Montaigne (autore mai citato dalla Scheibenberger nel suo commento), il quale spesso si lamenta nei suoi *Saggi* del fatto che il mentire sia diventato una virtù e che la *dissimulation* è la «des plus notables qualités de ce siècle» (Libro II, cap. XVIII). Altrove dichiara di odiare mortalmente la nuova virtù «de feintise et de dissimulation» (Libro II, cap. XVII), virtù che i popoli nativi non conoscono non avendo neanche una parola per essa (Libro I, cap. XXXI). Montaigne sostiene, inoltre, di non trovarsi a proprio agio nei commerci e nelle occupazioni sociali in quanto: «L'innocence même ne saurait, ni négocier entre nous sans dissimulation: Ni marchander sans menterie.» (Libro III, cap. I), per cui anche "franchise, simplesse et naïveté" possono essere usate per malizia o messinscena, e infatti ammette che gli uomini del suo tempo «parlent toujours avec dissimulation en présence les uns des autres» (Libro III, cap. VIII). Il filosofo francese è molto abile nel presentare il valore assunto al suo tempo dalla *dissimulation* tra gli uomini, ed è altrettanto abile nell'equilibrio che mantiene tra il vituperare e l'apprezzare questa "qualità" umana, un po' come farà Nietzsche.

culmine (Gipfel) nell'uomo[207], in quella specie in cui la presenza di *individui deboli* è cospicua, presenza che determina anche il fatto che gli esseri umani sono dei *klugen Thiere*, ovvero degli animali che sviluppano *espedienti*[208] e che non si tengono di certo in vita grazie al "pensiero puro"[209]. Data questa "lotta individuale alla presenza di un numero cospicuo di deboli", caratterizzata dall'*espedienzialità dissimulativo-trasmutativa* dell'intelletto, lo scenario che viene a crearsi non poteva che essere quello descritto in modo così colorito da Nietzsche, il quale usa un'innumerevole variazione di figure verbali nel dire la stessa cosa: la *relazionalità* umana si fonda e regge sulla virtuosità della "messinscena" e dell'"impostura"[210]. Ma tra le molteplici coloriture semantiche che

[207] Nel capitolo ottavo (Zur Ethik) del secondo volume dei *Parerga und Paralipomena*, che è una fonte decisiva per capire *Über Wahrheit und Lüge*, Schopenhauer esprime questa idea dell'uomo: «L'uomo è, in fondo, un animale barbaro e spaventoso [ein wildes, entsetzliches Thier]. Noi lo conosciamo soltanto allo stato di repressione e domesticità che si chiama civiltà: perciò le esplosioni occasionali della sua natura ci fanno paura. Ma, dove e quando il chiavistello e la catena dell'ordinamento legale cadono e subentra l'anarchia, allora egli fa vedere cosa è. – Chi tuttavia, volesse chiarirsi le idee su queste cose senza aspettare una tale occasione, può attingere la convinzione che l'uomo non è inferiore per crudeltà e spietatezza [an Grausamkeit und Unerbittlichkeit] a nessuna tigre e a nessuna iena da cento fatti antichi e nuovi. […] Giacché in ognuno prima di tutto è annidato un egoismo colossale, che varca la barriera della giustizia con la massima leggerezza; come la vita quotidiana in piccolo e, in grande, la storia, in ogni sua pagina, ci insegnano. Forse che già nella riconosciuta necessità dell'equilibrio europeo, così ansiosamente vigilato, non è contenuta l'ammissione che l'uomo è un animale da preda [Raubthier], il quale, non appena abbia scorto accanto a sé una persona più debole, non manca mai di aggredirla? E, in piccolo, non ci viene ciò quotidianamente confermato? […] Perciò tutti gli animali hanno istintivamente paura della vista, anzi delle tracce dell'uomo – dell'*animal méchant par excellence*. Anche qui, l'istinto non si inganna: perché solo l'uomo va a caccia di animali selvatici che non gli sono né utili né dannosi.», SCHOPENHAUER, pp. 280-284. La posizione nietzscheana è palesemente una variazione di quella schopenhaueriana per cui, tra gli altri animali, l'uomo è un *unglücklichste delikateste vergänglichste Wesen* e per questo ha in dote l'*Intellekt*, e di conseguenza la *Verstellung*. Ma il dato decisivo nella definizione dell'uomo come specie dipende, in Nietzsche, dal suo *gregarismo*, che non coincide del tutto con la *civilizzazione* dell'inizio della citazione di Schopenhauer. L'uomo, tuttavia, anche "intra-specificamente" non è un *Raubthier*, se per *Raubthier* intendiamo un animale che fa uso bruto della forza, in quanto la presenza di *individui deboli* è la norma nella sua destinazione animale, e di esso si può dire che è *méchant* (definizione che Schopenhauer riprende da Gobineau e che Rée userà come citazione iniziale del libro pubblicato anonimo nel 1875 sotto la tutela di Hartmann: *Psychologische Beobachtungen*), solo dopo che è avvenuto l'*imbestiamento in gregge* con l'invenzione della "morale", prima di questo avvenimento epocale non ha alcun senso dire di lui se è *buono* o *cattivo* (cfr. AUR, 148). Di certo il recupero della "crudeltà" (Grausamkeit) insita nell'uomo allo stato pre-sociale, così tanto vituperata dopo il processo di *gregarizzazione*, sarà un *Leitmotiv* del pensiero nietzscheano maturo, e il tratto anti-schopenhaueriano delle sue riflessioni in tema di morale.

[208] Nietzsche conosceva bene il passo aristotelico su Anassagora che insisteva sullo stretto legame nell'uomo tra la *mano* e il νοῦς, e lo riporta anche in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (cfr. OFN III/2, pp. 348-349)

[209] Scrive Paul Valéry nei *Mauvaises pensées*: «L'uomo si tramuta in tigre, talpa, mucca, polipo, scimmia, ragno, uccello, a seconda delle circostanze. Ha in sé le tattiche dell'intera animalità: morde, imita, tesse, canta o muggisce, e tutte le volte che persegue un certo piano si modifica interiormente, e trova un modello d'azione fra i numerosissimi tipi descritti dalla zoologia. Ogni specie è abile in qualcosa in cui si esercita chissà quando. L'uomo fa un po' di tutto; nel dettaglio lo fa meno bene di quanto non lo faccia la bestia specializzata; ma si rifà sull'insieme.», VALÉRY II, p. 108. L'uomo è, quindi, un *animale tattico* che sa *dissimularsi-trasmutarsi* in quanto privo di una specifica *specializzazione*, e dirà Nietzsche nel 1884 che: «Er ist das n o c h n i c h t f e s t g e s t e l l t e T h i e r.», 25 [428] 1884; cfr. ABM, 62. Nello *Zarathustra*, inoltre, si dirà: «L'uomo ha già predato le sue virtù a tutte le bestie: questo, perché l'uomo ha avuto la più difficile delle esistenze.», ZAR, III, *Di antiche tavole e nuove*. «Egli infatti, con invidia predace, ha preso alle più selvagge e intrepide tra le belve le loro virtù: solo così potè diventare – uomo.», ZAR, IV, *Della scienza*.

[210] Uso questo termine in riferimento a Leopardi, che lo sceglie nei *Pensieri*, dove la *relazionalità* umana è descritta con la stessa brutalità di Nietzsche, anzi forse maggiore, e dove si dice che il mondo umano è una "lega dei birbanti" per cui è necessaria la "virtù d'impostura" (pensiero I), e dove nel pensiero XXIX si legge: «L'impostura è anima, per dir così, della vita sociale, ed arte senza cui veramente nessun'arte e nessuna facoltà, considerandola in quanto agli effetti suoi negli animi umani, è perfetta. […] L'impostura vale e fa effetto anche senza il vero; ma il vero senza lei non può nulla. Né ciò nasce, credo io, da mala

servono a mostrare il dispiegamento della *Verstellungskunst* nel mondo umano, Nietzsche aggiunge in sordina, quasi nascondendola nel trambusto di immagini, il vero dato decisivo connesso all'"uso corrente" della *dissimulazione-trasmutazione*: gli uomini praticano il "gran teatro del mondo" con una virtuosità *scenico-espedienziale* unica perché, come dei moscerini, svolazzano ripetutamente intorno alla fiammella *vanità* (Eitelkeit)[211].
Alla *superbia* (Hocmuth) si aggiunge, quindi, la *vanità*, nel sottolineare fin da subito che la "vita umana associata" è fondata su basi *patiche* dal forte risvolto *pratico*, senza *superbia* e *vanità* i *klugen Thiere* non potrebbero né imbattersi nel "conoscere"[212], espletando il *πάθος autoreferenziale di specie*, né smettere di "lottare per l'esistenza", dando inizio alla *Verstellungskunst sociale*.
È, anzi, proprio la centralità della *Eitelkeit*, che emerge dalla breve analisi cinica dei legami sociali, a destare incredulità per la presenza di un "ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit" in un simile scenario. Incredulità che aumenta di fronte all'ennesima constatazione circa la *superficialità* della percezione umana che coglie solo l'aspetto *formale-figurativo* di un'"esteriorità" che la stimola, in "*un'interpretazione tattile tesa a giocare con la scorza delle cose*" (ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen). Questa descrizione spiega quanto detto sulla figura del filosofo nei frammenti del periodo, esso è tra gli uomini il "tipo supremo"[213] di individualità per l'eccezionalità della sua unicità di direzione verso il tratto *solo incidentale* (nur nebenbei) della specie umana: il "conoscere", quella attività umana *tautologica* che disconosce la sua costitutiva e impossibile riuscita. Il *Trieb zur Wharheit* diventa, nel filosofo, un pungolo continuo, nonostante la *Lügenwelt*[214].
Fatte queste premesse gravide di significato, Nietzsche prosegue nel dare la sua lettura della protogenesi della socialità umana, e torna sulla determinazione *individuale* della μηχἄνή naturale (*Intellekt-Verstellung*) che hanno in dote i *klugen Thiere*, mostrandoci anche come, dal suo punto di vista, si è giunti al *gregarismo* della specie:

---

inclinazione della nostra specie, ma perché essendo il vero sempre troppo povero e difettivo, è necessaria all'uomo in ciascuna cosa, per dilettarlo o per muoverlo, parte d'illusione e di prestigio, e promettere assai più e meglio che non si può dare. La natura medesima è impostora verso l'uomo, né gli rende la vita amabile o sopportabile, se non per mezzo principalmente d'immaginazione e d'inganno.», G. Leopardi, *Pensieri*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 68; cfr. pp. 32-33. È impossibile non ravvisare coincidenze testuali e concettuali degne di nota con *Über Wahrheit und Lüge*, cosa che ci lascia supporre con un certo grado di probabilità che, della "lettura quotidiana" di Leopardi durante l'estate del 1873, dovessero far parte anche le prose. Diversamente sarebbe una coincidenza veramente incredibile. Attenendosi all'idea secondo la quale Nietzsche non poteva che conoscere solo le poesie leopardiane nel 1873, Sarah Scheibenberger nel suo commento si limita a fare un riferimento a *La ginestra* come unica possibile eco dell'opera di Leopardi in tutto *Über Wahrheit und Lüge* (cfr. NKWL, pp. 18-19).

[211] Sull'importanza della *Eitelkeit*, in questo contesto, Nietzsche tornerà in *Menschliches, Allzumenschliches*.

[212] È questa lettura a far propendere Nietzsche per una scarsa considerazione "epistemologica" dell'attività conoscitiva umana, e negli anni della maturità lo sottolineerà con forza a ogni occasione: «Profondamente diffidente verso i dogmi gnoseologici, amavo allora guardare ora da questa, ora da quella finestra; mi astenevo dal fissarmi in essi, li ritenevo dannosi - e da ultimo: è mai possibile che uno strumento possa criticare la sua stessa validità?? Ciò a cui badavo era piuttosto il fatto che mai scepsi o dogmatica gnoseologica è sorta senza secondi fini - che essa ha un valore di second'ordine non appena si rifletta su che cosa in fondo abbia costretto a prendere quella posizione […].», OFN VIII/1, p. 130. Cfr. inoltre 2 [132; 179] 1885-86 dove si ammette il «[…] fatto che quindi il problema morale è più radicale di quello gnoseologico […]», OFN VIII/1, p. 141.

[213] Cfr. 19 [195] 1872-73, Nietzsche usa il termine *Große*, riferendosi probabilmente anche all'evoluzionismo, oltre che alla concezione del "grande uomo" che fa la storia di fronte all'inconsistenza delle masse (cfr. 29 [40] 1873). Si potrebbe dire che il filosofo diventa così quasi totalmente un *erkennende Thier*.

[214] Cfr. 19 [218; 219] 1872-73.

Fino a quando l'individuo vorrà ergersi di fronte ad altri individui, stando alla condizione naturale delle cose, egli utilizza l'intelletto al massimo solo per la dissimulazione-trasmutazione[215]: ma poiché l'uomo, allo stesso tempo per necessità e per noia, vuole esistere in gregge e in società, ha bisogno di un trattato di pace che miri alla scomparsa dal suo mondo almeno del più grossolano *bellum omnium contra omnes*. Questo trattato di pace porta però con sé qualcosa che appare come il primo passo per il conseguimento di quell'enigmatico impulso di verità. In quel momento viene cioè fissato ciò che pertanto spetta alla "verità", vale a dire, viene inventata una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante nel mentre la legislazione del linguaggio offre altresì le prime leggi della verità; si istituisce qui per la prima volta il contrasto tra verità e menzogna: il mentitore si serve delle designazioni valide, per fare apparire reale ciò che non è reale; egli dice, per esempio, io sono ricco, mentre la corretta designazione per questa condizione sarebbe "povero". Egli abusa delle convenzioni stabilite scambiando a piacere, o direttamente

[215] Sostituisco così *Verstellung*, tradotta da Ferraro sempre con "finzione", il quale segue di nuovo Colli. Che Giorgio Colli non abbia colto il significato e la derivazione filosofica della *Verstellung* nietzscheana da Schopenhauer, è dimostrato anche dalla sua traduzione italiana dei *Parerga e Paralipomena* (Adelphi), nella quale la parola *Verstellung* viene tradotta ora con "finzione", poi con "dissimulazione", poi con "simulazione", e anche negli stessi luoghi testuali, dove la parola tedesca è ricorrente, c'è variazione semantica nella scelta traduttiva. Tra l'altro, sempre in questo testo si trova addirittura la resa della parola "Schein" con "dissimulazione". Va detto però che probabilmente Colli fu tratto in inganno dalla considerazione di Nietzsche sul giudizio di condanna espresso da Solone verso Tespi e le sue rappresentazioni teatrali, presente nel frammento 6 [29] 1875 e riprodotto anche nelle lezioni *Zur Geschichte der griechischen Tragödie* (dove la *Verstellung* rende il "τὴν παιδιάν" di Solone, cfr. KGW II/3, pp. 17-18), nel quale si legge: «Nach der Anecdote ist es die V e r s t e l l u n g, welche Solon missfällt; das unkünstlerische Naturell des Atheners zeigt sich.». E visto che nel testo greco di Plutarco (*Vita di Solone*, 29, 6-7) la parola usata da Solone nel primo ammonimento è "ψευδόμενος", allora probabilmente Colli avrà ritenuto che Nietzsche si riferisse esattamente a questa nel sostenere che ciò che infastidiva Solone della novità artistica di Tespi fosse la *Verstellung*. Ma sembra che, invece, il filologo si riferisce all'attività *dissimulativo-trasmutativa* che nel primo "attore", Tespi, trovò la forma originaria di espressione, e, infatti, subito dopo egli allude alla "unkünstlerische Naturell des Atheners" di Solone (qualcosa di anti-greco come sarà poi in Platone), che da legislatore e uomo di morale non tollera il "mutevole gioco delle apparenze" che si inaugurò con Tespi, preoccupato per il successo di fronte al pubblico. La risposta di Tespi all'ammonimento di Solone è esemplare, in quanto egli dice che: «μὴ δεινὸν εἶναι τὸ μετὰ παιδιᾶς λέγειν τὰ τοιαῦτα καί πράσσειν», e cioè che «non c'è nulla di grave nel giocare con il parlare e l'agire inscenando simili rappresentazioni». Solone, tuttavia, nel seguito del testo greco dice a Tespi che se questo "gioco" delle apparenze (τὴν παιδιάν) si fosse affermato in Atene, avrebbe fatto capolino anche nei contratti d'affari, dando adito quindi alla "truffa" (si veda su queste cose quanto Nietzsche dirà nella *Genealogia della morale*, insistendo sull'opposizione Omero-Platone cfr. GDM, III, 25). È questo ciò che veramente preoccupa il legislatore Solone: se tutti i cittadini diventano abili e si procurano piacere nel *dissimulare-trasmutare*, allora nessuna legge che regoli i loro rapporti potrà avere successo. E il timore dell'uomo di legge ateniese è giustificato dal modo in cui Nietzsche descrive il cuore dell'origine naturale delle rappresentazioni tragiche greche nelle lezioni *Sulla storia della tragedia greca*: «La condizione estatica nelle feste dionisiache di primavera è il luogo di nascita della musica e del ditirambo: la natura rigogliosa festeggia nella musica i suoi saturnali; nella tragedia essa aspira all'oblio di se stessa e all'estasi attraverso il dolore e la paura. Coloro che erano consacrati al servizio di Bacco venivano colpiti con immagini terrificanti: l'anima era sospinta al di fuori di se stessa. In questo stato l'anima penetra in altri esseri; la fede in quest'incantesimo era comune. Il travestimento non era volontario. […] Il *principium individuationis* era spezzato, il dio ὁ λύσιος aveva liberato ogni cosa da se stessa, ognuno era trasformato. Nell'estasi le passioni sono trasformate, i dolori suscitano piacere, il terribile suscita gioia.», F. Nietzsche, *Sulla storia della tragedia greca*, a cura di G. Ugolini, Cronopio, Napoli, 1994, pp. 31-32 (d'ora in poi LEZ TRAG). Con la parola *Verstellung*, legata al giudizio negativo di Solone, Nietzsche ci dice che egli da uomo di Stato e di legge, come altri casi celebri di opposizione al culto dionisiaco (Penteo su tutti), è assolutamente contrario alla *trasmutazione patico-estatica* che irrompe con la tragedia e scombussola ogni ordinamento ("Solone vuole la moderazione.", FP V, p. 144), in quanto teme terribilmente la diffusione del gusto per la *dissimulazione* in altri settori della vita pubblica, e non a torto, considerando anche che fu il tiranno Pisistrato a istituire le feste dedicate a Dioniso insieme ai concorsi tragici, dove «[…] lo stato celebrava una grande festa, tutte le differenze di ceto erano eliminate, le donne istruite (le etere) erano anch'esse presenti. […] Era nato l'"artista", uomo dotato di una sensibilità trasfigurante.», LEZ TRAG, p. 41. Anche in questo caso, la mia è solo una suggestione per tentare di dare una spiegazione alla scelta traduttiva pressoché univoca di Colli.

invertendo, i nomi. Se egli lo fa in modo egoistico arrecando per giunta danno, la società non gli accorda più fiducia e lo esclude. Gli uomini poi non fuggono tanto l'essere ingannati, quanto l'essere danneggiati dall'inganno. Al fondo, a questo livello, essi non odiano gli inganni, bensì le conseguenze malvage e ostili di certi generi d'inganni. In un tal senso limitato l'uomo vuole pur solo la verità. Egli desidera della verità le conseguenze piacevoli, quelle che conservano la vita; di fronte alla conoscenza pura e senza conseguenze, egli è indifferente; di fronte alle verità forse dannose e distruttive ha un atteggiamento perfino ostile.[216]

Un altro dei motivi per cui *Über Wahrheit und Lüge* è uno scritto decisivo nella produzione nietzscheana è che qui per la prima volta il professore pone le basi per la sua indagine "fisiografica" della genesi sociale della *moralità* umana, indagine che avrà uno sbocco testuale preciso solo in *Menschliches, Allzumenschliches*, un testo, da questa e altre prospettive, che costituirà una sorta di continuazione e approfondimento del "*pro memoria* per sé" dettato a Gersdorff. E il punto di vista *extra-morale* è da subito quello costitutivo di questa tendenza filosofica che sarà così peculiare nel pensiero maturo di Nietzsche[217].
Ancora prima di indagare così brevemente l'origine delle dinamiche associative umane, il professore precisa che "in einem natürlichen Zustande der Dinge", quando la lotta tra *klugen Thiere* è *individuo* contro *individuo* (in una resa precisa del latino *bellum omnium contra omnes*)[218], l'*intelletto* viene usato in massima parte (zumeist) per la

[216] SVM, pp. 29-33. «Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergröbste bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde. Dieser Friedensschluss bringt aber etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes räthselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an „Wahrheit" sein soll d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen; er sagt z.B. ich bin reich, während für diesen Zustand gerade „arm" die richtige Bezeichnung wäre. Er missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen. Wenn er dies in eigennütziger und übrigens Schaden bringender Weise thut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen und ihn dadurch von sich ausschliessen. Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr, als das Beschädigtwerden durch Betrug. Sie hassen auch auf dieser Stufe im Grunde nicht die Täuschung, sondern die schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen. In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit; gegen die reine folgenlose Erkenntniss ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt.».
[217] Cfr. ABM, 32.
[218] Più che un riferimento diretto a Hobbes, questo è un riferimento a Schopenhauer che si riferisce a Hobbes (cfr. WWV I, § 61), e allo stesso tempo un'allusione allo *homo homini lupus* della tradizione favolistica antica, come già in Hobbes. La concezione hobbesiana dell'uomo e della nascita della società è distante anni luce da quella di Nietzsche, basata su presupposti opposti, e il filosofo tedesco non mancherà di precisare la distanza siderale tra la sua visione dell'uomo e quella dei filosofi inglesi moderni (tra cui Hobbes) negli scritti della maturità. Già in *Der griechische Staat*, una delle *Fünf Vorreden* del 1872, Nietzsche scriveva, da un'altra prospettiva: «[…] noi intendiamo, come si è detto, per Stato unicamente la ferrea morsa che soggioga il processo sociale: senza Stato, per contro, nel naturale *bellum omnium contra omnes*, la società in genere non può estendere le sue radici, né gettarle al di là della sfera della famiglia. Ma ora, dopo che la formazione degli Stati si è imposta generalmente, quell'impulso del *bellum omnium contra omnes* si concentra di tempo in tempo nelle terribili nubi della guerra fra i popoli, e per così dire si scarica, più raramente ma con forza tanto maggiore, in tuoni e fulmini. Nelle pause tuttavia la società – sotto l'azione condensata, e rivolta all'interno, di quel *bellum* – ha il tempo di germogliare e di inverdire ovunque, in modo tale che, non appena verranno alcuni giorni più caldi, potranno sbocciare i fiori fulminosi del genio.», OFN III/2, p. 232. È da questo passaggio testuale che si evince la fonte schopenhaueriana. Il filosofo di Danzica, nel *Welt*, dopo aver citato Hobbes mette in campo, con sfumature negative, la *Eris* greca, che è ciò cui allude qui Nietzsche (in uno scritto sullo *Stato greco*), quando parla del *bellum* che germoglia

dissimulazione-trasmutazione[219], e che solo perché l'uomo, contemporaneamente, per *bisogno* (Noth) e *noia*[220] (Langeweile), vuole anche esistere *associativamente* (gesellschaftlich) e *in branco*[221] (herdenweise), un tale "uso egoistico" della *Verstellung* viene dismesso per dare seguito all'"uso gregario" che ha lo scopo di controllarne la *direzionalità*, orientandola a "senso unico" e riducendo l'*ampiezza* della sua estrinsecazione[222]. A ciò conduce il necessario *Friedensschluss*, che pone termine alla *magmaticità dissimulativo-trasmutativa* dell'intelletto a favore di una sua "pietrificazione" che, sotto il nome di "verità"[223], stabilisce l'unico modo, quello concordato, di riferirsi tutti indistintamente alle stesse "cose" con le stesse "designazioni", evitando ogni possibile "prevaricazione individuale" che segua a un uso efferato dell'*astuzia* dell'intelletto[224].

---

ovunque nella società. Nella prima *Inattuale*, per deridere Strauss e il suo candido rimando all'etica darwiniana, Nietzsche aveva fatto riferimento al *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, che, invece, a differenza del *Bildungsphilister*, esprimeva "un animo intimamente intrepido" (cfr. OFN III/1, p. 205). Scheibenberger sostiene che, oltre a Hobbes, ci sia anche un riferimento all'evoluzionismo, cfr. NKWL, p. 37.

[219] «Assieme alla società, ha inizio il bisogno di veracità. Senza di ciò, l'uomo vive in eterni travestimenti.», FP III, p. 80; cfr. 19 [228; 230] 1872-73.

[220] Il riferimento alla "noia" (Langeweile) potrebbe essere un'altra traccia delle letture leopardiane, oltre che schopenhaueriane. Il termine è infatti presente nella traduzione di Hamerling di Leopardi che Nietzsche sceglie come citazione per la seconda *Inattuale* (cfr. OFN III/1, pp. 270-271), dove è associata a *Schmerz* (usato per tradurre il leopardiano "amaro") come in Schopenhauer.

[221] «Che l'uomo sia un animale da gregge [Heerdenthier] è dimostrato dalla statistica.», FP IV, p. 105.

[222] In realtà il segno più evidente della "riduzione gregaria" della *magmaticità individuale e naturale* della *Verstellung* intellettuale è proprio la "riduzione concettuale" della "produzione di immagini". Il *concetto* diventa lo strumento imprescindibile per la costruzione del "colombario" su cui si mantiene il *patto sociale*, strumento che sfrutta la *dote* della "rapidità" *identificatrice* e *omissiva* dell'intelletto umano (simile al polipo), ovvero le azioni in cui la *Verstellung* è sicuramente più invischiata. Il *Begriff*, infatti, nasce quando da una sterminata presenza di singolarità (empiriche o immaginifiche) con tratti di "similitudine" viene, per *omissione*, trascurato il dato "unico" di ogni singolarità a favore di quello "simile" che viene poi, per *identificazione*, fatto passare per "uguale". Senza l'ausilio di queste azioni intellettuali, costitutive della destinazione naturale dell'*occhio-intelletto*, non sarebbero mai sorti i *concetti*. Nietzsche usa l'esempio della "foglia" e dell'"onestà" in *Über Wahrheit und Lüge* (cfr. SVM, pp. 37-39), ma nei frammenti postumi del periodo è pieno di riferimenti a queste operazioni intellettuali di creazione dei *concetti*, che fondano la *socialità umana* (cfr. 19 [66; 75; 81; 177; 204; 228; 236; 242; 258] 1872-73). Nietzsche tornerà su queste cose negli ultimi anni, quando tenterà di interpretare la "volontà di verità" come "volontà di potenza", ed è sorprendente la somiglianza che si riscontrerà con pensieri già espressi nei frammenti del 1872-73 e in *Über Wahrheit und Lüge* su molti argomenti. Tutto ciò, considerando anche le novità concettuali e il criterio ormai schiettamente *fisiologico* che assumerà l'indagine (prospettivismo), cfr. ad esempio 5 [65]; 7 [9; 41; 55]; 9 [89; 97; 144] 11 [115]; 14 [152] 1886-88.

[223] Che è poi il primo passo verso la *Culturlüge* della *Geburt*, in opposizione alla *Naturwahrheit* che, davanti al pubblico, veniva ricordata dalla presenza del "satiro", il *proto-tipo dell'uomo* allo stato naturale pre-sociale. C'è evidentemente un duplice uso del termine *Wahrheit*, che è qui messo tra virgolette proprio per rimarcare le differenze. Alla *verità*, intesa tragicamente come il fondo orrendo della vita, si sovrappone ora la "verità", intesa come accordo sociale sulle designazioni valide delle cose. Certo, Nietzsche precisa in *Über Wahrheit und Lüge* che ci sono varie specie di "verità", ma tra di esse non compare mai la *verità* "silenica" e *onto-fenomeno-logica* del s*incretismo tragico-metafisico*, dato che si tratta comunque di "verità" nate a partire dalla costituzione "morale" del *gregarismo* umano.

[224] Quanto detto qui da Nietzsche, sembra entrare in contraddizione con ciò che aveva sostenuto prima. Se con la nascita della società l'uso "massivo" della *Verstellung* subisce una "limitazione", com'è possibile che la vita comunitaria umana sia quel "culmine" della *Verstellungskunst* prima descritto? Le risposte sono almeno due: da un lato, la descrizione precedente era un riferimento generale all'estrinsecazione di questa qualità dell'intelletto umano, e quindi non paventava la distinzione tra "uso egoistico" e "uso gregario" della *Verstellung*; dall'altro, poteva riferirsi al "culmine" umano nella *Verstellungskunst* come a una fase tarda del *gregarismo* della specie, nella quale il peso vincolante delle prime "verità" ha ormai fatto cilecca dando adito a un tardo "uso egoistico" della *Verstellung* (cioè un uso "individualistico", come sarà chiarito negli anni '80). Ma c'è anche una terza ipotesi possibile, e cioè che proprio quell'uso "pietrificante" dell'intelletto spinga al grado massimo l'*arte della dissimulazione-trasmutazione* umana, innanzitutto verso

Questa "verità" è il primo atto sociale, quella "*illusione cui ci si può avvicinare ricolmi di fiducia*"[225], la forma più propriamente umana della "verità", che era stata descritta in *Über das Pathos der Wahrheit* in netta contrapposizione all'irrefrenabile *Trieb zur Wahrheit* del filosofo, *Trieb* che ha però in questa prima fondazione del "vero" la sua protostoria. Ma questo accadimento è anche la nascita della *convenzione linguistica*, in quanto oltre a piegare per scopi collettivi l'*istintualità intellettuale* (così tanto sottolineata da Nietzsche fin dai tempi di Lipsia[226] e di cui fa di certo parte la *Verstellung*), anche l'altro *istinto fondamentale* dell'uomo, quello linguistico, viene sfruttato per porre le basi legalistiche della nascente società (die Gesetzgebung der Sprache)[227].
Il primo contrasto "morale" viene infatti alla luce nella netta distinzione tra la "verità", ovvero l'illusione *positiva* concordata per il mantenimento della pace del gregge, e la "menzogna", ovvero il mancato rispetto dell'illusione *positiva* concordata per il mantenimento della pace del gregge[228]. Per dirci cosa può comportare questa rigida opposizione conseguente alla stipula del *Friedensschluss*, Nietzsche guarda all'azione di colui che, fondata la *Bezeichnung* valida delle cose, sfrutta per i fini egoistici il venir meno del rispetto di quella validità.
Il *Lügner*, al suo primo apparire, all'atto di fondazione dell'*imbestiamento in gregge* dell'uomo, porta già in sé i germi del "genio", dello *spirito libero*, di colui che smuove i *Gränzsteine*, dell'individuo che "falsifica monete"[229] per il suo bene proprio, del "trasvalutatore" che inverte i nomi e pratica scambi a lui graditi violando le rigide convenzioni (Er missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen

se stessi di fronte al prossimo, contribuendo alla nascita del "fenomeno morale" così come viene presentata qui. È, in fondo, solo "recitando" un *ruolo prestabilito* che l'uomo, come individuo, può far parte di una società. A partire dalla lettura di Spencer, Mill e Roux nel 1880-81 (si veda in particolare il gruppo 11 dei frammenti del 1881), Nietzsche inizia a insistere sull'anteriorità dei giudizi "gregari", sostenendo che l'uomo acquisisce una certa consapevolezza di sé "come individuo" solo molto tardi, dato che all'origine egli è sempre inserito in una totalità, per cui lo stesso "egoismo" risulta solo un fenomeno molto tardo e per niente antitetico all'"altruismo". Ma qui, in *Über Wahrheit und Lüge*, la distinzione è ancora solo tra "stato naturale" e "stato sociale-gregario".

[225] Nella seconda *Inattuale* Nietzsche ci chiarisce al meglio quanto detto qui, parlando della giustizia dell'uomo moderno: «Egli vuole infatti la verità, ma non soltanto come conoscenza fredda e priva di conseguenze, bensì come un giudice che ordina e punisce, verità non come possesso egoistico del singolo, ma come santa autorizzazione a spostare tutte le pietre di confine dei possessi egoistici [Wahrheit nicht als egoistischen Besitz des Einzelnen, sondern als die heilige Berechtigung, alle Grenzsteine egoistischer Besitzthümer zu verrücken], verità in una parola come giudizio universale e nient'affatto come preda catturata e piacere del singolo cacciatore [Wahrheit mit einem Worte als Weltgericht und durchaus nicht etwa als erhaschte Beute und Lust des einzelnen Jägers].», OFN III/1, p. 303. L'inversione tra "verità gregaria" e "verità individuale" è qui più netta e chiara.

[226] Anche sulla scorta di Ralph Waldo Emerson.

[227] I due "istinti" che vengono principalmente *addomesticati* nella fase di "socializzazione" dell'uomo sono, quindi, quello *intellettuale* e quello *linguistico*, questo significa che erano anche i due "istinti" più pericolosi nella prospettiva del *Friedensschluss*, quelli più abili nel minarne la "sicurezza".

[228] Nietzsche qui non intende la "menzogna convenzionale", che sarebbe anch'essa una designazione valida concordata ai fini gregari, ma la "menzogna" come disconoscimento del corretto uso delle "designazioni convalidate". Quindi il contrasto non è interno alle "designazioni valide", tra *positive* e *negative*, ma tra "designazione gregaria" e uso volutamente scorretto delle "designazioni convalidate".

[229] Nietzsche usa spesso la metafora della "falsificazione di monete" o della perdita del valore delle monete a causa di un loro "eccesivo uso", ad esempio nella seconda *Inattuale* si parla di "monete-parola" e "monete-concetto" (cfr. OFN III/1, p. 352). E con questa formula non intende solo la "perdita di valore" della moneta, causata dall'eccessivo uso che ne ha cancellato il marchio (la stessa cosa viene detta della "verità" intesa come "metafora scolorita" in *Über Wahrheit und Lüge*, cfr. SVM, p. 41), ma anche la "perdita del conio", e cioè della *provenienza* di quella moneta. Oltre alla scoloritura del valore, l'eccessivo uso causa anche la scoloritura dell'immagine da cui si riconosce il "luogo d'origine", il "coniatore" che l'ha forgiata e battuta: «Le notizie di Suida sono preziose monete d'argento, che hanno però perso l'impronta, per cui non si sa bene che età abbiano.», OFN I/2, p. 337.

oder gar Umkehrungen der Namen)[230]. È l'*egoismo atavico*[231], che fa breccia nel suo sentire e nel suo fare, a ribellarsi contro il *gregarismo* sopravvenuto: è lui il primo *delinquente* della storia. Egli sfrutta la "realtà" posticcia creata dal *Friedensschluss* per avere un tornaconto assolutamente individuale, e quindi "anti-gregario", per far apparire "reale" al modo del *gregge*, ciò che "non è reale" al modo del *gregge*. Ecco cos'è il *mentitore*: un abile mescolatore di carte che sfrutta il *gregarismo* delle valutazioni guardando esclusivamente a se stesso[232].

Chiariti tutti questi aspetti della questione, il professore inizia a rivolgere tutta la sua attenzione alla natura e all'uso tipico del linguaggio da parte dell'uomo, una volta che accetta di farsi *gregario*, allo scopo di mostrare come tutta la sua *superbia*, quando si crede principalmente un *erkennende Thier*, non abbia in fondo *valore* alcuno, volendo escludere l'*essenza tautologica* di tutte le conoscenze basate sull'uso di *parole* e *concetti*. Ed è, infatti, solo grazie alla *Vergesslichkeit*[233] dell'origine di questi processi logico-concettuali che egli può vaneggiare (wähnen) circa il possesso della *verità* che scaturisce dalla *reine folgenlose Erkenntniss*, verso la quale il *gregge* sarà sempre *gleichgültig*[234].

---

[230] Del "mentitore" si dirà, nella *Genealogia della morale*, che è l'oggetto delle vergate dell'uomo divenuto "promettente" all'interno della originaria costrizione statale. Ma si veda anche cosa viene detto, nella stessa sede, del primo delinquente che viene restituito "allo stato selvatico" dalla comunità, cfr. GDM, II, 2; 9. Nietzsche parla anche di una *Vorzeit* (e poi anche di *Urzeit*), di *primordi* che "esistono del resto in ogni tempo o sono ancora una volta possibili", che diventano nella *Genealogia* "metro" di analisi dell'*affettività* e della *paticità* umana, cfr. GDM, II, 8; 9; 19. Si veda, inoltre, la descrizione del "tipo criminale" fornita nel *Crepuscolo*, che è quella più in grado di precisare molti ragionamenti qui sottesi, cfr. CDI, *Scorribande di un inattuale*, 45.

[231] Questo significa che, molto probabilmente, nel *mentitore* si nasconde anche l'*individuo debole*, e proprio la "debolezza" nella *sicurezza convenzionale* sarà uno dei tratti tipici del *Freigeist* in *Menschliches, Allzumenschliches* (cfr. UTU I, 230). Ma non solo questo, e Nietzsche lo sottolinea esplicitamente quando negli ultimi anni si occupa dell'*istinto del gregge*: «"Non mentire": si esige la veridicità. Ma i mentitori sono proprio quelli che hanno riconosciuto al massimo la realtà (non farsi ingannare): hanno riconosciuto appunto anche l'*ir*realtà di questa "veridicità" popolare. Si dice sempre troppo o troppo poco: pretendere che *ci si scopra* con ogni parola che si dice è un'ingenuità. Si dice quel che si pensa, si dice la verità solo *a certe condizioni*: cioè a condizione di essere capiti (*inter pares*), o meglio di essere capiti in modo benevolo (*ancora una volta inter pares*) . Contro ciò che è *estraneo* ci si garantisce, e chi vuol raggiungere qualcosa, dice ciò che vuole che si pensi di lui, *non* già quello che pensa. ("Il potente mente sempre").», OFN VIII/1, p. 260. Il *mentitore* fa evidentemente un uso *non-gregario* della *Verstellung*, visto che è attento alla sua "opportunità" nel *nascondersi-palesarsi* di fronte al prossimo, mentre il "veritiero" si palesa sempre per la "benevolenza" che otterrà dalle sue opinioni, e lo fa ingenuamente, avendo *incatenato* alla "veridicità popolare" l'uso della *dissimulazione-trasmutazione*: «La prima cosa che va in rovina per opera delle verità proibite, è l'individuo che le pronuncia. L'ultima cosa che va in rovina, mediante la menzogna proibita, è l'individuo. Il primo sacrifica se stesso assieme al mondo, il secondo sacrifica il mondo a se stesso e alla propria esistenza.», FP III, p. 16.

[232] Va notato che, sullo sfondo delle questioni trattate da Nietzsche in questo scritto, c'è il sostrato tematico della tragedia attica, che ne costituisce anche il cuore *pedagogico-antropagogico*: quale rapporto intercorre tra individuo e comunità, e tra verità individuale e verità collettiva, come va in rovina una comunità e come rovina invece un individuo per quanto illustre e degno a causa dell'ordine comunitario? La figura e la vicenda di Edipo, e della sua famiglia, venne presa fin da subito a emblema dal professore, soprattutto per il modo cristallino in cui tutte queste questioni vengono affrontate da Sofocle: «Nel caso di Edipo era l'ingiustizia del destino verso l'individuo che appariva tragica ai Greci.», LEZ TRAG, p. 28.

[233] "Oblio" che diventerà centrale nella valutazione della "vita" nella seconda *Inattuale*. Sull'importanza dell'"oblio dell'origine" in *Über Wahrheit und Lüge*, si veda KOFMAN, pp. 39-83.

[234] Sono molti i frammenti in cui Nietzsche parla della "verità" come "bisogno sociale" e della *fede* che con essa si accorda, che è il motore reale del successo della "verità" intesa a questo modo. L'uomo, divenuto *gregario*, cerca accondiscendenza da parte del simile per non dover sfoderare le armi "naturali" dello stato pre-gregario, e quindi preferisce la *fede* nella "verità" convenzionale a ogni altra cosa, perché solo questa garantisce all'*uomo gregario* una vita tranquilla nel branco. Dove nasce il malinteso cresce il pericolo dello scontro, come insegna la storia della civiltà umana. È in questo quadro che si inserisce la particolarità della figura del filosofo, il quale invece vuole la "verità" a tutti i costi, non quella *fiduciosa*. Diciamo che sul piano conoscitivo il filosofo è simile al *Lügner* sul piano sociale, ma la ricerca della *verità* priva di impulsi,

Come accade per la *Verstellung,* anche il *Trieb zur Metaphernbildung*, l'impulso che presiede alla creazione linguistica, viene "irreggimentato" nel passaggio dallo "stato di natura" alla *gregarietà,* e alla figura del *mentitore*, che sfrutta l'abuso delle valutazioni consolidate per il suo "utile morale", corrispondono il *poeta* e l'*attore* che, non riuscendo a controllare la "pietrificazione" del tratto metaforico e dell'essenza tropica del linguaggio, cui si è giunti per costrizione con la "volontà di farsi gregge", la scaricano nel loro fare artistico[235].

Mentre viene invalidata la patente di *Richtigkeit* comunemente assegnata per la *percezione* del mondo (esistono tanti mondi quanti esseri percettivi, e la relazione tra soggetto e oggetto è al massimo un *ästhetisches Verhalten*), per il *linguaggio* (altrimenti non ci sarebbero tante lingue)[236], e per la *causalità* che si crede insita in entrambi (che è invece sempre successione concomitante di eventi, da cui l'uomo "inferisce" una necessità consequenziale), Nietzsche ci mostra come, in fondo, senza l'*impulso morale* il conoscere non sarebbe mai giunto alla ribalta nei *klugen Thiere*.

La fondazione intellettuale della *morale* e, al tempo stesso, la derivazione della natura dell'intelletto da una fonte *artistico-morale*, si ritrovano anche dietro l'agire di cui vanno così fieri gli animali più deboli, cosicché la "conoscenza" ha anch'essa nient'altro che un'*origine morale*, poiché, da un lato, non esistono nell'uomo impulsi per la "conoscenza pura"[237] e, dall'altro, senza *paticità* legata ai *Triebe,* nessun tipo di azione è destinata a sorgere[238].

L'essere umano è perciò attratto dalla "verità priva di conseguenze" solo secondariamente:

---

cioè senza una spinta *morale* o *eudaimonistica* forte non esiste, anche per questo la "conoscenza" è incidentale nell'uomo. La posizione di Nietzsche è molto più vicina a quella di Benjamin Constant che a quella di Kant (cfr. 29 [6; 102; 179] 1873). Nietzsche giunge a queste considerazioni leggendo i filosofi preplatonici e la loro posizione nei confronti delle città-stato, Eraclito è l'emblema massimo di questo rapporto individuo-comunità, e percorrendo questo tragitto arriverà all'elogio della filosofia come sapere contrario a quello del dotto, nella figura di Schopenhauer tratteggiata nella terza *Inattuale*. Si vedano i frammenti 19 [76; 97; 103; 175; 180; 216; 221; 230; 253; 254]; 23 [10]; 29 [1; 14; 15; 16; 17; 197] 1872-73.

[235] «D'altro canto esiste anche l'impulso verso metafore sempre nuove, esso si scarica nel poeta, nell'attore, ecc.», FP III, p. 104.

[236] Per tutto quanto dice del "reale" processo *percettivo* e *conoscitivo* umano in *Über Wahrheit und Lüge,* con l'obiettivo di invalidare tutte le comuni valutazioni circa l'"esattezza" e la "correttezza" di cui può essere capace l'uomo come *erkennende Thier,* Nietzsche arriva a dichiarare in questo scritto di voler esplicitamente evitare l'uso della parola *Erscheinung,* perché è una parola che porta con sé molte *Verführungen,* ma soprattutto perché «es ist nicht wahr, daß das Wesen der Dinge in der empirische Welt erscheint.» (cfr. SVM, p. 53). Non è l'*essenza delle cose* che "si fa fenomeno" davanti ai nostri occhi, ma il mondo "empirico" è solo un *antropomorfismo*, esso è il frutto dell'*autoreferenzialità* dell'uomo che lo percepisce, senza la *relazionalità* con noi non sarebbe tale. Non c'è duplicazione onto-gnoseo-logica tra *Erscheinung* e *Ding an sich*, ma sovrapposizione di un *mondo antropomorfico* su un *mondo empirico.* Si giunge così all'apice di distanza dai presupposti *onto-fenomeno-logici* di Kant e Schopenhauer, seppur, come nella tragedia, si continuano ad usare loro idee e espressioni (Nietzsche fa riferimento a un "Mißtrauen gegen den Idealismus", cfr. SVM, p. 56). Il professore viene adiuvato in ciò anche dalla lettura di Afrikan Spir (cfr. OFN III/2, p. 388). Del cattivo uso dell'eredità kantiana da parte della scienza, Nietzsche ha già detto qualcosa nella prima *Inattuale*, andando contro il falso elogio straussiano del filosofo di Königsberg (cfr. OFN, III/1, pp. 200-201). Va detto, infine, che i presupposti del *sincretismo tragico-metafisico* sono ancora presenti nel testo della seconda *Inattuale* in tutta la loro chiarezza, mentre viene criticato aspramente Hartmann e il suo punto di vista pessimistico del "processo del mondo".

[237] Cfr. 29 [14; 15; 16; 17; 18] 1873.

[238] È proprio a questo che Nietzsche si riferisce sostenendo che il *conoscere* come attività ha un'origine "morale", perché l'uomo è mosso *pa(te)ticamente* (in fondo anche la società è sorta *pa(te)ticamente*), e per due ragioni, come già abbiamo visto: a) egli agisce ricercando il *piacere* e fuggendo il *dolore,* per cui è un animale *p(r)atico*; b) una volta divenuto *gregario* persegue solo le azioni che suscitano nella collettività "onore" e "rispetto", cioè solo quelle azioni che gli daranno un ritorno *patico* in accordo con il *gregge.*

Noi non sappiamo ancora, donde deriva l'impulso alla verità: perché finora abbiamo sentito parlare soltanto dell'obbligo, che la società impone, per esistere, per essere veritieri, cioè di adoperare le metafore in uso, quindi in termini morali: finora abbiamo sentito solo dell'obbligo di mentire secondo una convenzione stabilita, di mentire al modo del branco in uno stile vincolante per tutti. L'uomo naturalmente dimentica che le cose per lui stanno così; egli allora mente, nel modo che abbiamo indicato, inconsapevolmente e per abitudini secolari – e proprio *per questa inconsapevolezza*, proprio per quest'oblio giunge al sentimento della verità. Col sentimento di essere obbligato a designare una cosa rossa, un'altra fredda, una terza muta, si risveglia un'emozione morale che si rapporta alla verità: a partire dal contrasto col mentitore, a cui nessuno porta fiducia e che tutti evitano, l'uomo dimostra a se stesso l'onorabilità, l'attendibilità e l'utilità della verità. […] Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale, dipende da questa facoltà di dissolvere le metafore intuitive in uno schema, quindi di dissolvere un'immagine in un concetto; nel dominio di quegli schemi è infatti possibile qualcosa, che non potrebbe riuscire mai sotto le prime impressioni intuitive: elevare un ordine piramidale di caste e gradi, creando un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che entra in contrasto con il diverso mondo intuitivo delle prime impressioni, come ciò che è più saldo, più universale, più conosciuto, più umano e quindi come ciò che è regolativo e imperativo. Mentre ogni metafora intuitiva è individuale e senza eguali, e per questo sa sempre sfuggire ad ogni rubricazione[239]: la grande costruzione del concetto mostra la rigida regolarità di un colombario romano e respira nella logica del rigore e della freddezza, che sono propri della matematica. […] Si può ben ammirare qui l'uomo come un potente genio costruttore, al quale riesce di innalzare, su fondamenta instabili e quasi a dire sull'acqua corrente, la guglia di una cattedrale di concetti infinitamente complicata; naturalmente, per trovare appoggio su tali fondamenta, dev'essere una costruzione, come fatta di ragnatela, così morbida, che si lasci trasportare insieme dalle onde, così ferma, da non essere tirata dal vento da una parte all'altra. Come genio della costruzione l'uomo s'innalza di tale misura al di sopra delle api: queste costruiscono con la cera, che raccolgono dalla natura, l'uomo invece costruisce con la ben più delicata materia dei concetti, che egli deve soprattutto fabbricare da sé.[240]

[239] Ferraro rende alla lettera il *Rubriciren*. Colli nella sua traduzione sceglie "registrazione".

[240] SVM, pp. 41-47. «Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existiren, stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen — und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl verpflichtet zu sein, ein Ding als roth, ein anderes als kalt, ein drittes als stumm zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstrirt sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit. […] Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen; im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische. Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer zu entfliehen weiss, zeigt der grosse Bau der Begriffe die starre Regelmässigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. […] Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fliessendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes gelingt; freilich, um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, muss es ein Bau, wie aus Spinnefäden sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von dem Winde auseinander geblasen zu werden. Als Baugenie erhebt sich solcher Maassen der Mensch weit über die Biene: diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss.».

La tardività della comparsa del *Trieb zur Wahrheit* nei *klugen Thiere*, e la sua incidentalità nel percorso evolutivo, dipende dal fatto che l'*obbligazione gregaria* cui si sono sottoposti gli uomini come primi fondatori della società, di attenersi alla "verità" stabilita, di restar fissi al "*mentire secondo convenzione*", di "*mentire tutti allo stesso modo in uno stile vincolato*" (von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen), ha fatto sì che, convinti dell'"utilità" di quanto stipulato, nessuno potesse contravvenire tanto facilmente a una simile conformità nel dirsi falsamente "veritieri": la via della *gregarietà rassicurante e fiduciosa* fu per molto tempo l'unica percorribile.
Solo con la naturale *dimenticanza* che accompagna ogni "abitudine secolare" fattasi *regola* e *istinto* - quando il presente diventa l'unico tempo dell'uomo e l'origine di un fenomeno raggiunge il grado dell'*inconsapevolezza* (Unbewusstheit), perché si è persa totalmente traccia della sua "reale" derivazione - quella *moralische Regung* verso la vincolatezza della designazione valida chiamata "verità", una verità che fin dall'inizio del processo di *gregarizzazione* accompagna le valutazioni umane facendosi anch'essa *regola* e *istinto*, e che si fonda sulla netta distinzione valoriale e sociale tra il "veritiero" e il "mentitore", può far sorgere nell'uomo un'attrazione impulsiva forte verso le *conseguenze morali di lode* per l'aspetto "rispettabile" (Ehrwürdige), "fiducioso" (Zutrauliche) e "utile" (Nützliche) della "verità".
La *conoscenza* diventa un'azione da perseguire solo perché porta con sé lo spettro del "grande valore" che il *gregge* ha dato per millenni alla *fedeltà* con la quale ci si è vicendevolmente attenuti alla "menzogna consuetudinaria"; ma l'uomo, sulle vette della sua tanto decantata "razionalità", resta pur sempre, di fondo, "*un animale altamente patetico*" (ein höchst pathetisches Thier)[241].
La "verità", da *bisogno sociale irrefutabile* all'inizio del percorso di *gregarizzazione* dell'uomo, diventa *esca di gloria* per l'individuo quando la sicurezza delle *fondamenta gregarie* di una comunità è ormai indiscutibile: all'uomo interessa più il *Glaube* insito nella "verità" che non la "verità" stessa, poiché è questo e solo questo che gli procura "eine große Befriedigung", smuovendo il suo *patetismo*[242].

[241] Nei frammenti del periodo Nietzsche parla di una *metastasi* della "verità" che, da *bisogno sociale*, si è poi estesa a tutto, lettura che fa da *pendant* con la favola iniziale di *Über Wahrheit und Lüge*: «Quanto è importante per gli uomini la verità! Quando si crede di possedere alla verità, è possibile la vita più alta e più pura. La *fede nella verità* [Der Glaube an die Wahrheit] è necessaria all'uomo. La verità si presenta come bisogno sociale [sociales Bedürfniß]: ed in seguito, attraverso una metastasi [durch eine Metastase], viene applicata a tutto, anche dove non è necessaria. […] Assieme alla società, ha inizio il bisogno di veracità. […] La fondazione degli Stati suscita la veracità. L'impulso alla conoscenza ha una fonte *morale* [Der Trieb zur Erkenntniß hat eine m o r a l i s c h e Quelle].», FP III, pp. 79-80. «In certi casi il bisogno produce la veracità, come mezzo di esistenza di una società. Mediante un esercizio frequente, l'istinto si rafforza, e viene poi trasferito, ingiustificatamente, mediante una metastasi [Durch häufige Übung erstarkt der Trieb und wird jetzt durch Metastase, unberechtigt, übertragen]. Esso si trasforma in una tendenza in sé. Da un esercizio per determinati casi sorge una qualità. – Ecco allora l'impulso verso la conoscenza. Tale generalizzazione si verifica attraverso l'intervento del *concetto*. Questa qualità prende inizio con un giudizio *falso* – essere vero significa essere s*empre* vero. Di qui sorge la tendenza a non vivere nella menzogna: eliminazione di tutte le illusioni. […] L'uomo buono vuole altresì essere vero e crede nella verità di tutte le cose. Non soltanto della società, ma anche del mondo. In tal modo, egli crede anche di poter spingere a fondo la sua conoscenza. Perché mai, infatti, il mondo dovrebbe ingannarlo? Egli trasferisce dunque la sua tendenza nel mondo, e crede che anche il mondo *debba* essere sincero verso di lui.», FP III, pp. 80-81. «Nella società politica è necessaria una salda convenzione, essa si basa sull'uso abituale di metafore. Ogni uso insolito la turba, anzi la distrugge. Quindi adoperare ogni parola così come l'adopera la massa, è un atto di convenienza e moralità politica. Essere vero significa soltanto non allontanarsi dal senso usuale delle cose. Il vero è ciò che è, in opposizione a ciò che non è reale. La prima convenzione è quella su ciò che deve valere come "essente". Ma lo stimolo ad essere vero, trasferito alla natura, genera la convinzione che anche la natura debba essere vera rispetto a noi. L'impulso conoscitivo poggia su questa trasposizione.», FP III, pp. 102-103.
[242] Cfr. 19 [220] 1872-73.

Nietzsche prosegue poi, schopenhauerianamente, a sottolineare i tratti risibili insiti nella capacità dell'*astrazione* umana, tratti che erompono nell'uomo quando accetta di iniziare ad agire, "als vernünftiges Wesen"[243], attraverso *schemi* e *concetti*, cioè adoperando la «Fähigkeit ab die anschaulichen Metaphern zu verflüchtigen…also ein Bild aufzulösen», facoltà che, sotto la conduzione della *ragione*, e quindi sotto la *tutela gregaria* delle designazioni, consiste nell'aver fatto deperire l'unicità individuale delle *intuizioni estemporanee* e delle *impressioni assolutamente singolari e uniche*, sostituendo a esse ben più "salde" e "durature" *concordanze universali*. Ma se Schopenhauer giunge a questa bassa considerazione dell'*astrazione* per via della sua concezione *intuitiva* dell'intelletto, che è capace di "significare" con immediatezza trasformando il materiale sensibile, Nietzsche, che è partito dalla *irreggimentazione sociale* della *Verstellung*, si concentra invece sui risvolti immediatamente *morali* della *Abstraktion*. Senza l'originario *patto sociale* a "mentire uniformemente", a essere "obbligati alla verità", non sarebbe sorta una *richtige Bezeichnung* delle cose, e quindi non ci sarebbe stato alcun "bisogno" di ipostatizzare le *metafore* in *schemi* e di fossilizzare le *immagini* in *concetti*. Fermi allo stato *pre-gregario* i *klugen Thiere* non agivano secondo il "giogo" della *Vernunft*, e l'uomo ha iniziato a *rubricare* nello stesso momento in cui ha voluto deporre le armi individuali della lotta a favore di una "pace fiduciosa" che interrompesse il tratto *dissimulativo-trasmutativo* e *metaforico* della sua spontanea quotidianità.
Se Aristotele, nella *Politica*[244], sostiene che l'uomo è tra gli animali quell'essere vivente che, unico fra tutti[245], ha sviluppato qualcosa di più della semplice *voce* (φωνὴ)[246], in quanto egli attraverso il λόγος (ragione, parola, discorso) è stato capace di stabilire un grado di κοινωνία non esperibile da nessun'altro - quello fondato sulla valutazione di *bene e male* (τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν), cioè sulla determinazione di *ciò-che-giusto* (τὸ δίκαιον) e *ciò-che-è-ingiusto* (τὸ ἄδικον), in breve sulla *morale*[247] -; Nietzsche, in modo simile, insiste sull'unicità umana dell'*astrazione logico-concettuale* nel mondo animale, dove pur sono presenti specie con formidabili abilità costruttive che prendono il materiale dalla natura, ma solo l'uomo produce da sé anche quello (come volevano Kant e Schopenhauer). In *Über Wahrheit und Lüge* non è però il λόγος a fondare la *morale*, ma viceversa, giacché senza la fondazione *morale* del "valore-verità", insita nel *gregarismo* dell'uomo[248], il λόγος non avrebbe raggiunto quel grado di "specializzazione astratta"

[243] «Er stellt jetzt sein Handeln als v e r n ü n f t i g e s Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen.», SVM, p. 42. Da questo importante passaggio si capisce che l'uomo diventa *razionale*, e può agire come un "vernünftiges Wesen", solo in seguito al processo di *gregarizzazione*, cioè solo dopo che la sua *esperienza percettivo-intellettiva* è stata "rigidamente regolarizzata" dall'*astrazione*. In seguito alla perdita dell'*estemporaneità impressiva* egli segue ora solo l'"intiepidimento" e lo "scolorimento" generalizzante delle designazioni concettuali, attaccando così la sua condotta di vita a questo "giogo". Ancora una volta la differenza è tra la "rigidità" e la "flessibilità", tra ἀτροπία e πολυτροπία.
[244] Cfr. *Pol.* 1253 a 9-18.
[245] Aristotele fa l'esempio delle api e delle formiche, cfr. *Hist. An.* 672 a 12 ss.
[246] Che nell'animale serve a indicare esclusivamente le "risonanze patiche" del *piacere* (ἡδύς) e del *dolore* (λυπηρός) al proprio simile, come accennato da Nietzsche, anche in merito all'uomo, nel frammento 12 [1] 1871. Per la posizione aristotelica si veda anche il *De anima*, cfr. *De an.* 420 b 28-421 a; 423 a 22-23. Tomatis, e poi seguendolo la Scheibenberger, fanno giustamente riferimento ad Aristotele in merito alla riflessione sul linguaggio, sulla metafora e sul concetto fatta da Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge*. Il professore sta studiando in quegli anni la *Retorica* aristotelica, insieme a Gerber e Volkmann e altri autori, per il suo corso di lezioni *Darstellung der antiken Rhetorik*, cfr. NKWL, p. 38; 41.
[247] Che nella prospettiva etico-politica aristotelica ricade sotto il nome di *giustizia*, concetto usato spesso da Nietzsche nella seconda *Inattuale*.
[248] In Nietzsche *moralità* e *gregarietà* sono quasi sempre sinonimi, anche quando inizierà a parlare di "morale dei signori". In questo caso è diverso il fine come è diversa l'origine, rispetto alla "morale dei

che ha tuttora, un grado di "logicizzazione" che solo con l'incremento delle sue specificità in direzione del *bene collettivo*, inteso quale processo iniziale di "universalizzazione" e "uniformazione" delle *impressioni singolari*, può raggiungere le vette piramidali che ha raggiunto nella storia umana.
Al primitivo mondo individualistico degli *Eindrücke singolari*[249], che non conosce *rubricazioni* di sorta perché non è ancora stata concordata alcuna "uguaglianza", si è sostituito pian piano, in seguito alla *pace sociale*, un mondo "regolare" e "imperativo" fuoriuscito dal *Baugenie* intrinseco nell'uomo, che con i *concetti* ha edificato un "cimitero intuitivo" *così tenue* (so zart) e *così solido* (so fest) che è in grado di far fronte alla mutevole corrente cui è sottoposto continuamente l'*artistico apparato percettivo-intellettivo* del suo possessore. Conclusa questa operazione, "modellante" e "mummificante" al tempo stesso, l'unica conseguenza possibile per il *conoscere umano* è la "vuota tautologia"[250]: niente è più *autoreferenziale* del *Vernunft-Bezirk*[251].
Il *Forscher nach solchen Wahrheiten* è allora orientato a cogliere ogni *antropomorfismo* insito nello scatto di *superbia* di un animale *patetico* e *pratico*, mentre si "esalta" per un'attività solo *accessoria* e del tutto *sterile*:

Il ricercatore di verità cerca in fondo soltanto le metamorfosi del mondo nell'uomo; egli lotta per la comprensione del mondo come di una cosa a dimensione umana e nel migliore dei casi consegue il sentimento di un'assimilazione. Allo stesso modo in cui l'astrologo considera le stelle al servizio dell'uomo e in relazione alla sua gioia e al suo dolore, così un tale ricercatore considera il mondo intero intrecciato all'uomo, come l'eco infinitamente interrotta di un suono originario

servi", ma sempre di "allevamento" dell'uomo si tratta: «Qualunque morale abbia in qualche modo dominato, è stata sempre la disciplina e allevamento di un determinato tipo d'uomo, con il presupposto che tutto dipenda principalmente, anzi esclusivamente da tale tipo, insomma sempre con il presupposto di un tipo. Ogni morale crede che, con l'intenzione e la costrizione, si possano nell'uomo cambiare ("migliorare") molte cose; essa considera sempre come "miglioramento" la rassomiglianza al tipo normativo (non ne ha nessun altro concetto).», OFN VIII/1, p. 52; cfr. 49 [56] 1885; 1 [239]; 7 [6] 1886-87. Nel *Crepuscolo degli idoli*, però, Nietzsche aggiunge la distinzione tra "allevamento" e "addomesticamento", nella nuova ottica della "morale dei servi" e della "morale dei signori". In entrambi i casi, tuttavia, i "mezzi" con i quali l'umanità è stata resa *morale* sono assolutamente "immorali", trattandosi sempre di un "diritto alla menzogna" dato che *in sé* nessuna morale ha un "valore", cfr. CDI, *«Quelli che migliorano» l'umanità*.

[249] La "consuetudine", secondo Nietzsche, si inserisce fin nel processo *percettivo-intellettivo*, le prime impressioni non sono *rubricabili* perché non hanno subito il marchio della ripetitività vincolante: «Ugualmente la relazione di uno stimolo nervoso con l'immagine da esso prodotta, in sé, non è affatto necessaria; quando però la stessa immagine viene prodotta milioni di volte ed è ereditata attraverso molte generazioni di uomini, se da ultimo appare a tutta l'umanità ogni volta in conseguenza della stessa circostanza, alla fine acquisterà per gli uomini lo stesso significato, come se fosse l'unica immagine necessaria e come se ogni relazione dello stimolo nervoso originario con l'immagine da esso prodotta fosse in una relazione di causalità rigorosa; come un sogno, eternamente ripetuto, verrebbe sentito e giudicato assolutamente come realtà. Ma indurire e irrigidire una metafora assolutamente non garantisce per nulla la necessità e la legittimità conclusiva di questa metafora.», SVM, pp. 53-55. Questo passaggio testuale è decisivo, Nietzsche ci dice che: a) l'*omogeneità* della sensazione umana è qualcosa di divenuto e ereditato, e avviene con lo scambio della "semplice ripetizione nel tempo" con la "necessaria causalità"; b) l'*inseità* delle cose non esiste, visto che la *relazionalità* è il cuore di ogni fenomeno percettivo, e anche le prime "metafore singolari" non sono che *relazioni* dell'uomo con la cosa; c) è la "frequenza" con cui si ripete un processo *simile* che fa sorgere l'illusione della *necessità* e della *causalità*; d) la "rigidità" con cui si sostituisce la "flessibilità" naturale del processo metaforico non legittima l'uso *tabellare* di quella metafora.

[250] Scheibenberger, nel suo commento, sostiene che quando Nietzsche parla di "tautologia" si riferisce criticamente alla *tautótes* aristotelica della *Metafisica*, cfr. NKWL, p. 40.

[251] «Se qualcuno nasconde una cosa dietro un cespuglio, e poi la va a cercare proprio là e la trova pure, non c'è da vantarsi molto di questa ricerca e del ritrovamento: eppure così stanno le cose con la ricerca e il ritrovamento della "verità" dentro la circoscrizione della ragione [innerhalb des Vernunft-Bezirkes].», SVM, pp. 47-49. Paul Valéry dirà della *raison*: «L'origine della "ragione", o della nozione di ragione, è forse la *transazione*. In certi casi bisogna concludere una transazione con la "Logica"; in altri, con l'impulso o l'intuizione; in altri ancora, con i fatti. Cerca dunque, tutte le volte che da te o dagli altri ti giunge la parola *Ragione*, di sostituirla con quella più precisa di "*transazione*". Allora, niente più dea…», VALÉRY II, p. 11.

dell'uomo, come la copia moltiplicata di un'unica immagine originaria dell'uomo. Il suo procedimento è di ritenere l'uomo misura di tutte le cose, muovendo in questo dall'errore di credere che egli abbia queste cose davanti a sé come oggetti puri. Dimenticando quindi che le originali metafore dell'intuizione sono metafore, le prende per le cose stesse.[252]

Per l'uomo, divenuto *erkennende Thier* e ormai recluso nel *Vernunft-Bezirk*, "ricercare qualche verità" è un'attività stimolante per il suo *πάθος autoreferenziale di specie*. Come l'*astrologo* crede alla "centralità cosmica dell'uomo" e della sua gioia e del suo dolore nel guardare alle stelle per trovare un segno in tal senso, così lo *scienziato* crede fermamente di avere a che fare con "le cose stesse" (die Dinge selbst) quando si rivolge alla conoscenza del mondo, trascurando il fatto che può cogliere al massimo "die Metamorphose der Welt in den Menschen" oppure esclusivamente il *Gefühl einer Assimilation*[253]. Accostarsi alla "realtà" come *homo mensura et speculum*, senza rendersi conto di restar così sospesi in una "fantasmagoria" fatta solo di "relazionalità" e "tautologia", accende la *fede* nel potere immenso che deriva dalla scoperta di qualche "verità". Ma esattamente come l'*astrologo*, anche il *ricercatore* che crede di avere davanti ai propri occhi degli "oggetti puri" (reine Objekte) trascura il dato fondamentale di una dinamica di cui egli coglie solo lo sviluppo già avvenuto, dandolo però per originario: l'uomo è un *künstlerisch schaffendes Subjekt* che dimentica di essere tale per vivere con "calma" (Ruhe), "sicurezza" (Sicherheit) e "coerenza" (Consequenz), per farsi *gregario*. Se così non fosse si dissolverebbe in un attimo quella fragile "soglia" tra *interiorità* e *esteriorità* che la comunità ha con così tanta cura foraggiato nel tempo, l'"auto-coscienza" come *Existenzmittel für die Fortexistenz*[254].
La "scienza" è un potente e inconsapevole strumento che l'uomo si ritrova fra le mani alla fine del percorso di *pacificazione sociale*, con il quale dare ulteriore sostanza e conferma al movimento di "irrigidimento" e "antropomorfizzazione" della sua realtà quotidiana[255]: anche in questo caso auto-suggestionandosi fortemente, così da smuovere il suo *patetismo* "panoptico".

[252] SVM, p. 49. «Der Forscher nach solchen Wahrheiten sucht im Grunde nur die Metamorphose der Welt in den Menschen; er ringt nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges und erkämpft sich besten Falls das Gefühl einer Assimilation. Aehnlich wie der Astrolog die Sterne im Dienste der Menschen und im Zusammenhange mit ihrem Glück und Leide betrachtet, so betrachtet ein solcher Forscher die ganze Welt als geknüpft an den Menschen, als den unendlich gebrochenen Wiederklang eines Urklanges, des Menschen, als das vervielfältigte Abbild des einen Urbildes, des Menschen. Sein Verfahren ist: den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten, wobei er aber von dem Irrthume ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar als reine Objekte vor sich. Er vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst.».
[253] Aspetto cui abbiamo già accennato nel paragrafo precedente e che diventerà centrale nella maturità, quando il *Wille zur Macht* viene assunto come interpretazione di tutto l'accadere: «Tutto il pensare, il giudicare, il percepire, in quanto confrontare, ha come presupposto un "PORRE come uguale" e anzi un "FARE uguale". Il fare uguale è la stessa cosa dell'incorporazione della materia assimilata nell'ameba.», OFN VIII/1, p. 198; cfr. 7 [2] 1886-87. Il *Gleichsetzen* e il *Gleichmachen* erano già, come abbiamo visto, prerogativa dell'*attore-artista* e virtù dell'*apparato intellettivo-percettivo*, e anche attività *mimica* della forza naturale sottesa a tutte le manifestazioni, fin nelle *trasmutazioni chimiche*. Quindi, Nietzsche fin da subito è fortemente suggestionato da questa lettura, che solo in seguito assumerà i tratti della *volontà di potenza*. Ecco un'altra dimostrazione dell'uso "accessorio" da parte del filosofo delle scoperte scientifiche del suo tempo.
[254] Cfr. SVM, p. 51. Considerando anche che l'*occhio-intelletto* dell'uomo è frutto di un *Kunsttrieb*.
[255] «Tutte le misure normative, che ci s'impongono nel corso degli astri e nei processi chimici, in fondo coincidono con ogni proprietà, che noi stessi immettiamo nelle cose, così che ce le imponiamo noi stessi [so daß wir damit uns selber imponieren].», SVM, pp. 57-59.

Il secondo e più breve capitolo di *Über Wahrheit und Lüge* inizia proprio prendendo di mira la *Wissenschaft*[256], presentata come l'ulteriore gradino, dopo quello linguistico, nel processo di "svilimento" delle *impressioni individuali*:

Alla costruzione dei concetti, come abbiamo visto, lavora originariamente il *linguaggio* e in epoche successive la s*cienza*. Come le api, che allo stesso tempo costruiscono le celle e riempiono le celle di miele, così la scienza lavora senza sosta al grosso colombario dei concetti, sepolcreti delle intuizioni, costruisce piani più alti, puntella, rassetta, rinnova le vecchie celle, avendo prima di tutto premura di compiere l'opera a scompartimenti ammassati fino all'inverosimile e di mettere in ordine l'intero mondo empirico, cioè il mondo antropocentrico. Se già l'uomo d'azione lega la sua vita alla ragione e ai suoi concetti, per non essere travolto e per non smarrirsi, così il ricercatore costruisce la sua capanna proprio vicino alla costruzione a torre della scienza, per potervi collaborare, trovando per sé riparo sotto il baluardo che ha a portata di mano. Ed egli ha bisogno di un tale riparo: perché ci sono potenze spaventose, che premono continuamente su di lui e che fanno fronte alla verità scientifica con verità di tutt'altro genere che portano insegne di tipo assolutamente differente.[257]

Con questo passaggio testuale che inaugura il secondo capitolo, si torna all'atmosfera filosofico-concettuale entro cui Nietzsche sta lavorando fin dall'approdo a Basilea e all'indagine *meta-storica*, quasi aleggiante sul tempo, della discussione svolta finora, si sostituiscono riferimenti precisi a dati storici. Nel rimarcare il ruolo centrale del *Forscher* che, ancor più del *handelnde Mensch*, ha bisogno di lasciarsi aggiogare al *Vernunft-Bezirk* quasi fosse lui il vero uomo-ape[258], contribuendo all'incremento del "sepolcrale" e

[256] Il quadro più fosco dell'uomo di scienza, Nietzsche ce lo dà nei frammenti preparatori per l'*Inattuale* mai scritta (*Wir philologen*), dove del filologo come categoria di uomo erudito e scientifico si dice: «Fra i più famosi filologi, alcuni hanno distrutto il cervello per la troppa erudizione, e fra i più intelligenti non sono mancati quelli che non hanno saputo usare il loro intelletto se non per dividere un capello in quattro. […] Sono i paralitici dello spirito [die Lahmen im Geiste], che nella pedanteria hanno trovato il loro cavallo di battaglia. […] E in generale – anche la più insignificante creazione è superiore ai discorsi riguardanti creazioni altrui.», FP V, p. 163.

[257] SVM, pp. 61-63. «An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sahen, die S p r a c h e, in späteren Zeiten die W i s s e n s c h a f t. Wie die Biene zugleich an den Zellen baut und die Zellen mit Honig füllt, so arbeitet die Wissenschaft unaufhaltsam an jenem grossen Columbarium der Begriffe, der Begräbnissstätte der Anschauung, baut immer neue und höhere Stockwerke, stützt, reinigt, erneut die alten Zellen, und ist vor allem bemüht, jenes in's Ungeheure aufgethürmte Fachwerk zu füllen und die ganze empirische Welt d.h. die anthropomorphische Welt hineinzuordnen. Wenn schon der handelnde Mensch sein Leben an die Vernunft und ihre Begriffe bindet, um nicht fortgeschwemmt zu werden und sich nicht selbst zu verlieren, so baut der Forscher seine Hütte dicht an dem Thurmbau der Wissenschaft, um an ihm mithelfen zu können und selbst Schutz unter dem vorhandenen Bollwerk zu finden. Und Schutz braucht er: denn es giebt furchtbare Mächte, die fortwährend auf ihn eindringen, und die der wissenschaftlichen Wahrheit ganz anders geartete „Wahrheiten" mit den verschiedenartigsten Schildzeichen entgegenhalten.».

[258] Nella prima *Inattuale*, pubblicata ai primi di agosto del 1873 (cioè poco tempo prima della dettatura di *Über Wahrheit und Lüge* a Gersdorff), Nietzsche crea la prima vera pittura fisionomica dello "scienziato-dotto" (fin dai tempi dell'università Nietzsche si diletta in simili descrizioni), e usando la figura di David Strauss come emblema dà vita al profilo del *Bildungphilister*. Dopo aver usato il suo poeta giovanile preferito, Hölderlin, in opposizione netta al *Bildungsphilister*, e dopo averci detto che egli però a causa dei *filistei* e per mancanza di ironia (cfr. OFN III/1, pp. 177-180), fa questa descrizione dell'"uomo di scienza": «Nell'essenza dell'uomo scientifico (prescindendo completamente dalla sua figura attuale) c'è infatti un vero paradosso: egli si comporta come il più orgoglioso fannullone della felicità, come se l'esistenza non fosse una cosa terribile e preoccupante, bensì un saldo possesso, garantito per un tempo eterno. Gli sembra permesso sprecare una vita in problemi la cui soluzione potrebbe in fondo essere importante solo per colui a cui fosse assicurata un'eternità. […] Ma la sua anima si infiamma davanti al compito di contare gli stami di un fiore o di martellare le pietre per strada, ed egli getta in questo lavoro l'intero, pieno peso della sua forza e del suo desiderio. […] Quando sentiamo parlare Strauss sulle questioni della vita, sia sui problemi del matrimonio che sulla guerra o la pena di morte, e gli ci spaventa per la mancanza di ogni vera esperienza, di ogni originale approfondimento degli uomini: tutti i giudizi sono così librescamente uniformi, […] le reminiscenze letterarie occupano il posto delle idee e conoscenze reali, […] quanta è la gregarietà con cui

"cimiteriale" complesso della *Wissenschaft*, il professore introduce l'importanza oppositiva del *mito* e dell'*arte*, come sintomi del fatto che anche all'interno del fenomeno di *gregarizzazione* ormai ben consolidato quel costitutivo *Trieb zur Metaphernbildung* dell'uomo cerca nuove vie per evadere dal "recinto" in cui era stato recluso, e così tornare a spostare arbitrariamente le *pietre di confine* rigidamente cementate.
Nel darci una descrizione in grado di figurare esattamente ciò a cui vuole alludere con "arte" e "mito", il filologo non trova miglior riferimento storico dei Greci, di quel popolo che aveva una straordinaria dimestichezza con il libero sfogo degli *impulsi artistic*i dell'uomo, e che giunse a un grado di consanguineità tra *vita* e *illusione* mai più sperimentato:

Il giorno desto di un popolo infervorato dalla mitologia, come furono i Greci più antichi, per la continua azione del meraviglioso, assunta dal mito, di fatto è più simile al sogno che non al giorno del pensatore scientificamente disincantato. Una volta che un albero si metta a parlare come Ninfa o quando nelle sembianze di un toro, un dio si metta a rapire fanciulle, quando la stessa dea Atena all'improvviso sia vista su di un bel cocchio attraversare il mercato di Atene in compagnia di Pisistrato - e l'onesto ateniese lo credeva – così in ogni momento, come nel sogno, tutto è possibile, e l'intera natura sciama intorno all'uomo, come se essa fosse soltanto la mascherata degli dèi, che si mettevano a scherzare illudendo l'uomo in tutte le figure.
L'uomo spesso però ha un'invincibile inclinazione a lasciarsi illudere[259] ed è come frastornato di felicità quando il rapsodo gli racconta come vere delle fiabe dell'epica o quando l'attore nel dramma fa la parte del re in modo ancora più regale di quanto lo sia nella realtà.[260]

La *Wirklichkeit* di un popolo che ha imbevuto di mitologia la vita quotidiana, una mitologia che insiste continuamente sulla "flessibilità" *onto-fenomeno-logica* e sulla natura *dissimulativo-trasmutativa* delle divinità e degli enti naturali, che comprende il mondo solo come *Maskerade der Götter*, e che quindi sperimenta ogni giorno la *Verwandlung-Metamorphose* come qualcosa di onnipresente e costitutivo del "reale"[261], non ha niente in comune, o molto poco, con la vita desta dell'*uomo di scienza* che accetta

d'altro lato le discipline più popolari vengono prese d'assalto a spese di quelle più importanti.», OFN III/1, pp. 213-216.

[259] Con il dire ciò che verrà ribadito nel caso di Solone e Tespi, Nietzsche qui usa *Täuschung* e il verbo *sich täuschen*, che abbiamo visto essere le conseguenze più generali della *Verstellung*. E il riferimento a Pisistrato è chiaro, i Greci sono naturalmente più inclini alla *Verstellung*, come Tespi, che non invece anti-artistici come Solone, pur se il tratto di "moderazione" è l'impulso gemello a quello "artistico" della loro natura.

[260] SVM, pp. 65-67. «Der wache Tag eines mythisch erregten Volkes, etwa der älteren Griechen, ist durch das fortwährend wirkende Wunder, wie es der Mythus annimmt, in der That dem Traume ähnlicher als dem Tag des wissenschaftlich ernüchterten Denkers. Wenn jeder Baum einmal als Nymphe reden oder unter der Hülle eines Stieres ein Gott Jungfrauen wegschleppen kann, wenn die Göttin Athene selbst plötzlich gesehen wird, wie sie mit einem schönen Gespann in der Begleitung des Pisistratus durch die Märkte Athens fährt — und das glaubte der ehrliche Athener — so ist in jedem Augenblicke, wie im Traume, alles möglich, und die ganze Natur umschwärmt den Menschen, als ob sie nur die Maskerade der Götter wäre, die sich nur einen Scherz daraus machten, in allen Gestalten den Menschen zu täuschen. / Der Mensch selbst aber hat einen unbesiegbaren Hang, sich täuschen zu lassen und ist wie bezaubert vor Glück, wenn der Rhapsode ihm epische Märchen wie wahr erzählt oder der Schauspieler im Schauspiel den König noch königlicher agirt, als ihn die Wirklichkeit zeigt.».

[261] Nei frammenti del 1875, nei quali Nietzsche apre un serrato confronto con i Greci nel tentativo di scrivere una *Inattuale* contro la filologia accademica, torna ripetutamente questa descrizione dei Greci come *popolo-poeta* aperto alle "frequenti allucinazioni" (cfr. 5 [69] 1875), tormentato dalla "voglia di favoleggiare" e con una forte "inclinazione a mentire e l'innocenza a ciò necessaria" (cfr. 5 [115] 1875), che non manca di avvolgere un intelletto aspro e non incline ad illudersi sulle cose "con un velo di menzogne" per poter vivere dignitosamente (cfr. 5 [121] 1875). Si tenga, infine, sempre presente che Nietzsche vede all'opera nei Greci uno spiccato "individualismo", frutto dell'*istinto agonistico* sottolineato anche da Burckhardt, "individualismo" che ha dato adito alla produzione sterminata di *uomini geniali*, sotto tutti i punti di vista: filosofico, poetico, politico ecc. (cfr. 6 [40; 43] 1875).

la "fantasmagoria" solo durante il sonno notturno, attento com'è a rettamente incasellare ciò che vede e sente nel "colombario concettuale" con cui ha incenerito la vividezza del mondo. Per i Greci, la vita "a occhi aperti" non differisce molto dall'esperienza fatta a teatro durante le rappresentazioni tragiche, in ciò consiste il loro essere agli antipodi di ogni "realismo"[262]. Come *spettatori incantati* non avevano problemi a ritenere "reale" il passaggio per le vie della città della dea Atena sul cocchio del tiranno Pisistrato, senza preoccuparsi di sminuire il *valore impressivo* di una tale visione con la considerazione cinica che si trattasse solo di un'icona, in essi la *trasmutazione patico-estatica* si è fatta carne e sangue.
Questa confidenza quotidiana con la *Täuschung*, con il *Wunder*, è il risultato più lodevole di una *civiltà mitico-artistica* nella quale anche l'*intelletto* si sente diversamente impiegato rispetto allo *Sklavendienst* cui è stato ridotto nel tempo trascorso dall'atto fondativo della socialità umana:

L'intelletto, quel maestro di dissimulazione-trasmutazione[263] [Meister der Verstellung], è libero ed esonerato dalla sua solita schiavitù, fin tanto che può illudere senza *recare danno*, festeggiando allora i suoi saturnali; mai esso è più esuberante, più ricco, più orgoglioso, più abile e temerario. Con piacere creativo lancia le metafore le une attraverso le altre e sposta le pietre di confine dell'astrazione al punto, per esempio, che definisce il torrente la via in movimento, che trascina l'uomo laddove altre volte egli è in cammino. Ora l'intelletto ha gettato via da sé il marchio della servitù: altre volte si preoccupava, con malinconica operosità, di indicare la via e gli strumenti a un povero individuo, che avesse voglia d'esistere, ed era come un servo che tendeva a farsi ladro e predatore nei confronti del suo padrone; ora è divenuto padrone e può levarsi di dosso l'espressione dello stato di bisogno che viene dalla miseria. Tutto quanto fa ora, al confronto con il suo fare precedente, porta in sé la dissimulazione-trasmutazione[264] [Verstellung], come quello che faceva prima portava in sé la deformazione [Verzerrung]. Egli copia la vita dell'uomo, la prende però per una cosa buona e sembra esserne assai contento. Quella mostruosa impalcatura e travatura di concetti, aggrappandosi alla quale l'uomo indigente si salva per la vita, è per l'intelletto che si è reso libero, soltanto un'armatura e un giocattolo per i suoi più temerari giochi di prestigio: e se la distrugge la butta all'aria, la ricompone di nuovo con ironia, appaiando le cose più estranee e allontanando le più vicine, manifestando di non aver bisogno di quegli espedienti dell'indigenza e di non essere più guidato da concetti, ma da intuizioni. Da queste intuizioni non parte alcuna via regolare che conduca nel paese degli schemi spettrali delle astrazioni: la parola non è fatta per queste cose, se le vede ammutolisce, o parla in metafore sonoramente vietate ed in accostamenti di concetti inauditi, per essere creativamente conforme all'impressione delle potenti intuizioni attuali, distruggendo e schernendo almeno i vecchi limiti concettuali.[265]

---

[262] Cfr. nota 33.
[263] Sostituisco così ciò che Ferraro traduce con "maestro delle finzioni". Il *Grimm Deutsches Wörterbuch* segnala che l'espressione "Meister der Verstellung" è usata da Rahel Varnhagen nei *Tagebücher und Aufzeichnungen* (6, 238).
[264] Sostituisco così la traduzione di Ferraro che traduce con "finzione".
[265] SVM, pp. 67-69. «Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei, und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu schaden und feiert dann seine Saturnalien; nie ist er üppiger, reicher, stolzer, gewandter und verwegener. Mit schöpferischem Behagen wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Gränzsteine der Abstraktion, so dass er z.B. den Strom als den beweglichen Weg bezeichnet, der den Menschen trägt, dorthin, wohin er sonst geht. Jetzt hat er das Zeichen der Dienstbarkeit von sich geworfen: sonst mit trübsinniger Geschäftigkeit bemüht, einem armen Individuum, dem es nach Dasein gelüstet, den Weg und die Werkzeuge zu zeigen und wie ein Diener für seinen Herrn auf Raub und Beute ausziehend ist er jetzt zum Herrn geworden und darf den Ausdruck der Bedürftigkeit aus seinen Mienen wegwischen. Was er jetzt auch thut, Alles trägt im Vergleich mit seinem früheren Thun die Verstellung, wie das frühere die Verzerrung an sich. Er copirt das Menschenleben, nimmt es aber für eine gute Sache und scheint mit ihm sich recht zufrieden zu geben. Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegensten Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das

Al presente *iper-scientifico* della sua epoca[266], attuale e migliore erede della preistoria *gregaria* dell'umanità, nella quale la *virtù mummificante* presente nella costruzione concettuale ha raggiunto i suoi vertici, e che si aggioga al cappio del *Vernunft-Bezirk* per sentirsi *superba*, viene contrapposto in controluce, per un rispecchiamento *inattuale* che possa servire da presa di coscienza pratica, il modo in cui l'intelletto umano, vero *Meister der Verstellung*, viene adoperato in quei popoli e in quelle epoche che hanno visto nell'"arte" e nel "mito" (e certamente anche nella "filosofia") le fonti principali della *Kultur*[267].

Quando sono "arte" e "mito" a dominare la vita degli uomini, l'intelletto può "ingannare senza danneggiare" (er täuschen kann, ohne zu schaden), cioè senza scatenare la reazione negativa del *gregge*, e festeggiare così i suoi Saturnali[268], dove le barriere sociali vengono abbattute e per un giorno gli individui sono tutti uguali, come *trasmutati* allo "stato di natura". Anche il *freigewordene Intellekt* ha ora la liceità di spostare a suo piacimento i *Gränzsteine* senza esser accusato di "mentire", la sua *dote scenico-espedienziale* si presenta in ogni atto intellettuale come la sola degna di agire. Esso è ora come un vero Proteo (o anche un polipo di Teognide) capace di *assumere rapidamente tutte le sembianze che desidera, traendo continuamente in inganno chi lo vuole catturare*. E la mera *distorsione-deformazione* (Verzerrung), ciò a cui l'"uso gregario" l'aveva ridotto, viene sostituita ovunque dalla *dissimulazione-trasmutazione* (Verstellung), che è la sua *maestrìa* più specifica: la *rapida levità proteiforme che omette e identifica senza sosta*[269].

Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Nothbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht, und dass er jetzt nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird. Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmässiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnen der alten Begriffsschranken dem Eindrucke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen.».

[266] Nella seconda *Inattuale*, dove è la storia a fornire il modello della tendenza "iper-scientifica" dell'epoca, Nietzsche usa espressioni di chiara ascendenza leopardiana ("secolo di ragazzi"; "secol superbo e sciocco") per ribadire gli stessi concetti: «Europeo troppo superbo del diciannovesimo secolo, tu vaneggi! Il tuo sapere non porta a compimento la natura, ma soltanto uccide la tua propria. Commisura almeno la tua altezza, come uomo che sa, alla tua pochezza, come uomo che può. Certo tu ti arrampichi su per i raggi del sapere verso il cielo, ma discendi anche in basso verso il caos. Il tuo modo di camminare, cioè di arrampicarti come sapiente, è la tua fatalità; terra e suolo indietreggiano per te nell'incerto; per la tua vita non ci sono più sostegni, ma ormai soltanto fili di ragnatela, che ogni nuovo slancio della tua conoscenza lacera. – Ma su ciò basta con le parole serie, poiché è possibile dirne di gioconde.», OFN III/1, p. 332.

[267] Del "modo storico-scientifico" di trattare questioni importanti dell'uomo, da parte dei *filistei*, nella prima *Inattuale* si era detto che serviva a rendere sterili filologia e filosofia: «Appunto questa gente comoda si impossessò allo stesso scopo, per garantire la sua tranquillità, della storia, e cercò di trasformare in discipline storiche tutte le scienze da cui c'erano forse da aspettarsi ancora turbamenti per la comodità, specialmente la filosofia e la filologia classica. Con la coscienza storica si salvò l'entusiasmo – giacché non era più questo ciò che la storia doveva generare, come invece poteva ancora presumere Goethe: al contrario proprio il rendere ottusi è oggi lo scopo di questi non filosofici ammiratori del *nil admirari*, quando cercano di intendere tutto storicamente.», OFN III/1, p. 178.

[268] Si ricordino i diversi Saturnali esperiti dall'*intelletto*, a seconda del campo e della direzione in cui viene applicato (cfr. note 15 e 50): nel caso di "arte", "mito" e "filosofia" si tratta di una vera e propria *liberazione dalla cattività*, così che l'*intelletto*, come un animale che è stato ridotto in gabbia, torna alla sua destinazione naturale, ma con il vissuto di *cattività* alle spalle; nel caso del "sapere assoluto" (storia e scienze naturali) si tratta invece di un incremento di *cattività* che può sì essere utilissimo alla vita, ma ancor di più può diventare la sua palla al piede che la trascina nell'abisso.

[269] In un *intelletto* così concepito viene a realizzarsi l'*identificazione onto-fenomeno-logica* tra φύσις e *Kunst*. In merito al possibile legame tra Proteo e il polipo teognideo, si tenga presente l'aforisma 77 dell'*Oráculo manual* di Gracián dedicato proprio alle *doti adattive* della *dissimulazione* e della *trasmutazione* del dio greco, in un'evidente analogia con la descrizione del fare tipico del polipo fatta da Teognide, e nella traduzione di Schopenhauer il "kluger Proteus" è capace di "politische Verwandlung". Gracián, alla fine dell'aforisma, ammette che la grande perspicacia nel vivere (ciò che unisce Proteo e il polipo e che l'uomo deve imitare) riesce meno difficile al "varón universal" (Schopenhauer dice

L'*intelletto* può così di nuovo respirare nella temerarietà, nella ricchezza e nell'esuberanza in cui si muoveva "in einem natürlichen Zustande der Dinge", ma si tratta sempre di una "liberazione" non conciliabile con lo stato precedente alla *cattività* logico-razionale subìta[270]. È, infatti, all'interno del "colombario metaforico-concettuale" che egli ora festeggia la sua *emancipazione*, ritornando alla sua destinazione propria senza subire condanne, a differenza di quando era un *Diener* costretto al *Raub* e alla *Beute* per non far perire di stenti il suo *Herr*.
Quella enorme "struttura concettuale di sostegno" alla *vita gregaria* dell'individuo viene sfruttata, dall'intelletto emancipato dalla *cattività*, per le sue giocolerie da prestigiatore, dato che nell'atmosfera in cui si muove adesso il fine non è la "conservazione priva di pericoli", bensì il suo *piacere* e il suo *divertissement*[271]. Ma c'è, in questa "ora d'aria" che può durare epoche, un *vissuto afasico* che non verrà mai segnalato agli onori della "cronaca gregaria": sono le mirabolanti intuizioni di cui l'*intelletto* si rende ora artefice e che la *travatura cimiterial-razionale* non può neanche captare. Queste sono le reminiscenze più vive dei primitivi *Eindrücke* pre-linguistici, che nella loro singolare incomunicabilità non consentivano ai *klugen Thiere* di "vivere in branco"; tornati ora alla ribalta sotto forma di un ardito artificio capace almeno di alterare le barriere concettuali – "*l'adeguazione creativa all'impressione della potente intuizione presente*" (dem Eindrucke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen) -, escogitato da uomini "civilizzati" che hanno però conservato un contatto indiretto con lo *Ur-Triebleben*, lo *Ur-Denken* e lo *Ur-Fühlen*, nella continua celebrazione della "Herrschaft der Kunst über das Leben"[272].
Nietzsche sta dipingendo il quadro di due tipi di umanità a confronto, quella moderna e quella antica, quella iper-logica e razionale e quella artistico-intuitiva, quella che ha fede cieca nella "verità" e quella che gode di sé nella *dissimulazione-trasmutazione*, ma già nella civiltà greca le due tipologie umane hanno camminato fianco a fianco, dopo tutto fu la Grecia tragica a dare i natali a Socrate[273]:

"vielseitig") di ingegno e genio. In due frammenti postumi del 1873 Nietzsche fa delle riflessioni che lasciano intendere il suo interesse per Gracián e la "Weisheit und Klugheit in der Lebenserfahrung", alla quale riconosce di non poter paragonare nulla di contemporaneo, giudicando la sua epoca di "osservatori microscopici" incapace di "porre esigenze e spiegare" (cfr. 30 [34; 35] 1873-74).

[270] In questo passaggio, e fin dall'inizio dello scritto, Nietzsche ci sta dicendo indirettamente che l'*intelletto* non è, per natura, "categoriale" come voleva Kant (cosa che già Schopenhauer aveva rimarcato con forza), ma esso diventa "tabellare" solo sotto l'egida dei concetti, cioè solo quando si fa *strumento gregario di conservazione*. L'*intelletto* può sperimentare, una volta che è stato "liberato", cioè una volta che gli si dà il "giorno di ferie" dalla sudditanza verso i *Nothbehelfe der Bedürftigkeit*, quell'*intuitività* che, schopenhauerianamente, era una delle sue pertinenze nell'adesione *superficiale* alle cose. Nel caso di Nietzsche, però, l'*intuitività intellettuale* può darsi solo se l'intelletto è fuoriuscito dalla "gabbia razionale", e comunque all'interno del "colombario metaforico". Le *prime impressioni intuitive*, che per Nietzsche sono un agglomerato *percettivo-intellettivo*, forse più *percettivo* che *intellettivo* (almeno in questo contesto), non sono infatti equiparabili a quelle sperimentate durante i Saturnali. Feste che furono inventate proprio per tenere sotto controllo la sfrenatezza impulsiva e orgiastica dell'uomo allo "stato di natura", e lo stesso vale per l'*intelletto divenuto libero* (freigewordene Intellekt) in una civiltà artistica.

[271] Nietzsche ci sta descrivendo la realtà greca dopo il successo di Tespi-Pisitrato contro Solone, nella quale è la *Verstellung-Verwandlung* a farla da padrone.

[272] I Greci, nell'ottica di Nietzsche, furono un popolo capace di mescolare con equilibrio la "crudeltà naturale" e la "politezza civile", e ciò si manifestò anche nel lor spiccato *individualismo* (agonismo), che fu la causa principale della comparsa di così tante personalità geniali lungo la loro breve storia: «In certe epoche l'individuo è stato più in alto, si è presentato con maggiore frequenza. Sono le epoche di *maggiore cattiveria*; l'individuo era più visibile, si osava di più, si nuoceva di più, ma si mentiva di meno.», OFN V/1, p. 286. Si mentiva di meno nel senso del *gregge*.

[273] La figura di Socrate non smette di interessare Nietzsche dopo le prime conferenze poi confluite nella *Geburt*, e anzi trova un approfondimento interessante in vista del progetto editoriale sui *preplatonici*. Nel frammento 21 [11] del 1872-73 si legge: «In Socrate tutto è falso! – i concetti non sono saldi, e neppure importanti; il sapere non è la fonte di ciò che è giusto, e in generale non è fecondo; la cultura è negatrice.»,

Ci sono epoche, in cui l'uomo razionale e l'uomo intuitivo stanno l'uno vicino all'altro, l'uno in angoscia per l'intuizione, l'altro in spregio dell'astrazione; quest'ultimo è altrettanto fuori dalla ragione, quanto il primo è fuori dall'arte. Entrambi hanno voglia di padroneggiare sulla vita: questi nel sapere affrontare le maggiori necessità con previdenza, accortezza e regolatezza, quegli nel non vedere, da "eroe strafelice", quelle urgenze e prendendo come reale soltanto la vita infinita[274] dell'illusione e della bellezza [nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt]. Nel migliore dei casi, si può figurare una civiltà, che fondi di per sé il dominio dell'arte sulla vita, laddove una volta l'uomo intuitivo, per esempio come nella Grecia arcaica, porti le sue armi con più violenza e più superbia del suo avversario; quella dissimulazione-trasmutazione[275] [Verstellung], quel rifiuto dell'indigenza, quello splendore delle intuizioni metaforiche e, in generale, quell'immediatezza dell'inganno accompagnano tutte le espressioni esteriori di una tale vita. Né la casa, né l'incedere, né l'abbigliamento, né la brocca d'argilla rivelano di essere state inventate dall'urgenza del bisogno; sembra allora come se in tutte queste debba esprimersi una sublime felicità e un'olimpica serenità e, per così dire, un giocare a cose serie. Mentre l'uomo guidato da concetti e astrazioni, con essi riesce soltanto a respingere l'infelicità, senza ottenere egli stesso felicità dalle astrazioni; nel tentativo di liberarsi il più possibile dai dolori, l'uomo intuitivo, invece, ergendosi nel mezzo di una cultura, oltre a respingere il male, raccoglie già a partire dalle sue intuizioni, un continuo afflusso di rischiaramento, rasserenamento, redenzione.[276]

La distinzione tra civiltà[277] (che può essere anche interna a una delle due quando la presenza nella stessa epoca delle due diverse risposte di fronte alle incombenze quotidiane si fa concomitante), diventa una distinzione *pratico-patica* attraverso la quale tipologie umane eterogenee fanno un uso differenziato del loro *intelletto*[278] e delle sue prerogative

---

FP III, p. 146; nel frammento 21 [23] 1872-73: «Socrate astrattamente umano pone al primo posto il bene dell'individuo, la conoscenza allo scopo della vita. Distruzione degli istinti.», FP III, p. 151; nel 23 [35] 1872-73: «Con Socrate comincia l'ottimismo - ottimismo non più artistico - che ha una teleologia e crede in un dio buono; comincia la fede nell'uomo buono che sa. Dissoluzione degli istinti.», FP III, p. 185; per poi arrivare a una confessione privata degna di nota nel 1875: «*Socrate* - lo confesso - mi è talmente vicino che devo quasi sempre combattere contro di lui.», FP V, p. 129.

[274] Qui c'è un errore traduttivo di Ferraro, che rende l'espressione "verstellte Leben" con "vita infinita". Colli usa una perifrasi: "vita trasformata dalla finzione", ed è curioso che associ al "verstellen" la "trasformazione", pur continuando a rendere con "finzione" il suo significato.

[275] Sostituisco così Ferraro che traduce con "finzione".

[276] SVM, pp. 69-71. «Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so unvernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen: dieser, indem er durch Vorsorge, Klugheit, Regelmässigkeit den hauptsächlichsten Nöthen zu begegnen weiss, jener indem er als ein „überfroher Held" jene Nöthe nicht sieht und nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt. Wo einmal der intuitive Mensch, etwa wie im älteren Griechenland seine Waffen gewaltiger und siegreicher führt, als sein Widerspiel, kann sich günstigen Falls eine Kultur gestalten, und die Herrschaft der Kunst über das Leben sich gründen; jene Verstellung, jenes Verläugnen der Bedürftigkeit, jener Glanz der metaphorischen Anschauungen und überhaupt jene Unmittelbarkeit der Täuschung begleitet alle Aeusserungen eines solchen Lebens. Weder das Haus, noch der Schritt, noch die Kleidung, noch der thönerne Krug verrathen, dass die Nothdurft sie erfand; es scheint so als ob in ihnen allen ein erhabenes Glück und eine olympische Wolkenlosigkeit und gleichsam ein Spielen mit dem Ernste ausgesprochen werden sollte. Während der von Begriffen und Abstractionen geleitete Mensch durch diese das Unglück nur abwehrt, ohne selbst aus den Abstraktionen sich Glück zu erzwingen, während er nach möglichster Freiheit von Schmerzen trachtet, erntet der intuitive Mensch, inmitten einer Kultur stehend, bereits von seinen Intuitionen, ausser der Abwehr des Uebels eine fortwährend einströmende Erhellung, Aufheiterung, Erlösung.».

[277] Cfr. UTU II, *Opinioni e sentenza diverse*, 187.

[278] Che la distinzione sia anche e soprattutto a livello "intellettuale", Nietzsche ce lo dimostra altrove, in modo indiretto. Nei frammenti preparatori della terza *Inattuale*, dove viene costruita l'ipostatizzazione del *dotto* (der Gelehrte) in contrasto con Schopenhauer, dell'uomo di scienza "contrario alle Muse", il professore si chiede come sarà caratterizzato il fare "intellettuale" del *Gelehrte* e quindi quale sarà il suo rapporto con la "verità", e si dà questa risposta al primo punto: «1. *Una certa probità*, quasi semplice goffaggine nella contraffazione, la quale richiede un po' di spirito [Eine gewisse Biederkeit, fast nur

d'azione, nel desiderio di "*signoreggiare sulla vita*" (über das Leben zu herrschen). Nietzsche definisce questi due tipi umani antitetici *der vernünftige Mensch* e *der intuitive Mensch*[279] e ci mostra il loro agire quotidiano in base all'attitudine spirituale dal risvolto immediato di ognuno dei due. Se il primo mostra *Angst* verso l'*intuizione* e il secondo *Hohn* per l'*astrazione*, posizionandosi, l'uno, in una disposizione *anti-artistica* (unkünstlerisch), e l'altro, in una *anti-razionale* (unvernünftig), pure entrambi hanno di mira "la presa sulla vita" e sfruttano per questo scopo strumenti antitetici. L'*uomo razionale* prevede, è accorto, si regola, come un "geometra". L'*uomo intuitivo* (il Greco dell'età tragica) fa sfoggio della noncuranza verso il pericolo e le urgenti necessità - vero orrore del *gregge* - e alla stregua di un *überfrohe Held*, di un *eroe ipergaio*, pone come "reale" solo il *verstellte Leben*[280] che mira allo *Schein* e alla *Schönheit*, nella liberazione

---

Ungelenkigkeit zur Verstellung, zu der einiger Witz gehört]. […] È più comodo dire la verità *in adiaphoris*, è più consono a una certa pigrizia. Contro il sistema copernicano ad esempio, fu proprio la probità a opporsi, perché tale sistema contraddiceva l'evidenza. Ma l'evidenza coincide con la verità per gli spiriti pigri.», FP IV, pp. 20-21. Alla *probità* (Biederkeit), alla *pigrizia* (Trägheit), e alla *rigidezza nella dissimulazione-trasmutazione* (Ungelenkigkeit zur Verstellung), per la quale serve *spirito-ingegno* (Witz) che evidentemente il *dotto* non ha (del dotto nel 1884 si dirà che è un *Heerdenthier*, cfr. 26 [13] 1884), tutti tratti tipici dell'*abito intellettuale* del *Gelehrte*, si oppone totalmente la descrizione del *prachtvolle Intellekt*, dell'*intelletto ricolmo di splendore*, data in un frammento del 1884 (26 [101], si veda anche 26 [97]): «Un intelletto splendido è l'effetto di una massa di qualità morali [moralischer Qualitäten], per esempio: coraggio, forza di volontà, equità, rigore; ma, in pari tempo, anche di molta πολυτροπία, dissimulazione [Verstellung], trasformazione [Verwandlung], esperienza degli opposti, protervia, temerità, malvagità, indocilità. Perché nasca un intelletto splendido, bisogna che gli antenati di un uomo siano stati in grado eminente tutte e due le cose: cattivi e buoni, spirituali e sensuali.», OFN VII/2, pp. 160-161. Questo frammento è davvero decisivo, Nietzsche riconferma l'essenza *morale* dell'intelletto, e nel farlo sostiene che per la riuscita di un *prachtvolle Intellekt* alle *qualità morali*, considerate comunemente positive, vanno aggiunte anche quelle sempre osteggiate dalla "morale gregaria", e cioè *in primis*: πολυτροπία (la dote principale di Odisseo e del polipo di Teognide), la *dissimulazione* e la *trasmutazione* (Verstellung-Verwandlung), cioè ciò verso cui il *dotto* si perde, come direbbe Teognide, nell' ἀτροπία, nell'*inflessibilità* (Ungelenkigkeit). Dunque, πολυτροπία e *Verstellung-Verwandlung* sono qualità necessarie all'eccellenza nell'*intellettualità* umana, qualità che devono caratterizzare l'agire dell'*intelletto* nel destreggiarsi *flessibilmente* con *rapida levità* nell'*identificare* e nell'*omettere*, proprio come Proteo (e il polipo di Teognide).

[279] Non condivido la lettura che dà Benedetta Zavatta di questi passaggi testuali (cfr. B. Zavatta, *L'impossibile alleanza tra filosofia e arte*, in F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Adelphi, Milano, 2015, pp. 39-49), lettura che insiste sul fatto che Nietzsche intendeva distinguere, con *der vernünftige Mensch* e *der intuitive Mensch*, il "filosofo" e l'"artista". Al di là del fatto che neanche Zavatta coglie la particolarità del termine *Verstellung*, e il modo in cui Nietzsche lo usa per distinguere queste due tipologie umane, è chiaro che il professore si riferisce, invece, all'*uomo artistico-intuitivo* da un lato, di cui anche i *filosofi preplatonici* fanno parte con la loro "intuizione" *en-panteistica* (Eraclito su tutti è il *genio artistico-filosofico* per eccellenza), e dall'altro all'*uomo logico-razionale e proto-scientifico* (cioè anti-greco), che si inaugura con Parmenide, ma che viene alla ribalta con Socrate (di cui si dice che è la vendetta per Tersite, in un frammento del 1875 dove si dichiara di voler unire Wagner, Schopenhauer e grecità tragica, cfr. 6 [12] 1875). Nietzsche usa infatti, non a caso, lo *stoico* come emblema di un tale uomo (gli stoici che hanno interpretato piattamente Eraclito, cfr. 19 [114] 1872-73), cioè quel tipo filosofico post-socratico e alessandrino, emblema della scientificità (cfr. 19 [70] 1872-73) che, negata ormai del tutto la potenza dell'*istintualità* (arte), fa delle "ragioni" l'unico strumento utile per camminare nella vita, e vedremo come un tale tipo umano usa la *Verstellung* di cui è dotato. Tra l'altro, la lettura di Zavatta sostiene che Nietzsche già da tempo non credesse più alla *metafisica dell'arte* (ancora presente però sia qui che nelle ultime tre *Inattuali*), e che il "genio tiranno" è l'artista (Wagner), mentre Nietzsche chiama "tiranni dello spirito" proprio i *filosofi preplatonici* già dal 1869 (cfr. 2 [19] 1869-70; 23 [1] 1872-73; 6 [7] 1875). La lettura di Zavatta termina nella prefigurazione del *Freigeist* come vittoria del "filosofo" sull'"artista", mentre insieme all'"artista" (criticato in modo specifico e non in generale) negli anni del *Freigeist* avviene soprattutto una critica dell'"uomo di scienza", il quale fa "metafisica" senza accorgersene (cfr. UTU II/2, 16; 171). Il filosofo tenterà perciò una sorta di terza via, quella del *filosofo dell'avvenire*, del *filosofo-artista* dell'umanità, "discepolo" e "iniziato" della *filosofia di Dioniso*.

[280] Abbiamo già visto che Nietzsche ha parlato in antecedenza di *vogestellte Leben* come della vita dischiusasi all'*occhio-intelletto* e alla sua *superficialità*, ma ora con l'espressione *verstellte Leben* egli

dell'*intelletto* lanciato in una perpetua occasione di festeggiamento dei suoi Saturnali: ogni evenienza impellente viene risolta come un "fenomeno estetico".
Alla s*chiavitù concettuale*, che dà s*icurezza e normatività*, del *vernünftige Mensch*, l'uomo della Grecia arcaica (der intuitive Mensch), di quella civiltà che ha escogitato "die Herrschaft der Kunst über das Leben", oppone più potentemente (gewaltiger) e vittoriosamente (siegreicher) l'uso di armi che al suo opposto sono divenute quasi sconosciute: la *dissimulazione-trasmutazione* (Verstellung), il rinnegamento del bisogno (Verläugnen der Bedürftigkeit), lo scintillìo delle visioni metaforiche (Glanz der metaphorischen Anschauungen) e soprattutto l'immediatezza della *decezione-ludificazione* (Unmittelbarkeit der Täuschung). Armi che accompagnano tutte le estrinsecazioni di una vita siffatta, del *verstellte Leben* diretto allo *Schein* e alla *Schönheit* fin negli oggetti più comuni e d'uso giornaliero. Anche in questi a prevalere è il *lucore estetico* che ammanta di gioia e di olimpica serenità l'"urgenza" e il "bisogno", nell'impulso a nasconderli a prima vista, quasi si trattasse di *giocare seriamente*[281] (ein Spielen mit dem Ernste) con essi rendendoli accettabili, proprio come la "maschera del bello" posta davanti al "fondo orrendo dell'esistenza" a impedire ogni scoramento.
Questa diversità attitudinale verso il quotidiano, che è poi innanzitutto un'eterogenea risposta *p(r)atica* di fronte al *Leben,* ha anche un differenziato riflesso sui risvolti *(u)morali* delle due tipologie di approccio. L'uomo che si lascia direzionare da *Begriffe* e *Abstraktionen* ottiene al massimo un *negativo* respingimento dell'*infelicità* (Unglück), senza ricavare *felicità* (Glück) direttamente dalle *astrazioni* quando prova con esse a rendersi *libero dai dolori* (Freiheit von Schmerzen), la sua strategia *ascetica* non ha molta efficacia nella attiva sperimentazione del flusso della "gioia"[282].
L'*uomo intuitivo,* invece, ricava dalle sue *Intuitionen* una risposta *positiva* nel mantenimento della libertà dal "dolore", che consiste in una prolungata effusione di redenzione, rischiaramento e rasserenamento.
Dal variare delle estrinsecazioni *p(r)atico-(u)morali* nei confronti delle "aggressioni" delle *affezioni*, deriva però una lezione comportamentale che sembra trovare nell'*uomo razionale* una migliore disposizione all'apprendimento e un ritrovato senso per la *Verstellung* (anche se egli continua al cospetto della *felicità* a perderne la "pienezza"), in quanto, di fronte all'"invasione" del *dolore* chi disconosce la guida della *Vernunft* non ottiene una parità di riscontro rispetto all'"apertura" che lo aveva caratterizzato nell'accettare il dilagare ininterrotto della *gioia*. E, infatti, l'*uomo intuitivo*:

> Naturalmente […] soffre più violentemente *quando* soffre; anzi egli soffre anche più spesso, perché non è disposto ad imparare dall'esperienza e cade sempre di nuovo nello stesso pozzo, in cui era caduto una volta[283]. Nel dolore è poi altrettanto irrazionale che nella gioia, grida forte e non ha alcun conforto. Quanto diversamente lo stoico sottostà alla medesima sventura, lui che ha imparato dall'esperienza, e che si domina coi concetti! Lui, che altrimenti cerca solo rettitudine, verità, libertà da inganni e riparo dagli assalti della seduzione, ora espone, nella sventura, il capolavoro della dissimulazione-trasmutazione[284] [das Meisterstück der Verstellung], come quello la esponeva nella felicità; non porta un volto d'uomo palpitante e mobile, ma porta, per così dire, una maschera dai tratti di un'apprezzabile regolarità, non grida e non altera una sola

indica il *Leben* caratteristico di chi comprende il mondo come *S(ch)ein*, quello più adeguato alla φύσις-Kunst. Quel *Leben* che si è ormai sviluppato in direzione di una "civiltà artistica" e che fa della *Verstellung* il suo πάθος primario: una *vita trasmutata e dissimulata*.
[281] Il vero "pericolo" che Solone vuole scongiurare di fronte alla trovata di Tespi.
[282] Sul legame *ascesi-verità,* che diventerà importante in *Zur Genealogie der Moral,* si veda il frammento 29 [8] del 1873, che è un lungo frammento molto interessante che ragiona sull'*eudaimonismo* legato alla "verità" e alla "menzogna", sull'*ascesi* della "verità" e sullo *scetticismo* come *ascesi* del pensatore.
[283] Chiaro riferimento alla vicenda di Talete con la servetta tracia, a ulteriore testimonianza del fatto che non si tratta, come vuole Zavatta, dell'opposizione tra "artista" e "filosofo".
[284] Sostituisco così il termine "finzione" usato da Ferraro.

volta la sua voce. Se proprio una nuvola nera si rovescia su di lui, s'avvolge nel suo mantello e se ne va a passi lenti sotto la pioggia.[285]

È il potere *assaltante* del *dolore* a svelare le carte e a mescolare imprevedibilmente la sorte dell'analisi comparativa svolta finora da Nietzsche. Contro l'immediatezza pervasiva della "sofferenza senza senso" l'*eroe ipergaio* è disarmato, il suo intelletto "liberato" ha armi spuntate e non sa esercitare la *dissimulazione-trasmutazione* in una strategia difensiva. Rivolto esclusivamente alla *virtù attiva* della sua *flessibilità intuitiva*, egli si consuma nel dolore allo stesso modo in cui eccedeva nel godere guidato dalla *Verstellung*. La *Erfahrung* non ha alcun potere sul suo *vissuto patico* che esprime sempre un'impulsività originaria, come se i suoi accessi passionali non avessero storia alcuna, quasi fossero fermi agli albori dell'umanità: l'*uomo intutitivo* "gode" e "soffre" come un bambino, ma se nel caso della *felicità* nessuno può dirsi più "aperto" di un bambino, di fronte all'*infelicità* non c'è qualcuno più inadatto ad affrontarla[286].
Il *saggio razionale*[287], di cui lo stoico antico è l'incarnazione *p(r)atico-(u)morale*, diventa invece all'improvviso, nella tempestività della sventura, la migliore risposta possibile grazie al suo dominio concettuale, nonostante la sua *gregaria* predisposizione alla ricerca della "sincerità" (Aufrichtigkeit), della "verità" (Wahrheit), della "libertà dalle illusioni e della difesa dagli assalti affascinanti" (Freiheit von Täuschungen und Schutz vor berückenden Ueberfällen), poiché egli, edotto dall'esperienza cui dà "logicamente" ascolto, è capace di sfoderare un *pezzo di maestrìa* della *dissimulazione-trasmutazione* (das Meisterstück der Verstellung), uguale a quello che aveva messo in atto l'*uomo intuitivo* solo nella *felicità*. A una *Verstellung* "attiva" nella *gioia*, corrisponde ora una *Verstellung* "attiva" nel *dolore*, ma l'*uomo intuitivo* è incapace di *Verstellung* nell'*infelicità* così come l'uomo razionale è incapace di *Verstellung* nella *felicità*. Davanti alla potenza smisurata del *dolore*, l'unica possibile opposizione a saper fare uso della πολυτροπία è quella della *sopportazione misurata*[288], che indossa i panni e la maschera

[285] SVM, p. 73. «Freilich leidet er heftiger, wenn er leidet; ja er leidet auch öfter, weil er aus der Erfahrung nicht zu lernen versteht und immer wieder in dieselbe Grube fällt, in die er einmal gefallen. Im Leide ist er dann ebenso unvernünftig wie im Glück, er schreit laut und hat keinen Trost. Wie anders steht unter dem gleichen Missgeschick der stoische, an der Erfahrung belehrte, durch Begriffe sich beherrschende Mensch da! Er, der sonst nur Aufrichtigkeit, Wahrheit, Freiheit von Täuschungen und Schutz vor berückenden Ueberfällen sucht, legt jetzt, im Unglück, das Meisterstück der Verstellung ab, wie jener im Glück; er trägt kein zuckendes und bewegliches Menschengesicht, sondern gleichsam eine Maske mit würdigem Gleichmaasse der Züge, er schreit nicht und verändert nicht einmal seine Stimme. Wenn eine rechte Wetterwolke sich über ihn ausgiesst, so hüllt er sich in seinen Mantel und geht langsamen Schrittes unter ihr davon.».

[286] «Da bambino l'uomo si trova nel punto più lontano dalla bestia, il suo intelletto è allora più umano che mai dopo [Der Mensch ist als Kind vom Thier am weitesten entfernt, sein Intellekt am menschlichsten]. A quindici anni e con la pubertà egli si avvicina di un passo alla bestia, di un altro passo con il senso di proprietà dei trent'anni (la linea mediana tra la pigrizia e la cupidigia). A sessant'anni va spesso perduto anche il pudore; quindi si presenta ai nostri occhi il settantenne come bestia senza veli [entschleierte Bestie]: basta guardarne gli occhi e la dentatura.», OFN IV/2, p. 350.

[287] È questa la strategia *p(r)atica* di fronte alla sventura forse più simile al gusto di Benedetto Croce (seppur non coincidente con ciò cui allude il filosofo italiano), rispetto a quella proposta da Torquato Accetto, e, secondo Croce, dai "trasvalutatori". La risposta del *saggio stoico* è poi quella di cui Ovidio si dichiara incapace, nella sua eccessiva vulnerabilità di fronte alle sofferenze, vulnerabilità che non può vincere perché non sa *dissimularsi-trasmutarsi* in "pietra" o "legno", cioè in un materiale insensibile, come invece fecero Niobe e le Eliadi (cfr. nota 104 capitolo secondo). Nietzsche non sarà mai particolarmente generoso nei confronti dello *stoicismo*, tuttavia qui potrebbe anche esserci una sorta di elogio di Schopenhauer (ma anche di Montaigne), il quale ha molto insistito sul valore dell'etica stoica.

[288] Tema centrale in tutta la letteratura antica: dall'epica alla tragedia, dalla lirica alla filosofia: «In questi ultimi anni, grazie al mio spirito di sopportazione, ho ingoiato una sofferenza dopo l'altra, proprio come se fossi nato per questo e per nient'altro. Alla filosofia, che insegna press'a poco questo, ho pagato nella pratica un considerevole tributo.», EFN-1876, 556.

della "compostezza" mentre le viscere divampano. Esattamente come una statua greca di atleta, perfettamente levigata nello sforzo concreto del gesto: il *vernünftige Mensch* è l'uomo-statua, il più affidabile costruttore di *r(el)azionalità*[289].
Il *saggio stoico* è l'*attore più virtuoso di tutti*, l'unico in grado di *dissimulare* la lacerazione "interiore" *trasmutandola* in una vittoriosa abnegazione "esteriore", egli sa soffrire diventando una "maschera di pietra" e tagliando la testa alla presunzione di strapotere del dolore sulla carne (come Perseo con la Gorgone)[290], senza urlare né dimenarsi un uomo siffatto prosegue regolarmente le sue occupazioni anche se un fortunale interviene di soppiatto per rovinargliele, tale è il potere *dissimulativo-trasmutativo* che ha raggiunto, in seguito a un apprendistato *p(r)atico*, nei confronti delle sue *avvincenti passioni*. La *Verstellung*, in lui associata a *Erfahrung* e *Vernunft* (ecco spiegato il perché della *Klugheit* tra le sue strategie di difesa), si ripresenta alla fine come regina delle *abi(tua)lità intellettuali* anche nell'*uomo razionale*, essendo l'*intelletto* quello *strumento individuale pratico* senza il quale l'uomo non avrebbe mai potuto "associarsi" e senza il quale quindi non sarebbe mai divenuto, tra le sue molteplici manifestazioni, anche un animale "morale" e "conoscitivo".
Dopo aver appurato, con sguardo "inattuale", che è esistito un lungo periodo della storia umana trascorso all'interno di un *mondo pre-gregario*, al quale poi è subentrata l'era del *mondo gregarizzato* durata millenni, l'intento di Nietzsche d'ora in avanti sarà quello di educare l'umanità all'approdo verso un *mondo post-gregario* (extramorale, immorale, al di là di bene e male), e il primo passo verso questa direzione, cioè innanzitutto verso la definizione della *Freigeisterei*, è sicuramente l'elogio dello *ἦθος* e della *πρᾶξις filosofica*, in opposizione alla vuota pedanteria scientifica e alla vita fatta solo di opinioni degli *uomini correnti* (courante Menschen), svolto nella terza *Inattuale* sotto la figura dello *Erzieher* Arthur Schopenhauer.

[289] «Ogni statua greca può insegnarci che il bello è soltanto negazione.», FP I, p. 186.
[290] La testa della Gorgone che viene poi esposta dalla dea Atena (saggezza) al centro dell'egida.

d) Arthur Schopenhauer, elogio di quel "materiale esplosivo" chiamato *filosofia*: tra *veridicità* e *dissimulazione*

In quella peculiarissima biografia filosofica che è *Ecce homo*, dove Nietzsche mette "in scena" se stesso auto-presentandosi spiritualmente e auto-interpretando le sue opere, si noterà una certa sbrigatività nei confronti della seconda delle *Unzeitgemässe Betrachtungen*, confermata anche nella *Vorrede* scritta nel 1886 per *Menschliches, Allzumenschliches II*. In entrambi i casi di *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* si dice che fu l'occasione per vituperare il danno che una "scienza" divenuta ipertrofica può causare alla vita e alla civiltà, e che venne preso il "senso storico", di cui il secolo andava così fiero, come esempio *attuale* di una "malattia" dalla quale l'autore voleva guarire per non dover rinunciare in un lontano futuro a ciò di cui aveva così tanto sofferto, il "sapere storico" appunto.
Nella *Vorrede* di *Menschliches, Allzumenschliches II* si ribadisce inoltre la necessità di una retrodatazione ai "sentimenti" giovanili delle prime tre *Inattuali* e di *David Strauss der bekenner un der Schriftsteller* si sostiene essere una "rabbiosa esplosione" e uno "sfogo" contro la cultura tedesca covati da tempo, mentre in *Ecce homo* l'autore si sofferma a lungo sul successo che gli derivò da questo "testo polemico", dal primo dei quattro *Attentaten*[291], per concludere che fu scelto benissimo il tipo del "libero pensatore" contro cui rivolgere il proprio odio innato verso le *idee moderne*[292]. A queste considerazioni bisogna aggiungere che le quattro *Inattuali* furono gli unici scritti (insieme allo *Zarathustra*) per i quali il filosofo non ritenne utile approntare nuove prefazioni nel 1886[293].
Un discorso a parte vale però per le ultime due *Unzeitgemässe Betrachtungen*, dedicate a Arthur Schopenhauer e Richard Wagner[294], alle quali Nietzsche non smetterà mai di riservare particolare premura e riguardo negli anni a venire, e la spiegazione di questo atteggiamento ci viene fornita nella sua biografia filosofica. Dopo aver detto che in esse si manifestava per la prima volta «ein Problem der Erziehung ohne Gleichen, ein neuer Begriff der *Selbst-Zucht, Selbst-Vertheidigung* bis zur Härte, ein Weg zur Grösse und zu welthistorischen Aufgaben», continua:

---

[291] Nel 1886 la metafora "dinamitarda" ha preso il sopravvento su quella "vulcanica" per esprimere lo *spirito* dell'*inattualità.*

[292] «Di fatto, tramite tutte queste cose si manifestò allora per la prima volta una specie del tutto *nuova* di libero pensiero [Freigeisterei]: fino a oggi nulla mi è tanto lontano ed estraneo quanto tutta la genia europea e americana dei "libres penseurs". Io sono in più profondo dissidio con loro, con questi incorreggibili zucconi e buffoni delle "idee moderne", che con qualunque dei loro avversari. Anch'essi, a loro modo, vogliono "migliorare" l'umanità, a loro immagine; farebbero una guerra implacabile contro quello che io sono, contro quello che *voglio*, se arrivassero a capirlo – credono ancora tutti all'"ideale"… Io sono il primo *immoralista*.», EH, *Le considerazioni inattuali,* 2.

[293] «Quelle considerazioni inattuali le reputo scritti giovanili: vi facevo un rendiconto provvisorio di ciò che nella vita, fino a quel momento, mi aveva ostacolato e di ciò che mi aveva aiutato di più, provavo a liberarmi di qualcosa, maledicendo e glorificando, com'è caratteristico della gioventù: ahimè, la gratitudine, sia nel bene che nel male, mi ha sempre dato un bel daffare!», EFN-1882, 212.

[294] È in particolare alla *Inattuale* su Schopenhauer che Nietzsche si rivolge ripetutamente, negli anni, come allo scritto programmatico del suo compito filosofico che poi è stato realizzato, e in uno dei contesti in cui appare questa considerazione viene detto: «Ich selber bin 100 Mal radikaler als W<agner> oder Sch<openhauer>.» (cfr. EFN-1885, 617). In una lettera scritta da Torino nel 1888 a Georg Brandes si legge: «- Quel che Lei dice su *Schopenhauer come educatore* mi dà una grande gioia. Questo breve scritto mi serve come segno di riconoscimento: se uno non vi sente nulla di *personale,* probabilmente allora non ha niente in comune con me. In fondo vi si ritrova lo schema che finora ho sempre seguito nella mia vita: è una solenne *promessa* [ein strenges V e r s p r e c h e n].», EFN-1888, 1014. Per questi motivi nella *Vorrede* del 1886 di *Menschliches, Allzumenschliches II*, Nietzsche ribadisce che quella "venerazione per il mio primo e unico educatore" espressa nel 1874: «[…] oggi la esprimerei molto più fortemente e anche più personalmente […].», UTU II, *Prefazione,* 1.

«Wagner a Bayreuth» è una visione del mio futuro; in «Schopenhauer come educatore», invece, è iscritta la mia storia più intima, il mio *divenire*. Innanzitutto il mio *voto solenne*!... Oh quanto lontano io ero *da ciò* che sono oggi, *dal luogo* in cui oggi mi trovo – a un'altezza che mi fa parlare non più con parole, ma con fulmini! – Però *avevo avvistato* terra – non mi ero ingannato un momento sulla via, sul mare, sul pericolo – *e* sul successo! La grande pace del promettere, quello sguardo felice verso un futuro che non resterà una mera promessa! – Qui ogni parola è vissuta, profonda, intima; non vi manca il dolore, il più forte, certe parole sanguinano addirittura. Ma un vento di libertà, della *grande* libertà, spazza via tutto; la ferita stessa *non* è un'obiezione. – Anche ammettendo che non tratti, in fondo, di «Schopenhauer come educatore», ma del suo *opposto*, «Nietzsche come educatore», pure questo scritto offre un insegnamento inestimabile sulla mia maniera di concepire il filosofo, come un tremendo esplosivo, che mette tutto in pericolo, su un concetto di «filosofo» che sta miglia e miglia lontano da quell'altro concetto, che pure comprende in sé un Kant, per non parlare dei «ruminanti» accademici e degli altri professori di filosofia. – Se si considera che a quel tempo fare il dotto era il mio mestiere, e che forse quel mestiere lo *capivo* anche, non sembrerà senza significato che in questo scritto compaia improvvisamente un aspro frammento di psicologia del dotto: esso esprime il *senso della distanza* [Distanz-Gefühl], la profonda sicurezza su ciò che per me può far parte del *compito*, e ciò che invece è solo mezzo, intermezzo e lavoro laterale. La mia accortezza [Klugheit] mi ha fatto essere molte cose e in molti luoghi, perché potessi diventare *uno* – perché potessi arrivare a essere *uno*. Per un certo tempo *dovevo* anche essere un dotto.[295]

Schopenhauer e Wagner, il *filosofo* e l'*artista*, due maschere "inattuali" necessarie per Nietzsche, un *filosofo-filologo* che non aveva preso ancora il coraggio per se stesso, essendo quasi immobilizzato nella forma post-embrionale (Verpuppung) del *Gelehrte*. Seguendo la propria *Klugheit* il filologo dovette assumere molte forme diverse, prima di giungere a sceglierne *una*, la più adeguata alla propria *Aufgabe*, una serie di *dissimulazioni-trasmutazioni* assolutamente necessarie "um Eins werden zu können". Egli scrive la terza *Inattuale* quando ha da non molto tempo praticato l'*ideale* di filosofo qui descritto - "*che mette tutto in pericolo come un terribile esplosivo*" (als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist) - in *Über Wahrheit und Lüge*, e forse per questo ha ben pensato di tenerlo segreto. *Schopenhauer als Erzieher* è in fondo quel *Philosophenbuch*[296] agognato per anni e mai realizzato, quantomeno nel suo aspetto programmatico di preparazione a una nuova figura di filosofo da propagandare e promuovere per l'avvenire.
Già nel 1881, nel pieno della *Freigeisterei*, Nietzsche ragionava sul significato personale e peculiare delle due *Unzeitgemässe Betrachtungen* per lui davvero importanti, e si dava una risposta diversa nel contenuto ma altrettanto caratteristica nel significato rispetto a *Ecce homo*:

Quando esaltai Schopenhauer come il mio educatore, avevo dimenticato che già da lungo tempo nessuno dei suoi dogmi aveva retto alla mia diffidenza; ma non mi curai di quante volte avevo scritto sotto le sue proposizioni «malamente dimostrato» o «indimostrabile» o «esagerato», perché, pieno di riconoscenza, godevo dell'impressione possente che Schopenhauer medesimo, con la sua posizione libera e temeraria di fronte alle cose, contro le cose, da un decennio aveva esercitato su di me [weil ich des mächtigen Eindrucks dankbar genoß, den Schopenhauer selber, frei und kühn vor die Dinge, gegen die Dinge hingestellt, auf mich seit einem Jahrzehnd geübt hatte]. Quando, più tardi, presentai a Richard Wagner la mia venerazione in un'occasione solenne, avevo di nuovo dimenticato che tutta la sua musica si era ridotta per me a qualche centinaio di

[295] EH, *Le considerazioni inattuali*, 3. Nietzsche continua ad auto-definirsi un *Gelehrte* anche in privato, nel 1888 quando per lettera deve chiedere informazioni per un alloggio al titolare di un albergo usa per sé questo appellativo, cfr. EFN-1888, 1004.
[296] Molto interessante l'annotazione illuminante di Giuseppe Ferraro, che in merito al fallimento compositivo di un'opera riguardante il *filosofo* e le sue manifestazioni avvicina Nietzsche a Platone: entrambi pensarono e progettarono tale opera senza mai riuscire a realizzarla, cfr. SVM, p. 75.

battute scelte qua e là, che mi stavano a cuore e alle quali io stavo a cuore, - anche oggi sarebbe così, - e non meno avevo dimenticato di dire, - a causa dell'immagine di questa vita, una vita possente che fluiva nella propria corrente e, per così dire, risaliva la montagna, [dieses mächtigen, in eigenem Strome und gleichsam den Berg hinanströmenden Lebens] - ciò che ritenevo di Richard Wagner al cospetto della verità. Chi non *vorrebbe* essere di opinione diversa da quella di Schopenhauer, ho sempre pensato, nell'insieme e nelle cose grandi; e chi *potrebbe* essere *della stessa* opinione di Richard Wagner, nell'insieme e nelle cose piccole?[297]

In entrambi i casi, quindi, una *venerazione* basata sulla dimenticanza della propria ostilità segreta verso l'oggetto venerato, una *Verehrung* che cerca delle "maschere" in quanto non può essere ancora indirizzata verso se stessi in un'*autocelebrazione*, come accadrà in *Ecce homo*[298]. Ma una *venerazione* vera, perché rivolta al *nocciolo duro* che resta dopo una serie di negazioni, disappunti e avversioni, alla riconoscenza innegabile che resiste a ogni diffidenza, poiché nasce da una concresciuta *esperienza interiore* che non si può più eliminare. Da Schopenhauer, Nietzsche apprese come assumere una posizione libera e temeraria davanti alle cose e contro di esse; in Wagner vide realizzata la pervicacia di un *Leben* che come un torrente fu capace, per la sua ostinazione, di risalire la corrente fino alla montagna.
Assumendo queste due *maschere inattuali* il professore iniziò a percorrere la strada verso la "liberazione spirituale" tanto agognata[299], e ciò avvenne paradossalmente esaltando le due figure che più saranno rappresentative, in negativo, nella sua svolta filosofica contro il "pessimismo romantico", contro l'*illusione* cui si aggrappò negli anni di Basilea. Per questo percorso egli necessitò dell'invenzione di una nuova meta cui mirare, guardando non più all'indietro verso i Greci ma in avanti agli Europei di un ipotetico posdomani, che nel 1878 saranno pensati "come ombre fantastiche prodotte dal giuoco di una mente solitaria": *die „freien Geister"*[300].
Dopo le due *Unzeitgemässe Betrachtungen* dedicate a Schopenhauer e Wagner, egli non pubblicò più niente fino al primo capitolo della sua nuova vita da *fugitivus errans*: *Menschliches, Allzumenschliches*.
Che *Schopenhauer als Erzieher* fosse una "promessa personale", una *Selbst-Zucht*, una *Selbst-Vertheidigung*, e prima di tutto un elogio della *vita filosofica* presa sul serio nel suo carattere di "dirompenza" e non come "occupazione professionale", un elogio come mai più era stato fatto dai tempi di Severino Boezio, appare evidente fin dalle prime pagine nelle quali vengono tratte alcune possibili conseguenze dalle premesse poste in *Über Wahrheit und Lüge*. In risposta alla *pigrizia* e alla *pavidità*, le virtù *gregarie* dell'uomo in ogni tempo e in ogni luogo[301], e a favore del valore dell'*in-dipendenza* e dell'*anti-conformismo* appreso dal maestro, si legge:

[297] OFN V/1, pp. 606-607. Cfr. AUR, 167.
[298] In una lettera a Brandes del febbraio 1888, precedente quindi a *Ecce homo*, Nietzsche dà questa valutazione delle ultime due *Inattuali*: «Entrambi gli scritti su Schopenhauer e Richard Wagner, a guardarli con gli occhi di oggi, mi sembrano più delle autoconfessioni [Selbstbekenntnisse], e soprattutto delle *promesse solenni a me stesso* [Selbstgelöbnisse über mich], che non vere analisi psicologiche di quei maestri che mi sono tanto affini quanto antagonisti [jener mir ebenso tief verwandten als antagonistischen Meister]. (- sono stato il primo a distillare da entrambi una sorta di unità: adesso questa superstizione ha una posizione di primo piano nella cultura tedesca: tutti i wagneriani sono seguaci di Schopenhauer. Quando ero giovane io era diverso: allora erano gli ultimi seguaci di Hegel a stare dalla parte di Wagner, e ancora negli anni Cinquanta la parola d'ordine era "Wagner *e* Hegel").», EFN-1888, 997.
[299] Nella stessa lettera a Brandes, della prima *Inattuale* contro David Strauss il filosofo dice che essa fu «la risata cattiva di uno "spirito molto libero" [„s e h r freien Geistes"] nei confronti di uno che si riteneva tale», EFN-1888, 997.
[300] Cfr. UTU I, *Prefazione*, 2-3.
[301] «Tutto il passato è l'epoca della *paura*. Si imparano le cose come sono nelle teste degli altri, si impara come essi le valutano, e lo stesso si fa per i mezzi. Si ha paura di tralignare, di dare nell'occhio. Le nostre qualità positive sono ciò che è utile e gradito agli *altri*. – La nostra gioia più grande è di piacere agli altri,

Ogni uomo in fondo sa benissimo di essere al mondo solo per una volta, come un *unicum*, e che nessuna combinazione per quanto insolita potrà mescolare insieme per una seconda volta quella molteplicità così bizzarramente variopinta nell'unità che egli è: lo sa, ma lo nasconde come una cattiva coscienza – perché? Per paura del prossimo, che esige la convenzione e di essa si vela. Ma che cosa costringe il singolo a temere il prossimo, a pensare ed agire al modo del gregge e a non essere lieto di sé? Il pudore, forse, in alcuni e rari. Per la maggior parte è adattabilità, ignavia, insomma quella inclinazione alla pigrizia di cui parlava il viaggiatore[302]. Egli ha ragione: gli uomini sono pigri più ancora che pavidi e più di tutto temono proprio i fastidi che una onestà e nudità incondizionata imporrebbe loro. […] Il grande pensatore, quando disprezza gli uomini, disprezza la loro pigrizia: poiché per causa sua essi appaiono come merce di fabbrica, come indifferenti, indegni di relazioni e di ammaestramenti. L'uomo che non vuole appartenere alla massa non deve far altro che cessare di essere accomodante verso se stesso; segua la sua coscienza che gli grida: «Sii te stesso! Tu non sei tutto ciò che adesso fai, pensi, desideri».
Ogni giovane anima ode questo appello giorno e notte e ne trema; perché presente la misura di felicità assegnatale dall'eternità, quando pensa nella sua reale liberazione: alla quale felicità essa, finché è posta nelle catene delle opinioni e della pavidità, non può in alcun modo giungere; e come la vita può diventare desolata e insensata senza questa liberazione! Nella natura nessuna creatura è più squallida e ripugnante dell'uomo che è sfuggito al suo genio e adesso sbircia a destra e a sinistra, indietro e ovunque. Alla fine non è più lecito attaccare un tal uomo, perché egli è tutto esteriorità senza nocciolo, una veste logora, tinta, rigonfia, uno spettro agghindato, che non può suscitare paura e certo neppure compassione.[303]

Nietzsche ci propone qui, all'inizio della terza *Inattuale*, la prospettiva inversa a quella *gregaria* analizzata in *Über Wahrheit und Lüge*, ma ci fornisce anche importanti elementi al fine di meglio intendere il *cuore patico* del funzionamento alla base della riduzione "in

---

la nostra costante paura è di non *riuscire* a piacere loro. – Così fu *domata* l'animalità solitaria.», OFN V/1, p. 287. Questo frammento del 1880 (1 [96]) è veramente importante, non solo perché ci dice che tutto il tempo trascorso fino a oggi è stato, in massima parte, il tempo della *gregarietà*, e che fu la *paura* (Furcht) uno degli strumenti *patici* di attuazione del *gregarismo* "sociale", ma soprattutto ci mostra in che modo Nietzsche intende il consesso associativo, cioè come una sorta di teatro in cui tutti agiscono "prevedendo" l'altro (una sorta di *profetismo intellettuale*) e allo scopo di ricevere "approvazione" dall'altro (che è poi la causa della *buona coscienza*), mossi appunto dalla *paura* di dover far fronte a un "imprevisto" o a una "mancanza di gradimento". Da queste premesse verranno tratte importanti conseguenze.

[302] «Un viaggiatore, che aveva visto molti paesi e molti popoli e più continenti, e a cui fu chiesto quale qualità degli uomini avesse ritrovato ovunque, disse: essi hanno una inclinazione alla pigrizia [sie haben einen Hang zur Faulheit]. A molti parrà che più giustamente e più validamente egli avrebbe potuto dire: sono tutti pavidi [sie sind alle furchtsam].», OFN III/1, p. 359.

[303] OFN III/1, pp. 359-360. «Im Grunde weiss jeder Mensch recht wohl, dass er nur einmal, als ein Unicum, auf der Welt ist und dass kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderlich buntes Mancherlei zum Einerlei, wie er es ist, zusammenschütteln wird: er weiss es, aber verbirgt es wie ein böses Gewissen — weshalb? Aus Furcht vor dem Nachbar, welcher die Convention fordert und sich selbst mit ihr verhüllt. Aber was ist es, was den Einzelnen zwingt, den Nachbar zu fürchten, heerdenmässig zu denken und zu handeln und seiner selbst nicht froh zu sein? Schamhaftigkeit vielleicht bei Einigen und Seltnen. Bei den Allermeisten ist es Bequemlichkeit, Trägheit, kurz jener Hang zur Faulheit, von dem der Reisende sprach. Er hat Recht: die Menschen sind noch fauler als furchtsam und fürchten gerade am meisten die Beschwerden, welche ihnen eine unbedingte Ehrlichkeit und Nacktheit aufbürden würde. […] Wenn der grosse Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikwaare, als gleichgültig, des Verkehres und der Belehrung unwürdig. Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: „sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrst". / Jede junge Seele hört diesen Zuruf bei Tag und bei Nacht und erzittert dabei; denn sie ahnt ihr seit Ewigkeiten bestimmtes Maass von Glück, wenn sie an ihre wirkliche Befreiung denkt: zu welchem Glücke ihr, so lange sie in Ketten der Meinungen und der Furcht gelegt ist, auf keine Weise verholfen werden kann. Und wie trost- und sinnlos kann ohne diese Befreiung das Leben werden! Es giebt kein öderes und widrigeres Geschöpf in der Natur als den Menschen, welcher seinem Genius ausgewichen ist und nun nach rechts und nach links, nach rückwärts und überallhin schielt. Man darf einen solchen Menschen zuletzt gar nicht mehr angreifen, denn er ist ganz Aussenseite ohne Kern, ein anbrüchiges, gemaltes, aufgebauschtes Gewand, ein verbrämtes Gespenst, das nicht einmal Furcht und gewiss auch kein Mitleiden erregen kann.».

branco" dell'essere umano. Alla descrizione dell'*omologazione* cui è stato sottoposto l'*individuo* fin dall'alba della società, fa ora seguito l'analisi della possibilità di "liberazione" (Befreiung) che possiede ogni uomo, in quanto ciascuno ha conservato, nonostante il *gregarismo*, la consapevolezza dell'*unicità* (Unicum) e di quella "molteplicità così bizzarramente variopinta nell'unità" (so wunderlich buntes Mancherlei zum Einerlei) in cui consiste ogni irriducibile *singolarità*[304]. Ciononostante, *il singolo* (der Einzelne) è costretto a nascondere tale consapevolezza dietro una *cattiva coscienza* (ein böses Gewissen), per adempiere al *travestimento convenzionale*[305] cui è spinto per *paura del prossimo* e del suo giudizio[306]. La *Convention* è un *velamento* (Verhüllung) prima di tutto della "sincerità verso se stessi"[307], è lo "strumento sociale di controllo" che limita gli accessi di violenza individuali e che sfrutta la *pavidità* dell'uomo per mitigare la sua aggressività, inducendolo al *conformismo pacato* che salva da una situazione costante di pericolo.

Questa è la sorte vissuta e esperita da ogni uomo all'interno di un *mondo gregarizzato*, ma se è la *Furcht vor dem Nachbar* a esigere il *velo* della *convenzione*, l'individuo si sottomette a questo schema consolidato da millenni anche quando ciò non è più così necessario alla sua sopravvivenza, e lo continua a fare soprattutto per "comodità" (Bequemlichkeit), "indolenza" (Trägheit), per la "tendenza alla pigrizia" (Hang zur Faulheit), in rari casi per "pudore" (Schamhaftigkeit).

La civilizzazione diventa, dunque, un adagio, un porto sicuro in cui rifugiarsi per smarrire le proprie peculiarità e guadagnare serenità, la cui origine certa risiede nella *paura istintiva* verso l'aggressività improvvisa del proprio simile, ancora presente nel sottofondo *patico* di ogni azione sociale, ma che si mantiene e persiste lungo il mutare

---

[304] Si pensi al "um Eins werden zu können" visto in *Ecce homo*.

[305] In *Über Wahrheit und Lüge* Nietzsche aveva parlato di "verhüllende Convention" e di "Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen" (cfr. SVM, p. 26; 40), e qui aggiunge «Aus Furcht vor dem Nachbar, welcher die Convention fordert und sich selbst mit ihr verhüllt», dandoci la chiave di lettura corretta secondo la quale è la *Furcht vor dem Nachbar* a dare avvio al culmine della *Verstellungskunst* nell'uomo divenuto *gregario*. Senza la "gestione convenzionale" della *paura del vicino*, gli uomini arriverebbero allo scontro in ogni istante. Sull'importanza della *Furcht* Nietzsche tornerà negli anni.

[306] Si è tentati di ricorrere immediatamente al nome di Hobbes, ma in realtà c'è anche una fonte antecedente che Nietzsche conosce benissimo fin da studente, ed è Democrito (riportato da Diodoro Siculo nella *Bibliotheca Historica*, 8, 2-3; 7; cfr. DK68B5): «Invece, circa i primi uomini, si racconta che essi conducevano un'esistenza disordinata e selvaggia, disperdendosi a pascolare e a procacciarsi le piante che ritenevano più adatte al proprio gusto e i frutti che si producevano spontaneamente sulle piante. In quanto erano in costante lotta con le fiere, l'amor proprio li indusse ad apprendere a soccorrersi reciprocamente, mentre la paura li indusse ad associarsi; e in questo modo, col tempo, impararono a riconoscersi tra loro attraverso particolari dell'aspetto [τοὺς δὲ ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας σποράδην ἐπὶ τὰς νομὰς ἐξιέναι, καὶ προσφέρεσθαι τῆς τε βοτάνης τὴν προσηνεστάτην καὶ τοὺς αὐτομάτους ἀπὸ τῶν δένδρων καρπούς. καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροιζομένους δὲ διὰ τὸν φόβον ἐπιγινώσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους]. La loro voce cessò di emettere suoni inarticolati e senza significato, e a poco a poco apprese ad articolare vere e proprie parole, fino a che essi giunsero a concordare tra loro parole idonee per simbolizzare ogni cosa che conoscevano e alla loro portata. In questo modo, essi determinarono la nascita di espressioni per tutte quante le cose [τῆς φωνῆς δ᾽ ἀσήμου καὶ συγκεχυμένης οὔσης ἐκ τοῦ κατ᾽ ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις, καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἑκάστου τῶν ὑποκειμένων γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἁπάντων ἑρμηνείαν]. […] Pertanto, in generale, l'insegnamento venne agli uomini dalla necessità, la quale rese noto l'apprendimento a questo essere ben equipaggiato di supporti per tutti i suoi atti in virtù del possesso delle mani, della ragione e di un'anima sagace [καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῴῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν].», H. Diels, W. Kranz, *I Presocratici*, Bompiani, Milano, 2006, pp.1329-1331. Questo frammento democriteo è istruttivo circa la posizione espressa da Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge* sotto molti punti di vista, per limitarci alla "paura" si veda anche il frammento 23 [50] 1876-77.

[307] La "sincerità verso di sé" è impossibile dove regna la "verità", cioè la "menzogna convenzionale", e, al contrario, dove c'è "sincerità verso di sé" il peso della "convenzione" non è mai al sicuro.

delle generazioni nella *comoda, pigra, indolente* tendenza generale dell'essere umano[308]. Se gli *individui singolari* fossero comunemente più "arditi" nel far fronte ai pericoli derivanti da "*un'assoluta onestà e nudità*" (eine unbedingte Ehrlichkeit und Nacktheit) - l'esatto opposto di ogni *Convention* -, molto probabilmente il *conformismo gregario* non avrebbe avuto la durata che invece la storia ci tramanda, ma le epoche e le civiltà non furono tutte uguali da questo punto di vista e il filologo non mancherà di rimarcarlo.
Una cosa è certa, gli uomini del presente a causa della loro *pigrizia* sono come merce di fabbrica, omologata e priva di differenze per costituzione, e per questo vengono disprezzati dal *grosse Denker*, il quale evidentemente non è in niente simile a loro, egli non è un uomo che appartiene alla *massa*[309], che al "pericolo" preferisce indiscutibilmente la "comodità". La vita del *grande pensatore*, lontano da *Bequemlichkeit* e *Convention*, è una sorta di appello per ogni giovane anima che sente il richiamo della *cattiva coscienza* con cui è stato avvolto dalla società il desiderio recondito di "liberazione", quel desiderio che traluce dagli occhi di ogni animale in *cattività*, una *wirkliche Befreiung* impossibile sotto le "*catene delle opinioni e della paura*" (in Ketten der Meinungen und der Furcht), cui egli però aspira presentendo l'odore della *felicità al di fuori della massa* che gli farebbe vedere la sua breve vita sotto un'altra prospettiva, quella eterna del "genio"[310].
Ogni *uomo-massa* che non ha perseguito la via difficile della "liberazione" è la più ripugnante delle creature, che per un vivente scopritore della *soglia misteriosa* tra *interiorità* e *esteriorità*, come l'essere umano, significa venire ridotti a una "ganz Aussenseite ohne Kern", a una *piena esternalità senza nocciolo* deperitasi nel logorìo del *velamento*, un fantasma ornato (ein verbrämtes Gespenst) non più capace di suscitare *paura*, ma neanche *Mitleiden*: una sorta di triste *animale da circo*.
Non è facile rompere le *catene gregarie* che avvincono il *singolo* fin dalla nascita, e che lo inducono a ritenere senza riguardi che ciò che pensa, fa e crede sia tutta farina del suo sacco, e Nietzsche ne è consapevole quando insiste sul *grande pensatore* come *Erzieher*, poiché esso è in fondo un uomo che si è già "liberato" e può fungere da catalizzatore. Ogni vero *educatore* è, infatti, allo stesso tempo anche un *Befreier* e l'educazione moderna è da sempre sotto le lenti del professore come il *vulnus* più evidente di un'epoca che tende irrimediabilmente alla barbarie[311]:

Ma come possiamo ritrovare noi stessi? Come può l'uomo conoscersi? Egli è una cosa oscura e velata; e se la lepre ha sette pelli, l'uomo può trarsene settanta volte sette e non potrà dire: «ecco, questo tu sei realmente, questa non è più corteccia». Inoltre è un inizio tormentoso, rischioso

[308] Se nella costruzione del "colombario concettuale" l'uomo era più *laborioso* delle api, ora è di certo più visibile la sua discendenza dalla scimmia.
[309] Schopenhauer assume sempre di più i tratti tipici del *filosofo preplatonico*: «Io stimo tanto di più un filosofo quanto più egli è in grado di dare un esempio. […] Ma l'esempio deve essere dato con la vita visibile e non semplicemente con dei libri, a quel modo quindi che insegnavano i filosofi della Grecia: con l'aspetto, l'atteggiamento, il vestito, il cibo, i costumi più ancora che con il parlare o addirittura con lo scrivere. Come siamo lontani in Germania dall'avere questa coraggiosa visibilità di una vita filosofica!», OFN III/1, p. 373.
[310] «Della nostra esistenza dobbiamo rispondere a noi stessi, di conseguenza vogliamo agire come i reali timonieri di essa e non permettere che assomigli ad una casualità priva di pensiero. Essa richiede una certa temerità e un certo azzardo: tanto più che, nel migliore come nel peggiore dei casi, la si perderà.», OFN III/1, p. 361. Siamo, con ogni evidenza, di fronte al rovesciamento della prospettiva di analisi svolta in *Über Wahrheit und Lüge*. Dopo averci descritto i fenomeni principali dietro il processo di *gregarizzazione* dell'uomo, ora Nietzsche ci mostra come può avvenire la "liberazione" dell'*individuo* e come questo significhi un'opposizione aperta alla *vita gregaria*. I tratti di vicinanza tra questa *Inattuale* e lo *Zarathustra* sono stupefacenti.
[311] «[…] trovai quanto miserabili noi moderni siamo rispetto ai Greci ed ai Romani, anche soltanto per quanto riguarda una concezione seria e rigorosa dei compiti dell'educazione. Con un tal bisogno nel cuore si può girare per tutta la Germania, anzi per tutte le università, e non si troverà ciò che si cerca: desideri assai più modesti e più semplici vi rimangono insoddisfatti.», OFN III/1, p. 365.

scavare se stessi in tal modo e discendere con violenza per la via più breve nel pozzo del proprio essere. Quanto facilmente, nel far ciò, egli può ferirsi in modo tale che nessun medico riesca a guarirlo. E non basta: perché ciò sarebbe necessario, quando pure tutto testimonia del nostro essere: le nostre amicizie ed inimicizie, il nostro modo di guardare e di stringere la mano, la nostra memoria e quello che dimentichiamo, i nostri libri e i tratti della nostra penna. Ma c'è un mezzo per imbastire l'interrogatorio più importante. Guardi, la giovane anima, indietro nella sua vita, e chieda: che cosa finora hai amato veramente, che cosa ti ha attratto, che cosa ti ha dominato e in pari tempo ti ha reso felice? Metti davanti a te la serie di questi oggetti venerati e forse essi ti mostreranno, con la loro essenza e la loro successione, una legge, la legge fondamentale del tuo te stesso vero e proprio. Confronta questi oggetti, guarda in che modo l'uno completa, allarga, supera, trasfigura l'altro, in che modo essi formano una scala sulla quale fino ad ora ti sei arrampicato verso te stesso; giacché la tua vera essenza non sta profondamente nascosta dentro di te, bensì immensamente al di sopra di te, o per lo meno di ciò che tu abitualmente prendi per il tuo io. I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere, qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile, ma in ogni caso difficilmente accessibile, impacciato, paralizzato: i tuoi educatori non possono essere niente altro che i tuoi liberatori. È questo il segreto di ogni formazione, essa non procura membra artificiali, nasi di cera, occhi occhialuti: piuttosto ciò che potrebbe dare questi doni è soltanto l'immagine degenerata dell'educazione. Essa invece è liberazione, rimozione di tutte le erbacce, delle macerie, dei vermi che vogliono intaccare i germi delicati delle piante, irradiazione di luce e di calore, benigno rovesciarsi di pioggia notturna, essa è imitazione e adorazione della natura là dove questa ha intenzioni materne e pietose, essa è compimento della natura quando ne previene gli attacchi crudeli e spietati e li volge al bene, quando getta un velo sulle manifestazioni dei suoi propositi di matrigna e della sua triste follia. […] E così io voglio essere memore di un educatore e di un maestro severo, del quale posso gloriarmi, *Arthur Schopenhauer*; per ricordarne in seguito altri.[312]

Sotto toni spiccatamente emersoniani si nasconde il *Geheimniss aller Bildung*: un'esperienza personale di "liberazione". Quella che Nietzsche ha vissuto e descritto,

[312] OFN III/1, pp. 362-363. «Aber wie finden wir uns selbst wieder? Wie kann sich der Mensch kennen? Er ist eine dunkle und verhüllte Sache; und wenn der Hase sieben Häute hat, so kann der Mensch sich sieben mal siebzig abziehen und wird doch nicht sagen können „das bist du nun wirklich, das ist nicht mehr Schaale." Zudem ist es ein quälerisches gefährliches Beginnen, sich selbst derartig anzugraben und in den Schacht seines Wesens auf dem nächsten Wege gewaltsam hinabzusteigen. Wie leicht beschädigt er sich dabei so, dass kein Arzt ihn heilen kann. Und überdiess: wozu wäre es nöthig, wenn doch alles Zeugniss von unserm Wesen ablegt, unsre Freund- und Feindschaften, unser Blick und Händedruck, unser Gedächtniss und das, was wir vergessen, unsre Bücher und die Züge unsrer Feder. Um aber das wichtigste Verhör zu veranstalten, giebt es dies Mittel. Die junge Seele sehe auf das Leben zurück mit der Frage: was hast du bis jetzt wahrhaft geliebt, was hat deine Seele hinangezogen, was hat sie beherrscht und zugleich beglückt? Stelle dir die Reihe dieser verehrten Gegenstände vor dir auf, und vielleicht ergeben sie dir, durch ihr Wesen und ihre Folge, ein Gesetz, das Grundgesetz deines eigentlichen Selbst. Vergleiche diese Gegenstände, sieh, wie einer den andern ergänzt, erweitert, überbietet, verklärt, wie sie eine Stufenleiter bilden, auf welcher du bis jetzt zu dir selbst hingeklettert bist; denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst. Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebundenes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier. Und das ist das Geheimniss aller Bildung: sie verleiht nicht künstliche Gliedmaassen, wächserne Nasen, bebrillte Augen — vielmehr ist das, was diese Gaben zu geben vermöchte, nur das Afterbild der Erziehung. Sondern Befreiung ist sie, Wegräumung alles Unkrauts, Schuttwerks, Gewürms, das die zarten Keime der Pflanzen antasten will, Ausströmung von Licht und Wärme, liebevolles Niederrauschen nächtlichen Regens, sie ist Nachahmung und Anbetung der Natur, wo diese mütterlich und barmherzig gesinnt ist, sie ist Vollendung der Natur, wenn sie ihren grausamen und unbarmherzigen Anfällen vorbeugt und sie zum Guten wendet, wenn sie über die Aeusserungen ihrer stiefmütterlichen Gesinnung und ihres traurigen Unverstandes einen Schleier deckt. […] Und so will ich denn heute des einen Lehrers und Zuchtmeisters, dessen ich mich zu rühmen habe, eingedenk sein, Arthur Schopenhauers — um später anderer zu gedenken.».

quando nel 1865 si immerse nella lettura di Arthur Schopenhauer, come un'esperienza quasi "dionisiaca" di *auto-dilaniamento*. L'itinerario da percorrere, per lo scioglimento delle *catene gregarie*, porta quindi sempre con sé i pericoli della *violenza lacerante* insita nella "scoperta di sé", essendo l'uomo, più di ogni altro vivente, costretto sotto il giogo di un'infinità di epidermidi, sollevate le quali ancora non si scorgerebbe la sua *nudità*. Egli è, infatti, "eine dunkle und verhüllte Sache"[313] che non rivela nulla della propria *intimità* neanche quando si prendono in considerazione le sue pertinenze più personali, come le amicizie, i libri, il tratto di penna, il modo di guardare e stringere la mano, cose che dovrebbero di norma sfuggire al controllo della "costumatezza" rivelando tratti della nostra spontaneità singolare.

È allora la *venerazione* che ha rivolto agli oggetti che la hanno attratta e che ha amato, il segnavia capace di mostrare alla *junge Seele* il percorso protervo verso "das Grundgesetz deines eigentlichen Selbst", un percorso in salita che deve tendere a un *superamento* più che a una *scoperta*, a un *oltre-di-Sé* (unermesslich hoch über dir) più che a un *dentro-di-Sé* (nicht tief verborgen in dir), poiché l'*educatore* come *liberatore* non guarda al "vero io" che, abitualmente, viene ritenuto tale, bensì, in quanto *Bildner,* egli è attratto dal fondo *inallevabile* (Unerziehbares) e *implasmabile* (Unbildbares) che costituisce la "gemma rara" di ogni *individualità,* ed è per questo di difficile raggiungimento, circoscritto, irrigidito nel contesto di *comoda gregarietà* che ne riveste l'infinità di *velamenti*, dietro i quali la *Verstellungskunst* lo ha confinato.

Risiede qui la "radicale" differenza tra il *segreto di ogni formazione* e lo *Afterbild der Erziehung* (quella erudita): la prima rimuove le incrostazioni, le corruttele, cura e fortifica; la seconda fornisce supporti, protesi, armamentari che soffocano e impediscono la *naturale fioritura*, come una serra che limita e restringe l'infiorescenza allo *scopo produttivo*.

La *Erziehung* come *Befreiung* è, quindi, un'*adorazione* (Anbetung) e un'*imitazione* (Nachahmung) della natura[314], nel senso di una sua *Vollendung* e di un *velamento* necessario da porre sulle estrinsecazioni delle sue spiacevoli irragionevolezze e della sua *stiefmütterliche Gesinnung*, ma anche una preventiva trasformazione in bene della sua crudeltà.

Questo fu l'itinerario della *giovane anima* di Nietzsche ora divenuto paradigma educativo di "liberazione", un'anima che scoprì così precocemente Arthur Schopenhauer tanto da esserne rapita, e che nel riconoscimento immediato delle sue lacune filosofiche non vide un limite ma piuttosto una conferma dell'alto *valore etico* degli errori di un grande uomo. Ma il professore parla al plurale e accanto al nome del filosofo di Danzica aggiunge quello

[313] «Ogni specie di *cultura* comincia dal momento in cui viene *velata* una grande quantità di cose. Il progresso dell'uomo dipende da questo velare le cose - portando la vita in una sfera pura e nobile, ed escludendo gli eccitamenti più volgari [Jede Art von K u l t u r beginnt damit, daß eine Menge von Dingen v e r s c h l e i e r t werden. Der Fortschritt des Menschen hängt an diesem Verschleiern — das Leben in einer reinen und edlen Sphäre und das Abschließen der gemeineren Reizungen].», FP III, p. 34. Questa è la prospettiva "positiva" dello stesso fenomeno descritto "negativamente" in *Schopenhauer als Erzieher*.

[314] Nietzsche allude alla "zweite Natur", a quel "perfezionamento" e "compimento" della natura già espresso da Eveno nell'etica aristotelica e presente, seppur in forma diversa, ma sempre sotto il nome di "seconda natura", anche nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* delle *Operette morali* di Giacomo Leopardi, poeta che ha tra l'altro fatto riferimento alla "natura" come "matrigna" (Stiefmutter) ne *La ginestra, o il fiore del deserto* e nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Ciò sembra una ulteriore dimostrazione della forte e spesso recondita influenza del poeta recanatese su Nietzsche nel periodo delle *Inattuali*. La "*physis* migliorata", cui diamo il nome di *cultura*, corretta "dalle sue stoltezze e le sue goffaggini" è infatti il compito che sente per sé il *genio* nella terza *Inattuale*, ciò che lo *scienziato* o le *persone cólte* trascurano e evitano di favorire, con il loro atteggiamento che desidera solo onore sociale, occupazione, stipendio (cfr. OFN III/1, pp. 381-382; p. 386).

di Michel de Montaigne[315], un nome che, insieme a quello di Giacomo Leopardi, sarà presente anche nella quarta *Inattuale,* essi sono in fondo due astri spirituali dalla fortissima ascendenza *inconsueta*, *non-conformista* rispetto al loro "presente" e alla "modernità", e per questo non meno centrali in questo frangente, seppur in retroguardia, vicino alle due *maschere* in primo piano: Wagner e Schopenhauer.
Dopo queste premesse, il filologo tenta di descrivere le caratteristiche principali dell'anima moderna che si ritrova, in seguito all'avvento del cristianesimo, a vivere in sé tutte le contraddizioni storico-morali che ha ereditato: da un lato, è irrimediabilmente spinta all'educazione scientifica sfrenata (die Erziehung des Gelehrten); dall'altro, si ritrova in totale assenza di "esempi morali" validi di cui era invece ricca l'antichità (per cui la parola "virtù" si è totalmente svuotata di significato). Anche per queste ragioni la ricerca di un *erziehende Philosoph*, il cui compito sarebbe stato quello di «trasformare l'intero uomo in un sistema di sole e pianeti in moto vivente e di conoscere la legge del suo superiore meccanismo»[316], fu per lui e per la sua generazione così difficile in Germania, prima dell'incontro libresco con Schopenhauer.
L'uomo e l'anima moderna sono, quindi, come dei nomadi in cerca di ristoro, in una continua oscillazione foriera di preoccupazioni:

> In questo oscillare tra cristianesimo e antichità, tra cristianità timorosa o menzognera dei costumi e un anticheggiare altrettanto privo di coraggio e impacciato vive l'uomo moderno, e non se ne trova bene; il timore ereditato verso ciò che è naturale e la rinnovata attrazione di questo naturale, il desiderio di avere un sostegno da qualche parte, l'impotenza del suo conoscere che barcolla qua e là tra ciò che è bene e ciò che è meglio, tutto ciò genera una inquietudine, una confusione nell'anima moderna che la condanna ad essere sterile e priva di gioia: mai si è avuto più bisogno di educatori morali e mai è stato più improbabile trovarli; in tempi in cui i medici sono più necessari, in grandi epidemie, essi sono anche i più esposti al pericolo, e infatti dove sono i medici dell'umanità moderna che stiano saldamente e sanamente sulle loro gambe, sì da poter sostenere gli altri e condurli per mano?[317] Sulle migliori personalità del nostro tempo grava alcunché di fosco e di tetro, una eterna scontentezza per la lotta tra la dissimulazione-trasmutazione[318] [Verstellung] e la schiettezza che si combatte nei loro petti, una inquietudine nella fiducia verso se stessi: e ciò li rende assolutamente incapaci di essere le guide e in pari tempo i maestri severi degli altri.
> Era perciò davvero un abbandonarsi ai propri desideri, quando mi figuravo che avrei potuto trovare come educatore un vero filosofo, che potesse strappare un uomo all'insoddisfazione dovuta all'epoca e gli insegnasse di nuovo ad essere, nel pensiero e nella vita, *semplice* e *schietto*, quindi inattuale nel senso più profondo della parola; infatti gli uomini oggi sono diventati così molteplici e complicati che debbono diventare insinceri tutte le volte che parlano, sostengono delle opinioni e secondo esse vogliono agire.
> Tra questi affanni, bisogni e desideri conobbi Schopenhauer.[319]

---

[315] «Conosco solo un altro scrittore pari a Schopenhauer per onestà e anzi superiore: Montaigne. Veramente per il fatto che un tal uomo abbia scritto il piacere di vivere su questa terra è stato aumentato. […] Schopenhauer ha in comune con Montaigne una seconda qualità oltre l'onestà: una reale serenità rasserenante. *Aliis laetus, sibi sapiens*. […] Il vero pensatore rasserena e allieta sempre, sia che egli esprima la sua serietà o il suo scherzo, la sua penetrazione umana o la sua indulgenza divina; senza atteggiamenti tetri, mani tremolanti, occhi acquosi, ma sicuramente e semplicemente, con coraggio e vigore, forse con un certo fare cavalleresco, in ogni caso però come vincitore; e proprio ciò rasserena più profondamente e intimamente: vedere il dio vincitore accanto a tutti i mostri che egli ha combattuto.», OFN III/1, p. 371. Montaigne è uno dei pochi autori, insieme a Goethe forse, verso i quali Nietzsche non cambierà mai opinione, sorte diversa capiterà invece a Schopenhauer e Leopardi.
[316] Cfr. OFN III/1, p. 365.
[317] Allusione al filosofo come "medico della cultura", secondo il progetto del *Philosophenbuch*.
[318] Sostituisco così la scelta traduttiva di Montinari che era "finzione".
[319] OFN III/1, pp. 368-369. «In diesem Hin und Her zwischen Christlich und Antik, zwischen verschüchterter oder lügnerischer Christlichkeit der Sitte und ebenfalls muthlosem und befangenem Antikisiren lebt der moderne Mensch und befindet sich schlecht dabei; die vererbte Furcht vor dem

Il tormento dell'uomo moderno nella sua insoddisfazione di fronte all'epoca attuale[320], anche nei casi più eccellenti, è quello dell'*individuo* che cerca la "fiducia in se stesso" (Emerson) nell'eterna lotta tra la *Verstellung*, piegata a *strumento gregario* che tende a offuscare la *singolarità* fin nell'"interiorità" di ciascuno, e il desiderio meno sociale che esiste: la *semplicità*[321] (Einfachheit) e la *schiettezza* (Ehrlichkeit) nel pensiero e nella vita, le due virtù *non-conformi-al-tempo* (un-zeit-gemäß) per eccellenza, quelle più contrarie alla *massificazione industriale dello spirito* che punta a fornire una serie sterminata di adiuvanti per l'opinare e l'agire, facendo dell'uomo qualcosa di complicato e multiplo nella sua perdita di *spontaneità*.
In ciò si esprime la lotta tra la "paura" della *naturalità* cui ha condotto il cristianesimo e l'anelito a un *rinnovato stimolo per la naturalità* che scaturisce invece dall'amore per l'antichità, contrasto da cui sorge una *Friedlosigkeit* e una *Verworrenheit* dell'anima che non sa più essere fertile e gioiosa, cui si aggiunge l'estrema difficoltà con la quale essa può trovare un "educatore etico" (sittliche Erzieher) in una tale epoca, dal momento che ciò sarebbe la cosa di cui più ha bisogno per evitare di naufragare senza appigli.
Schopenhauer rappresentò questo per il giovane Nietzsche, egli è l'*anti-erudito*[322] che detesta l'*uomo-massa* e la sua *comoda pigrizia*, il *filosofo-educatore* che con la sua *ethische Luft* attira a sé coloro che aspirano alla "liberazione" dalle *catene convenzionali*, cercando incessantemente l'*oltre-di-Sé* tra i licheni che ricoprono il *presunto* e *abituale*

Natürlichen und wieder der erneute Anreiz dieses Natürlichen, die Begierde irgend wo einen Halt zu haben, die Ohnmacht seines Erkennens, das zwischen dem Guten und dem Besseren hin und her taumelt, alles dies erzeugt eine Friedlosigkeit, eine Verworrenheit in der modernen Seele, welche sie verurtheilt unfruchtbar und freudelos zu sein. Niemals brauchte man mehr sittliche Erzieher und niemals war es unwahrscheinlicher sie zu finden; in den Zeiten, wo die Ärzte am nöthigsten sind, bei grossen Seuchen, sind sie zugleich am meisten gefährdet. Denn wo sind die Ärzte der modernen Menschheit, die selber so fest und gesund auf ihren Füssen stehen, dass sie einen Andern noch halten und an der Hand führen könnten? Es liegt eine gewisse Verdüsterung und Dumpfheit auf den besten Persönlichkeiten unsrer Zeit, ein ewiger Verdruss über den Kampf zwischen Verstellung und Ehrlichkeit, der in ihrem Busen gekämpft wird, eine Unruhe im Vertrauen auf sich selbst — wodurch sie ganz unfähig werden, Wegweiser zugleich und Zuchtmeister für Andre zu sein. / Es heisst also wirklich in seinen Wünschen ausschweifen, wenn ich mir vorstellte, ich möchte einen wahren Philosophen als Erzieher finden, welcher einen über das Ungenügen, soweit es in der Zeit liegt, hinausheben könnte und wieder lehrte, einfach und ehrlich, im Denken und Leben, also unzeitgemäss zu sein, das Wort im tiefsten Verstande genommen; denn die Menschen sind jetzt so vielfach und complicirt geworden, dass sie unehrlich werden müssen, wenn sie überhaupt reden, Behauptungen aufstellen und darnach handeln wollen. / In solchen Nöthen, Bedürfnissen und Wünschen lernte ich Schopenhauer kennen.».

[320] Nella seconda *Inattuale*, dove della "cultura moderna" viene detto che essa è solo "sapere sulla cultura" e non "cultura viva", Nietzsche legge così il contrasto dell'uomo moderno tra *interiorità* e *esteriorità*: «Con questo rumoreggiare si rivela la qualità più propria dell'uomo moderno: lo strano contrasto di un interno a cui non corrisponde nessun esterno, e di un esterno a cui non corrisponde nessun interno, un contrasto che i popoli antichi non conoscono. Il sapere che viene preso in eccesso, senza fame, anzi contro il bisogno, oggi non opera più come motivo che trasformi e spinga verso l'esterno, ma rimane nascosto in un certo caotico mondo interno, che l'uomo moderno designa con tanta superbia come l'"interiorità" a lui propria.», OFN III/1, p. 288. Questo specifico contrasto dell'uomo moderno e della sua anima, nell'*individuo liberato* si fa "esplosivo".

[321] In questa continua sottolineatura della ricerca della *semplicità* e della *naturalità* in Schopenhauer, si rivede la lode dell'etica stoica di *Über Wahrheit und Lüge.* La *semplicità* sarà la dote di Zarathustra contro la *complicatezza* dei *Gelehrten* (cfr. ZAR II, *Dei dotti*).

[322] «Così, quando parla Schopenhauer, non ci viene in mente lo scienziato che per natura ha membra rigide ed inesperte ed è intisichito e perciò procede angoloso, impacciato e puntellandosi; mentre d'altra parte l'anima ruvida e un po' burbera di Schopenhauer insegna non tanto a rimpiangere quanto ad aborrire l'agilità e la grazia garbata dei buoni scrittori francesi […]. Perché egli sa dire le cose profonde in modo semplice, le cose commoventi senza retorica, le cose rigorosamente scientifiche senza pedanteria; e da quale Tedesco avrebbe potuto imparare tutto ciò?», OFN III/1, p. 370.

Sé[323]. Seguendo questa definizione il professore, a differenza di ciò che aveva sostenuto in *Die Geburt der Tragödie*, inizia a mostrare una considerazione negativa di Kant, il quale, al cospetto del filosofo di Danzica, appare come l'emblema della remissione tipica di chi filosofa per accontentare governi e opinione pubblica, sia essa religiosa[324] o etica, di quei "professori di filosofia" la cui attività più che sotto il nome di *Philosophie*, dovrebbe essere relegata nel settore della *Denkwirtschaft*[325], dato che essi sono interessati con le loro idee a mantenere il loro stipendio senza turbare alcun ordine costituito[326]. La "verità" propugnata da questa classe di pensatori non è in niente dissimile da quella "menzogna convenzionale" che abbiamo incontrato in *Über Wahrheit und Lüge*, poiché in essa non c'è niente di dirompente, ma ha solo un fine conservativo e rassicurante per "tutti i poteri esistenti", ed è per questa ragione che si parla correttamente di "scienza pura", cioè di un *sapere inerte*, che al contrario dovrebbe essere disimparato dalla filosofia[327]. Sulla lapide della "filosofia delle università" andrebbe apposta, secondo Nietzsche, la frase di Diogene: «Che cosa mai ha da mostrare di grande, se da tanto tempo pratica la filosofia e non ha ancora *turbato* nessuno?»[328].
A conferma di questa tendenza c'è la dimostrazione storica della cattiva sorte nella quale versarono gli *uomini inconsueti* (ungewöhnliche Menschen), i *non-convenzionali*, i *non-conformi*, come Kleist, Hölderlin e Shelley, soprattutto in Germania, coloro che per la loro *Ungewöhnlichkeit* hanno avuto un destino nefasto di solitudine in un mondo apparecchiato solo per gli *uomini correnti* (courante Menschen)[329], poiché le *Naturen von*

[323] «Io sono ben lungi dal credere di aver compreso rettamente Schopenhauer: è soltanto me stesso, piuttosto, che attraverso Schopenhauer ho imparato a comprendere un po' meglio; questa è la ragione per cui io gli debbo la più grande riconoscenza. E in generale non mi sembra poi così importante – come invece oggi si crede – che riguardo ad un qualsiasi filosofo si debba indagare con esattezza e si debba portare alla luce ciò che propriamente ha insegnato, nel più rigoroso senso della parola, e ciò che non ha insegnato: una tale conoscenza, per lo meno, non è adatta per uomini che cercano una filosofia per la loro vita, e non già una nuova erudizione per la loro memoria: alla fine, poi, mi sembra inverosimile che qualcosa del genere possa realmente venire indagato sino in fondo.», FP IV, pp. 231-232.
[324] Se Kant rimase nella parvenza di una fede religiosa, Schopenhauer fu invece secondo Nietzsche il primo "ateo sincero", e fu anche e soprattutto questo ad attrarlo di lui.
[325] Cioè della "gestione economica del pensiero", che è poi anche lo "spirito giornalistico" ormai penetrato nelle università (cfr. OFN III/1, p. 455). Sotto questa definizione Nietzsche annovera: Frohschammer, Ulrici, Huber, Carrière e Fichte, cfr. 30 [19; 20] 1873-74.
[326] «Kant restò attaccato all'università, si sottomise ai governi, rimase nella parvenza di una fede religiosa, si adattò ai suoi colleghi e studenti: così è naturale che il suo esempio generasse innanzitutto professori d'università e una filosofia da professori.», OFN III/1, p. 374, cfr. pp. 437-438. «Ma già Kant fu, come noi scienziati solitamente siamo, pieno di riguardi, sottomesso e, nei suoi rapporti con lo Stato, senza grandezza: sicché in ogni caso, se la filosofia delle università dovesse essere accusata, egli non potrebbe giustificarla.», OFN III/1, p. 443. Nietzsche, che si annovera tra gli scienziati insieme a Kant, più avanti torna ancora sul modo in cui i più hanno colto l'opportunità del kantismo, iniziando a considerare il pensatore come una semplice "guardia di confine" che scade in uno scetticismo "corrosivo e sminuzzatore" e non meno "ozioso". Schopenhauer dopo Kant ebbe, invece, il pregio di lanciare la filosofia fuori dall'*impasse critica*, egli fu il *semplificatore* (Vereinfacher) che abolì il linguaggio scolastico (a differenza dei "dialettici sfrenati") e che tornò ad avere una visione generale dell'esistenza umana dal forte significato etico: «Bisogna indovinare il pittore per comprendere il quadro, questo sapeva Schopenhauer.», OFN III/1, p. 370. Cfr. anche OFN III/1, pp. 378-382; 19 [321]; 28 [6] 1872-73.
[327] Cfr. OFN III/1, p. 374. Queste parole, pubblicate da un professore di filologia classica, che fin dall'inizio della sua attività ha fatto di tutto per attirarsi ogni ostilità da parte del mondo accademico più diligente, pesano ancora di più nella loro schiettezza brutale.
[328] Cfr. OFN III/1, p. 457. «L'unica critica di una filosofia che sia possibile e che dimostri qualche cosa, vale a dire il tentare se si possa vivere secondo essa, non è mai stata insegnata nelle università: ma, sempre, la critica delle parole alle parole.», OFN III/1, p. 447.
[329] «Proprio questi solitari hanno bisogno di amore; richiedono dei compagni di fronte ai quali sia lecito essere aperti e semplici come con se stessi, alla cui presenza finisca la tensione del silenzio e della finzione [Verstellung]. Se togliete questi compagni, determinate un pericolo crescente; Heinrich von Kleist però per questa mancanza d'amore, e il rimedio più terribile contro gli uomini insoliti [ungewöhnliche Menschen] è

Erz, le *nature di bronzo* capaci di resistere nella loro unicità eremitica, senza dileguarsi spiritualmente di fronte allo strapotere della *massa*, si contano sulle dita e tra di esse il professore annovera: Beethoven, Goethe, Schopenhauer e Wagner[330].
L'elogio della filosofia, intesa come *pratica di vita e pensiero* ostile al *conformismo*[331], come *pericolo esplosivo* per la *comodità gregaria* su cui si mantengono le istituzioni, come attività invisa a ogni "potere costituito", inizia a confondersi con l'elogio per Arthur Schopenhauer e non si capisce più quale dei due sia il mezzo e quale il fine:

> Egli era un vero eremita; nessun amico che realmente sentisse come lui lo consolò – e tra uno e nessuno vi è, come tra qualcosa e niente, una infinità. Nessuno che abbia degli amici sa cosa sia la vera solitudine, avesse pure attorno a sé come suo avversario il mondo intero. – Ah, lo vedo bene, voi non sapete che cosa sia l'isolamento! Dove vi sono state possenti società, governi, religioni, opinioni pubbliche, insomma ovunque fosse una tirannide, essa ha odiato il filosofo solitario; giacché la filosofia schiude all'uomo un asilo dove nessuna tirannide può penetrare, la caverna dell'intimo, il labirinto del petto: e ciò indispettisce i tiranni. Là si nascondono i solitari: ma là è appostato anche il più grande pericolo per i solitari. Questi uomini che hanno messo in salvo la loro libertà nell'intimo, sono anche costretti a vivere esternamente, a diventare visibili, a farsi vedere; essi hanno innumerevoli legami umani per la nascita, per il domicilio, l'educazione, la patria, il caso, l'invadenza degli altri; allo stesso modo si presuppongono in essi innumerevoli opinioni sol perché esse sono dominanti; ogni atteggiamento che non sia di diniego vale come adesione; ogni moto della mano che non distrugga è interpretato come approvazione. Essi danno – questi solitari e liberi nello spirito – che continuamente in qualche cosa paiono diversi da come pensano: mentre non vogliono nient'altro che la verità e l'onestà, attorno a loro è una rete di equivoci; e la loro violenta aspirazione non può impedire che tuttavia ogni loro azione rimanga avvolta da una nebbia di false opinioni, di adattabilità, di mezze concessioni, di silenzio indulgente, di interpretazione sbagliata. Ciò addensa una nube di malinconia sulla loro fronte; perché queste nature più della morte odiano il fatto che la parvenza sia necessità; e questa continua amarezza li rende vulcanici e minacciosi. Di tanto in tanto si vendicano di essere costretti a nascondersi, del riserbo cui sono obbligati. Allora escono dalla loro caverna con visi terribili, le loro parole e azioni sono esplosioni ed è possibile che, per esse, essi stessi periscano. In questo rischio viveva Schopenhauer.[332]

---

lo spingerli così profondamente dentro se stessi, che il loro uscir fuori sia ogni volta una eruzione vulcanica.», OFN III/1, p. 378. Nietzsche sembra prefigurare la sua stessa sorte, che non fu molto diversa da quella di Kleist e Hölderlin, e torna sulla metafora *vulcanica* per intendere lo spirito dell'*inattualità*. Di nuovo, la *Verstellung* viene usata per esprimere l'atteggiamento necessario di fronte alla *gregarietà*, atteggiamento che si può sospendere, insieme al silenzio, solo con gli amici più stretti, di fronte ai quali si può essere *semplicemente* se stessi.

330 Cfr. OFN III/1, p. 375.

331 «Il prodotto peculiare di un filosofo è la sua vita, essa è la sua opera d'arte e come tale rivolta tanto a colui che l'ha creata che agli altri uomini.», FP IV, p. 242. «In un filosofo c'è qualcosa che non potrà mai essere in una filosofia: cioè la causa di molte filosofie, il grande uomo.», FP V, p. 337.

332 OFN III/1, pp. 377-378. «Er war ganz und gar Einsiedler; kein einziger wirklich gleichgestimmter Freund tröstete ihn — und zwischen einem und keinem liegt hier, wie immer zwischen ichts und nichts, eine Unendlichkeit. Niemand, der wahre Freunde hat, weiss was wahre Einsamkeit ist, und ob er auch die ganze Welt um sich zu seinen Widersachern hätte. — Ach ich merke wohl, ihr wisst nicht, was Vereinsamung ist. Wo es mächtige Gesellschaften, Regierungen, Religionen, öffentliche Meinungen gegeben hat, kurz wo je eine Tyrannei war, da hat sie den einsamen Philosophen gehasst; denn die Philosophie eröffnet dem Menschen ein Asyl, wohin keine Tyrannei dringen kann, die Höhle des Innerlichen, das Labyrinth der Brust: und das ärgert die Tyrannen. Dort verbergen sich die Einsamen: aber dort auch lauert die grösste Gefahr der Einsamen. Diese Menschen, die ihre Freiheit in das Innerliche geflüchtet haben, müssen auch äusserlich leben, sichtbar werden, sich sehen lassen; sie stehen in zahllosen menschlichen Verbindungen durch Geburt, Aufenthalt, Erziehung, Vaterland, Zufall, Zudringlichkeit Anderer; ebenfalls zahllose Meinungen werden bei ihnen vorausgesetzt, einfach weil sie die herrschenden sind; jede Miene, die nicht verneint, gilt als Zustimmung; jede Handbewegung, die nicht zertrümmert, wird als Billigung gedeutet. Sie wissen, diese Einsamen und Freien im Geiste — dass sie fortwährend irgend worin anders scheinen als sie denken: während sie nichts als Wahrheit und Ehrlichkeit wollen, ist rings um sie ein Netz von Missverständnissen; und ihr heftiges Begehren kann es nicht verhindern, dass doch auf ihrem Thun ein

I tiranni odiano l'amicizia e la libertà interiore, interrompere i legami umani più sinceri e forti e *incatenare* l'anima dell'individuo fin nei suoi intimi anfratti è il desiderio della tirannide in ogni tempo e in ogni luogo. Essa teme la filosofia più di ogni altra cosa, perché la filosofia è la "missione liberatrice" degli *uomini inconsueti* e l'occasione promotrice di una micro-società eletta, nell'amicizia di individui schietti. Ma il filosofo che si è emancipato dal giogo della *Convention*, dal dominio della "verità prestabilita", dal pensare e agire come il *gregge*, vive un dissidio tra la sua *interiorità* e la sua e*steriorità*, tra la *semplice nudità* raggiunta *dentro e oltre-di-Sé* e la necessità di *dissimulazione-trasmutazione* che continua a valere nei rapporti con gli *uomini correnti*[333]. Il reale pericolo per il *singolo* "liberato dalle catene gregarie" è quello di un'*eruzione di indipendenza* causata dall'eccesso di contenimento della forza magmatica che ha introiettato nel suo itinerario di *Befreiung*. Dover far fronte alla difficile gestione di un'*intimità vulcanica* tesa ad uscire dalla *Höhle des Innerlichen* - che è al tempo stesso un *Labyrinth der Brust* - nella quale si era reclusa per "oltrepassare se stessa", presentandosi al mondo in tutta la sua *trasmutazione*[334], senza andare incontro alla più cocente delle delusioni, visto che alle "innumerevoli epidermidi" dell'*uomo-massa* essa ha da contrapporre solo la sua *nudità estrema*, è l'aspetto più difficile nell'emancipazione spirituale avvenuta. Riuscire a far coincidere *libertà di spirito* (Freien im Geiste) e *libertà d'azione* è l'ostacolo più insormontabile: la *verità* e l'*onestà* dell'*individuo liberato* non potranno mai essere vicine alla "verità" e all'"onestà" richieste dal *gregge*[335].
La *candidezza* di un'anima svestita di tutto ciò che non gli apparteneva, se non come residuato dell'allevamento ricevuto, non accetta più il fatto che nella socialità lo *Schein* sia diventato *Nothwendigkeit*, al contrario di quando la "parvenza" era solo *ludica decezione* o *evenienza che salva* nella lotta individuale. La fronte aggrottata e

---

Dunst von falschen Meinungen, von Anpassung, von halben Zugeständnissen, von schonendem Verschweigen, von irrthümlicher Ausdeutung liegen bleibt. Das sammelt eine Wolke von Melancholie auf ihrer Stirne: denn dass das Scheinen Nothwendigkeit ist, hassen solche Naturen mehr als den Tod; und eine solche andauernde Erbitterung darüber macht sie vulkanisch und bedrohlich. Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sich-Verbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Thaten sind dann Explosionen, und es ist möglich, dass sie an sich selbst zu Grunde gehen. So gefährlich lebte Schopenhauer.».

[333] Nella seconda *Inattuale*, dove si discute dell'importante relazione tra la "forma" e il "contenuto" nella *cultura* di un popolo, e, quindi, del modo in cui un popolo pensa e vive rispetto alla sua *Convention*, Nietzsche esprime questa considerazione sui Tedeschi: «Da noi Tedeschi la forma viene comunemente considerata come una convenzione, come travestimento e finzione [als Verkleidung und Verstellung], e viene perciò, se non odiata, comunque non amata; ancora più giusto sarebbe dire che noi abbiamo una straordinaria paura della parola convenzione e certo anche della cosa convenzione.», OFN III/1, p. 291. La *Convention*, nella sua accezione "negativa", è, quindi, *Verkleidung* e *Verstellung*, cioè un *travestimento* e una *dissimulazione-trasmutazione*, ma, tuttavia, riguardo soprattutto alla *forma*, essa, proprio per queste sue "qualità", sa dare un tono specifico nell'estetica quotidiana di un popolo, e, infatti, poco dopo nel testo Nietzsche si lamenta della rozzezza dei costumi e del gusto per la *forma* che si può riscontrare in ogni città tedesca. In ciò si evince l'esatto opposto di quanto era stato affermato in *Über Wahrheit und Lüge* dell'*uomo intuitivo* e della cultura greca, nella quale ogni oggetto quotidiano era pensato guardando al *lucore estetico*, al valore "positivo" di *Verkleidung* e *Verstellung* come strumenti di disconoscimento dell'affanno e del bisogno: «In tutto ciò che forma l'oggetto dell'attuale tentativo dell'uomo di plasmare l'apparenza si rivela, inoltre, una fiacchezza indicibile: tutto quanto è esistito è stato più bello, e persino il brutto è stato in passato più sublime. Il modo di camminare, di star fermi, di muoversi, la forma della vita in società, le maniere degli oratori pubblici, i giovani in società, le arti delle donne […].», FP V, p. 353.

[334] Quando parla dell'*esperienza interiore* avvenuta con l'incontro della lettura di Schopenhauer, Nietzsche usa spesso il termine *Verwandlung*, e lo fa anche riferendosi alla stessa esperienza fatta da altri amici sotto sua influenza, un caso tipico è quello di Deussen, che diventerà poi curatore critico dell'opera schopenhaueriana, cfr. EFN-1887-965.

[335] Il professore farà il nome di Lucrezio, ma si pensi alla differenza di atteggiamento di Giordano Bruno e Tommaso Campanella di fronte al Tribunale dell'Inquisizione. In questo irrisolvibile dissidio si consumò la vita filosofica di Nietzsche.

l'espressione austera del burbero pensatore[336] sono il risultato visibile della rivolta viscerale di fronte a questa constatazione, che la sua anima detesta più della morte stessa. Lo "spirito liberato" non tollera di dover continuare a praticare il *Sich-Verbergen*, quel *nascondimento-del-Sé* che ha avuto un ruolo fondamentale nel percorso di "imbestiamento in branco" dell'essere umano, la sua *indipendenza* vuole farsi notare in ogni occasione davanti alla società che gli richiede invece riservatezza. Vive perciò sempre *pericolosamente* (gefährlich) chi abbraccia un tale destino, nel mantenersi a una distanza siderale dalla *comodità* (Bequemlichkeit) dei recinti e dei serragli: *Gefahr* o *Bequemlichkeit* sono le opposte risorse dietro l'azione dell'*individuo* o del *branco*[337].
Tutto ciò conferma che *si scrive* Schopenhauer[338] ma *si deve leggere* Nietzsche. Siamo di fronte a un processo totale di *immersione-immedesimazione*, come quello che compie ogni giovane in cerca di una guida per acquisire "coraggio di se stesso", e la fedeltà con la quale questo *processo immersivo-immedesimativo* avverrà nella "vita da filosofo" del professore di filologia classica sarà totalizzante. Qui si scorge "una rigorosa promessa" (ein strenges Versprechen) che aleggia su questo scritto, poi mantenuta fino in fondo senza remore: una *promessa solenne a se stesso* (Selbstgelöbnis) divenuta destino.
Gli *uomini inconsueti* come Schopenhauer (e Nietzsche), coloro che sono di casa presso la *caverna* (Höhle) e il *deserto* (Wüste) - il regalo (Geschenk) degli *uomini correnti* per la loro *Einzigkeit* consapevole -, sono continuamente sottoposti a tre pericoli che valgono per tutti coloro che si allontanano dalla *correntezza* delle opinioni e della vita: a) un isolamento estremo che può gettare nell'abbattimento melanconico, b) il rifugiarsi nell'insoddisfazione corrosiva o vivere come uno spettro della "scienza pura", c) l'indurimento raggelante morale e intellettuale, poiché «vivere significa soprattutto essere in pericolo», a differenza di quanto crede ingenuamente l'*uomo del gregge*[339].
Il *grosse Denker*, in costante *pericolo*, guarda l'esistenza dritta in faccia, la scruta con brutalità per poter trovare per essa un nuovo "valore" (er will dessen Werth neu festsetzen). Essere filosofi, cioè *uomini inconsueti*, vuol dire porsi come *Gesetzgeber* nello stabilire quale deve essere il "peso" (Gewicht), il "conio" (Münze) e la "misura" (Maass) delle cose: *valutare tutto diversamente* è la risposta del "liberato" al *Geschenk* del *gregge* che pretende di aver deciso una volta per tutte il significato specifico di ciascuna cosa, la *correntezza* di tutte le cose, vincolante per tutti[340].

---

[336] Aspetti tipici del filosofo (Schopenhauer) già usati da Nietzsche nel dialogo con il giovane in *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*.
[337] «Ognuno porta in sé, come nocciolo del suo essere [als den Kern seines Wesens], una unicità produttiva [eine productive Einzigkeit]; e, se diventa consapevole di questa unicità, attorno a lui si diffonde uno splendore inconsueto [ein fremdartiger Glanz], lo splendore di ciò che è insolito [des Ungewöhnlichen]. Per i più è qualche cosa di insopportabile: poiché come abbiamo detto essi sono pigri e a quella unicità è connessa una catena di fatiche e di pesi. Non vi è dubbio che, per chi è insolito e si grava di questa catena, la vita perde quasi tutto ciò che è l'oggetto dei desideri nella giovinezza: serenità, sicurezza, levità, onore; la sorte dell'isolamento è il regalo che gli fanno gli altri uomini; il deserto e la caverna sono immediatamente lì, dovunque egli viva [das Loos der Vereinsamung ist das Geschenk, welches ihm die Mitmenschen machen; die Wüste und die Höhle ist sofort da, er mag leben, wo er will].», OFN III/1, p. 383.
[338] Ma anche Eraclito, come in *Über das Pathos der Wahrheit*, e Zarathustra, quando Nietzsche escogiterà una duplicazione di sé per descrivere il suo cammino filosofico. L'*anti-istrionismo* di Nietzsche, che troverà in Wagner il suo *alter-ego scenico*, non seppe resistere nel *dissimularsi* e nel *trasmutarsi* sotto altri "nomi-specchio" nei quali potersi *palesare nascondendosi*: passando dalla *caverna* al *palcoscenico* senza fare troppo rumore. Fin quando, poco prima dell'inabissamento nella follia, l'*impulso istrionico* si farà strapotente erompendo senza argini in *Ecce homo*.
[339] «Leben überhaupt heisst in Gefahr sein.», cfr. OFN III/1, p. 384.
[340] Cfr. OFN III/1, pp. 384-38. Se *Über Wahrheit und Lüge* era servito a svelare i meccanismi e le strategie di fondazione del processo di *gregarizzazione* dell'uomo, in una prospettiva *meta-storica*, *Schopenhauer als Erzieher* ci mostra in che modo l'*individuo* che ha riconosciuto la propria "unicità", oltre il *Sé-gregario*, può "liberarsi" dalle *catene convenzionali* e divenire al tempo stesso un "nuovo fondatore di valore delle cose". È per questa ragione che tutta la tensione *patica* sotterranea della terza *Inattuale* è tra onestà-nudità-

Il filosofo è l'*individuo vulcanico*, l'*inattualità esplosiva* fatta uomo, egli ha un "genio" dentro di sé da liberare:

Perciò il filosofo deve ben valutare la propria epoca nella sua differenza rispetto alle altre, superando per sé il presente, anche nell'immagine che dà della vita; superare il presente, renderlo cioè impercettibile e quasi ridipingervi sopra. È questo un compito difficile, anzi a malapena solubile. Il giudizio degli antichi filosofi greci sul valore dell'esistenza dice tanto di più di un giudizio moderno perché essi avevano, davanti e attorno a sé, la vita stessa in una rigogliosa compiutezza e perché in essi il sentimento del pensatore non si confonde, come in noi, nel dissidio tra il desiderio di libertà, bellezza, grandezza della vita e l'impulso alla verità che chiede soltanto: a che vale in generale l'esistenza? […] Anche se ogni grande uomo di preferenza è considerato proprio come l'autentico figlio del suo tempo – e in ogni caso soffre di tutti i suoi acciacchi più intensamente e più sensibilmente di tutti i piccoli uomini – la lotta di un tale grande *contro* il suo tempo è, soltanto illusoriamente, una lotta insensata e distruttiva contro se stesso. Ma appunto soltanto illusoriamente; giacché in essa egli combatte ciò che gli impedisce di essere grande, il che in lui non significa altro che: essere liberamente e interamente se stesso. Ne consegue che la sua inimicizia fondamentale è diretta proprio contro ciò che è certamente in lui stesso, ma non è propriamente lui stesso, vale a dire contro l'impura confusione e coesistenza di ciò che è inconfondibile e eternamente inconciliabile, contro la falsa saldatura dell'attualità alla sua inattualità; sicché alla fine il presunto figlio si rivela figliastro del suo tempo. Così Schopenhauer fin dalla prima giovinezza recalcitrò di fronte a quella falsa, vana e indegna madre, la sua epoca, e, quasi espellendola da sé, purificò e risanò il suo essere e ritrovò se stesso nella salute e nella purezza a lui confacenti. […] L'anelito alla natura vigorosa, all'umanità sana e semplice, era in lui un anelito verso se stesso; e non appena egli ebbe vinto dentro di sé il tempo, dovette scorgere con occhio stupefatto il genio. […] Se ora, con l'occhio reso impavido, rispondeva alla domanda: «a che vale in generale la vita?», non aveva più da condannare un'epoca confusa e sbiadita e la sua vita ipocritamente torbida. […] No, il genio stesso adesso è chiamato per sentire se questo, il frutto supremo della vita, possa forse giustificare la vita in generale; l'uomo magnifico e creatore deve rispondere alla domanda: «Approvi tu nel più profondo del cuore questa esistenza? Ti basta essa? Vuoi essere tu il suo difensore e il suo redentore? Soltanto un unico e sincero "sì!" dalla tua bocca: e la vita così gravemente accusata sarà assolta». […] Se infatti ha in generale un senso l'occuparsi del proprio tempo, è in ogni caso una fortuna occuparsene il più radicalmente possibile, sicché su di esso non rimanga alcun dubbio: e proprio questo Schopenhauer ci garantisce.[341]

verità del *singolo* e travestimento-dissimulazione-menzogna della *massa*. Ne *Il viandante e la sua ombra* (cfr. UTU II/2, 21), il "pesare" e il "misurare" verranno descritti come l'"enorme eccitamento intimo che prese gli uomini primitivi" quando scoprirono queste "idealità" da cui "forse tutta la moralità dell'umanità ha avuto origine", e da ciò si capisce l'anticipazione della *trasvalutazione* qui posta nella terza *Inattuale*.

[341] OFN III/1, pp. 385-388. «Deshalb muss der Philosoph seine Zeit in ihrem Unterschiede gegen andre wohl abschätzen und, indem er für sich die Gegenwart überwindet, auch in seinem Bilde, das er vom Leben giebt, die Gegenwart überwinden, nämlich unbemerkbar machen und gleichsam übermalen. Dies ist eine schwere, ja kaum lösbare Aufgabe. Das Urtheil der alten griechischen Philosophen über den Werth des Daseins besagt so viel mehr als ein modernes Urtheil, weil sie das Leben selbst in einer üppigen Vollendung vor sich und um sich hatten und weil bei ihnen nicht wie bei uns das Gefühl des Denkers sich verwirrt, in dem Zwiespalte des Wunsches nach Freiheit, Schönheit, Grösse des Lebens und des Triebes nach Wahrheit, die nur frägt: was ist das Dasein überhaupt werth? […] Wenn jeder grosse Mensch auch am liebsten gerade als das ächte Kind seiner Zeit angesehen wird und jedenfalls an allen ihren Gebresten stärker und empfindlicher leidet als alle kleineren Menschen, so ist der Kampf eines solchen Grossen gegen seine Zeit scheinbar nur ein unsinniger und zerstörender Kampf gegen sich selbst. Aber eben nur scheinbar; denn in ihr bekämpft er das, was ihn hindert, gross zu sein, das bedeutet bei ihm nur: frei und ganz er selbst zu sein. Daraus folgt, dass seine Feindschaft im Grunde gerade gegen das gerichtet ist, was zwar an ihm selbst, was aber nicht eigentlich er selbst ist, nämlich gegen das unreine Durch- und Nebeneinander von Unmischbarem und ewig Unvereinbarem, gegen die falsche Anlöthung des Zeitgemässen an sein Unzeitgemässes; und endlich erweist sich das angebliche Kind der Zeit nur als Stiefkind derselben. So strebte Schopenhauer, schon von früher Jugend an, jener falschen, eiteln und unwürdigen Mutter, der Zeit, entgegen, und indem er sie gleichsam aus sich auswies, reinigte und heilte er sein Wesen und fand sich selbst in seiner ihm zugehörigen Gesundheit und Reinheit wieder. […] Die Sehnsucht nach starker Natur, nach gesunder und einfacher

Questa lotta intestina, combattuta e vinta dentro di sé contro il proprio tempo e ciò che ha cosparso nella sua *interiorità*, saldando quel che pertiene alla *massa* a ciò che è *non-mescolabile* (Unmischbarem) e eternamente *non-compatibile* (ewig Unvereinbarem) di ogni *singolarità* (in un vortice che tenta di inanellare e confondere *Zeitgemässe* e *Unzeitgemässe*), nel filosofo si fa foriera di futuro: giudicare l'esistenza e il proprio tempo, dentro di sé e contro di sé, significa per lui allo stesso tempo dire di sì a se stessi e alla vita, *oltrepassare se stessi* verso l'*inattualità* significa anche superare il "presente" dipingendovi sopra il proprio destino, è insieme una frattura e una riconciliazione[342].
Nietzsche, nell'elogiare Schopenhauer e la figura di pensatore-educatore che esso rappresenta, vuole cogliere le nuove opportunità che si sono aperte con l'evoluzione storica avvenuta in Germania[343], egli è fin da subito attento e preoccupato per l'interesse pressante dello Stato, assurto a potenza industriale e militare, verso l'educazione e la cultura, simile a un moto devastatore contro i ghiacci medievali[344], e teme che l'"egoismo degli affaristi" possa presto diventare l'unico motore della civiltà, ma è anche ben consapevole del fatto che questa "rivoluzione atomistica" sarà inevitabile. A questa corrente storica il professore, spinto dalla sua *passione pedagogico-antropagogica*, aspira a contrapporre, come resistenza, un'*immagine dell'uomo* capace di arginare "i pericoli della nostra epoca" [345]:

> I ghiacci si sovrappongono ai ghiacci, tutti gli argini sono inondati e messi in pericolo. La rivoluzione, quella atomistica, non si può evitare: ma quali sono gli elementi più piccoli e indivisibili della società umana?
> Non c'è dubbio che, all'avvicinarsi di questi periodi, ciò che è umano [das Menschliche] è in pericolo quasi di più che durante il crollo e il turbine caotico, e che la pavida aspettativa e l'avido sfruttamento del minuto eccitano tutte le viltà e gli istinti egoistici dell'anima: mentre la calamità reale, e specialmente l'universalità di una grande calamità, di solito migliora e riscalda gli uomini. Chi allora, in questi pericoli della nostra epoca, dedicherà i suoi servigi di sentinella e di cavaliere all'*umanità* [der Menschlichkeit], al sacro e inviolabile tesoro del tempio, raccolto a poco a poco dalle più diverse generazioni? Chi erigerà l'*immagine dell'uomo* [das Bild des Menschen], mentre tutti non sentono in sé altro che il verme dell'egoismo e la paura immonda, e sono tanto decaduti da quell'immagine, sino all'animalità o addirittura alla rigida meccanicità?[346]

Memore ancora dell'impressione emotiva avuta dopo la falsa notizia dell'incendio del Louvre, e contrario al darwinismo e al meccanicismo materialista, le due tendenze più in

---

Menschheit war bei ihm eine Sehnsucht nach sich selbst; und sobald er die Zeit in sich besiegt hatte, musste er auch, mit erstauntem Auge, den Genius in sich erblicken. […] Wenn er jetzt nun sein furchtloses Auge der Frage zuwandte: „was ist das Leben überhaupt werth?" so hatte er nicht mehr eine verworrene und abgeblasste Zeit und deren heuchlerisch unklares Leben zu verurtheilen. […] Nein, der Genius selbst wird jetzt aufgerufen, um zu hören, ob dieser, die höchste Frucht des Lebens, vielleicht das Leben überhaupt rechtfertigen könne; der herrliche schöpferische Mensch soll auf die Frage antworten: „bejahst denn du im tiefsten Herzen dieses Dasein? Genügt es dir? Willst du sein Fürsprecher, sein Erlöser sein? Denn nur ein einziges wahrhaftiges Ja! aus deinem Munde — und das so schwer verklagte Leben soll frei sein". […] Hat es nämlich überhaupt einen Sinn, sich mit seiner Zeit zu beschäftigen, so ist es jedenfalls ein Glück, sich so gründlich wie möglich mit ihr zu beschäftigen, so dass einem über sie gar kein Zweifel übrig bleibt: und gerade dies gewährt uns Schopenhauer. —».

[342] Così come Wagner e Schopenhauer sono maestri insieme *affini* e *antagonisti*.

[343] Con un occhio sempre rivolto alle speranze per il progetto di Bayreuth.

[344] All'alba di un movimento storico europeo, che ha poi condotto al nostro presente, Nietzsche è fin da subito contrario al culto dello Stato moderno industriale, democratico e militare, nel quale "l'uso dei pensieri della Rivoluzione al servizio di un'egoistica e apolide aristocrazia del denaro", unito all'"ottimismo liberale" dell'economia moderna, avrebbe condotto a una calamità per la civiltà, e anche in questo caso egli si rivolge ai Greci e alla loro idea di Stato per avere un *rispecchiamento inattuale* da contrapporre a questo pericolo (cfr. 10 [1] 1871).

[345] Cfr. OFN III/1, pp. 392-393.

[346] OFN III/1, p. 393.

voga in questa nuova società industriale e affaristica, il professore vede nell'*uomo di Schopenhauer* la risposta più appropriata alle inquietudini che prospettavano una sorta di "tramonto" dell'*umano* (der Menschliche)[347]. Ma al *Bild des Menschen* del filosofo di Danzica, Nietzsche avvicina altre due immagini che secondo lui continueranno indisturbate a influenzare l'uomo moderno, e cioè quelle incarnate da Rousseau e Goethe. La visione dell'uomo dello scrittore francese è dietro tutti i moti rivoluzionari del secolo, favorita dalle masse che vedono nel ritorno alla "buona naturalità" dell'essere umano un motivo per scardinare l'ordine sociale costituito, quella del poeta tedesco, invece, che pure è cresciuta per gran parte sotto la spinta dell'*uomo di Rousseau*, di cui Faust[348] è un limpido esempio, vira verso una docilità che trasforma il "buon selvaggio" in un uomo che viaggia per il mondo senza volerlo rivoltare: «L'uomo di Goethe, come ho detto, è l'uomo contemplativo in grande stile»[349], e quindi qualcosa di più tollerante e conservativo dell'*uomo di Rousseau*, ed è infatti d'ispirazione per pochi.
Di fianco a questi il filologo pone tutta la straordinarietà dell'*uomo di Schopenhauer*, di colui che "*assume su di sé il dolore volontario della veridicità*"[350], una sofferenza volontaria che però lo conduce a una *Umkehrung seines Wesens*[351], ed è per questo totalmente inviso agli *uomini correnti* che leggono la sua "dolorosa indipendenza" come "cattiveria", in quanto un'estrema *Wahrhaftigkeit* mette a rischio la *comoda* "verità" del *gregge*. L'*uomo schopenhaueriano* assume le sembianze di quell'*ultimo filosofo* su cui il professore ha fantasticato, un uomo pronto a perire per le lacerazioni dovute al riconoscimento della *veridicità*, e per questo destinato a una vita di sofferenze, alla quale è spinto dall'ostilità verso chi vuole cacciarlo dalla sua *caverna* e frodare il suo Sé. Egli vuole sempre e comunque *appartenere a se stesso*, così Schopenhauer ha insegnato agli "uomini dissacrati e secolarizzati"[352] a desiderare una *vita eroica* dal forte afflato metafisico affermativo, lontana dalla freddezza dell'erudizione scientifica perché attenta ai risvolti *p(r)atici* del pensiero sull'azione.
Questa *Wahrhaftigkeit* che si fa carne nell'*individuo liberato* suscita in lui le tipiche domande di chi, avendo sperimentato tutte le nefandezze della *gregarietà*, ora ne chiede il conto, che sarà pagato dalla sua sofferenza:

> Ora infatti deve affondare nella profondità dell'esistenza con una serie di domande insolite sulle labbra: perché vivo? Quale lezione debbo trarre dalla vita? Come sono diventato qual sono e perché soffro di questo esser-così? Si tormenta: e vede che nessuno si tormenta così, che, anzi, le mani del suo prossimo sono appassionatamente tese verso i fantasmagorici avvenimenti che il teatro politico offre, oppure che gli uomini vanno facendo mostra orgogliosa di sé in cento maschere come giovani, uomini, vecchi, padri, cittadini, preti, funzionari, mercanti, assiduamente preoccupati della loro commedia comune e niente affatto di sé. Alla domanda: a che vivi? Essi risponderebbero rapidamente e con orgoglio: «per *diventare* un buon cittadino, scienziato, uomo politico»; eppure essi *sono* qualche cosa che non può diventare niente altro, e perché sono per l'appunto ciò? Ahimè, e niente di meglio? Chi intende la sua vita soltanto come un punto nello sviluppo di una stirpe, di uno Stato o di una scienza, e dunque vuole appartenere completamente

[347] Nietzsche scriverà nel 1878: «Quando delineai i tratti dell'uomo di Schopenhauer raggiunsi il massimo del *pathos*: il genio *distruttore*, avverso a ogni divenire. Di contro a ciò mi occorreva l'artista metafisico costruttivo, che in mezzo a una tale terribile attività quotidiana fa fare dei bei sogni.», OFN IV/3, p. 275.
[348] Nietzsche sottolinea, inoltre, che il pericolo di un Tedesco che cessi di essere Faust è quello di diventare un "filisteo", cfr. OFN III/1, p. 396. E nella quarta *Inattuale* di Faust dirà che è "l'uomo teoretico assetato di vita", cfr. WB, 10.
[349] Cfr. OFN III/1, p. 396.
[350] Cfr. OFN III/1, p. 396. «L'uomo di Schopenhauer: / soffre volontariamente / non è indulgente / tragico – poiché ogni tanto deve essere ingiusto e deve ferire le persone che ama. / vive nella verità – e così agisce sugli altri come la vita, in maniera liberatoria, predicando il senso metafisico della vita.», FP IV, p. 229.
[351] Cfr. 32 [67; 68] 1874.
[352] Cfr. OFN III/1, pp. 397-401.

al racconto del divenire, alla storia, non ha compreso la lezione che l'esistenza gli impartisce e deve studiarla un'altra volta. Questo eterno divenire è un menzognero giuoco di burattini per il quale l'uomo dimentica se stesso, la vera e propria distrazione che disperde l'individuo a tutti i venti, il giuoco insipido e senza fine che il fanciullo tempo giuoca davanti a noi e con noi. L'eroismo della veridicità è di cessare un giorno di essere il suo giocattolo. Nel divenire tutto è vuoto, ingannevole, piatto e degno del nostro disprezzo; l'enigma che deve risolvere, l'uomo può risolverlo soltanto partendo dall'essere, nell'essere così e non altrimenti, in ciò che non trapassa. Adesso comincia ad esaminare in quale misura è concresciuto insieme con il divenire e insieme con l'essere; alla sua anima si impone un compito enorme: distruggere tutto ciò che diviene, mettere in luce tutto quello che di falso è nelle cose.[353]

Come un nuovo Amleto[354] nella commedia del teatro "politico" della vita, l'*uomo schopenhaueriano*, l'*individuo emancipato dal giogo gregario*, l'*eroe della veridicità* che prova a farsi "nuova misura", vede in profondità la risibilità delle valutazioni dell'*uomo corrente*, il quale crede di aver vissuto degnamente solo se ha rispettato in tutto e per tutto le aspettative e le destinazioni che i ceppi di appartenenza - sociali, di nascita, educativi - hanno deciso per lui. Mentre il primo si tormenta di *esser-così-come-è* (So-sein) aprendosi a valutazioni "esistenziali", l'altro con *orgoglio* indossa le *hundert Masken* necessarie nella *gemeinsame Komödie*, e si dimentica di se stesso allo stesso modo in cui rispetta inconsapevolmente il "ruolo" a lui assegnato, mostrando così la mancata lezione che il *Dasein* impartisce solo a chi lo guarda negli occhi. L'*uomo corrente* non è mai "altro", neanche in un solo istante, da quello che è (in ciò si identifica con ogni a*nimale d'armento*), e la fissità puntiforme del suo destino nella storia del *Werden* testimonia la noncuranza verso *il fondo immutabile e inallevabile della sua unicità singolare*.
Il *divenire*, per chi è immerso nella *gemeinsame Komödie* e "dimentica se stesso" (sich selbst vergisst), si presenta non visto in tutta la sua crudezza, cioè come *ein lügnerisches Puppenspiel*, come "il gioco interminato della stupidità" (das endlose Spiel der Albernheit) che il fanciullo cosmico eracliteo attua *con-noi-davanti-a-noi* (vor uns und mit uns).
L'*eroe della veridicità* fuoriesce con dolore da un tale stordimento orgoglioso e nel recuperare il *Sé inattuale*, a discapito della sua *attualità*, appare come colui che fa i conti

[353] OFN III/1, pp. 399-400. «Denn nun muss er in die Tiefe des Daseins hinabtauchen, mit einer Reihe von ungewöhnlichen Fragen auf der Lippe: warum lebe ich? welche Lection soll ich vom Leben lernen? Wie bin ich so geworden wie ich bin und weshalb leide ich denn an diesem So-sein? Er quält sich: und sieht, wie sich Niemand so quält, wie vielmehr die Hände seiner Mitmenschen nach den phantastischen Vorgängen leidenschaftlich ausgestreckt sind, welche das politische Theater zeigt, oder wie sie selbst in hundert Masken, als Jünglinge, Männer, Greise, Väter, Bürger, Priester, Beamte, Kaufleute einherstolziren, einzig auf ihre gemeinsame Komödie und gar nicht auf sich selbst bedacht. Sie alle würden die Frage: wozu lebst du? schnell und mit Stolz beantworten — „um ein guter Bürger, oder Gelehrter, oder Staatsmann zu w e r d e n" — und doch s i n d s i e etwas, was nie etwas Anderes werden kann, und warum sind sie dies gerade? Ach, und nichts Besseres? Wer sein Leben nur als einen Punkt versteht in der Entwicklung eines Geschlechtes oder eines Staates oder einer Wissenschaft und also ganz und gar in die Geschichte des Werdens, in die Historie hinein gehören will, hat die Lection, welche ihm das Dasein aufgiebt, nicht verstanden und muss sie ein andermal lernen. Dieses ewige Werden ist ein lügnerisches Puppenspiel, über welchem der Mensch sich selbst vergisst, die eigentliche Zerstreuung, die das Individuum nach allen Winden auseinanderstreut, das endlose Spiel der Albernheit, welches das grosse Kind Zeit vor uns und mit uns spielt. Jener Heroismus der Wahrhaftigkeit besteht darin, eines Tages aufzuhören, sein Spielzeug zu sein. Im Werden ist Alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Räthsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen. Jetzt fängt er an, zu prüfen, wie tief er mit dem Werden, wie tief mit dem Sein verwachsen ist — eine ungeheure Aufgabe steigt vor seiner Seele auf: alles Werdende zu zerstören, alles Falsche an den Dingen an's Licht zu bringen.».

[354] In *Ecce homo*, di Amleto viene detto: «- *Amleto*, c'è qualcuno che lo *capisce*? Non è il dubbio, è la *certezza* che fa diventare pazzi… Ma solo dalla profondità si può sentire così, bisogna essere un abisso, un filosofo…», EH, *Perché sono così accorto*, 4.

con il *Werden*, tentando di guardare con più efficacia al "mai mutevole" *Sein* che ha riconosciuto *dentro-e-oltre-di-Sé*. Egli si presenta come colui che "distrugge" (zerstören) tutto *ciò-che-diviene* (Werdende), perché solo così si può fare luce sulla *falsità* immessa nelle cose, solo mirando all'origine nel tempo di ciò che comunemente si ritiene "fisso" si può ricalibrare il peso specifico del *Sein* e del *Werden* nella vita umana, e per riuscire in ciò, una volta "divenuto se stesso", l'*eroe della veridicità* inizia a disprezzare il suo "bene" e il suo "male", a dimenticarsi di Sé, non vuole più essere l'*homo mensura* perché intende svelare la *non-verità* (Unwahrheit) piuttosto che illudersi di possederla[355].
Il timore reale, vissuto da Nietzsche fin da adolescente, per la difficoltà della promozione della *cultura* intesa come "catena di grandi uomini", unito alla constatazione storica del fatto che la produzione del "genio" è stata fino a oggi più un caso che altro, muove il professore a una sorta di "manifesto" programmatico per l'avvenire educativo e culturale, appena cominciato[356]. A queste pressanti preoccupazioni, condite dall'ostilità verso la civiltà del presente e dalla consapevolezza della radicale differenza di valore umano tra antichità e modernità, si aggiunge ora la questione "esistenziale" e "ontologica", e il filologo pone qui importanti basi filosofiche per il suo avvenire di pensatore, anche se ancora in una fase embrionale di decidibilità[357]. Egli però ammette subito che questa descrizione dell'*uomo schopenhaueriano* ha i tratti di un *ideale* e si preoccupa di capire come possa un tale ideale di umanità *educare* ad alcuni doveri che possano favorire, se non altro, un reale avvicinamento a questo *ideale*. E ritornando su alcuni assunti del *sincretismo tragico-metafisico*, in via preliminare ci fornisce una considerazione dell'*animalità* (Thierheit) totalmente opposta a quella presentata nella seconda *Inattuale*. Se lì infatti era l'uomo che guardava con *nostalgia* e *invidia* alla felicità perduta dell'"eterno presente" esperito dall'animale, una *presenzialità* priva di *Ueberdruss* e *Verstellung*, ora il senso dell'animalità risiede nell'insensatezza del dolore, che muove l'essere umano alla *compassione* per la sorte "della bestia da preda che è spinta per i deserti dal tormento più rodente, che raramente è soddisfatta e, se lo è, la soddisfazione diventa pena nella lotta dilaniante con altri animali o per l'avidità e la sazietà più nauseanti"[358]. Nietzsche capovolge la considerazione dell'animale sfruttata in precedenza, e se prima aveva usato l'*animale d'armento* (die Heerde) come esempio di felice e invidiabile oblio, ora usa l'*animale rapace* (Raubthiere) come emblema della terribile sorte di insoddisfazione e avido dilaniamento insiti nell'animalità, cifra del *cuore patico* della natura.
Questo capovolgimento è usato per sostenere ciò che era stato prefigurato nel *sincretismo tragico-metafisico*, dando un significato ulteriore alla comparsa dell'essere umano nel mondo:

> Essere attaccati alla vita in modo così cieco e pazzo, per nessun premio superiore, senza sapere che così si è puniti e perché si è puniti, bensì desiderare questa pena come una felicità, con la stupidità di una brama spaventevole: questo vuol dire essere un animale; e se la intera natura aspira all'uomo, essa così fa intendere che l'uomo le è necessario per redimersi dalla maledizione della vita animale e che, infine, in lui l'esistenza ha dinanzi a sé uno specchio sul cui fondo la vita

[355] Cfr. OFN III/1, pp. 400-401.
[356] Cfr. OFN III/1, pp. 401-403.
[357] Già si capisce qui, ad esempio, il senso relazionale tra *essere* e *divenire* che interesserà il pensiero dell'*eterno ritorno*, e già si intuisce che la preoccupazione di Nietzsche è quella di non disperare della sorte umana, soprattutto quella degli individui eccezionali, di fronte alla *verità del nulla*. Come già appare evidente che la sua risposta non sarà poi così "fedele" alla *Umwerthung aller Werte* tanto propugnata, visto che per "tollerare" il *mostro-divenire* bisogna attribuirgli, già in queste constatazioni, i "caratteri" dell'*essere*. *Schopenhauer als Erzieher* è veramente uno scritto decisivo, e il filosofo non cesserà mai di sottolinearlo.
[358] Cfr. OFN III/1, p. 403.

non appare più insensata, bensì nella sua significatività metafisica. Ma si rifletta: dove finisce l'animale, dove comincia l'uomo? L'uomo che solo importa alla natura! Finché si aspira alla vita come ad una felicità, non si è ancora sollevato lo sguardo oltre l'orizzonte dell'animale, si vuole soltanto con maggiore consapevolezza ciò che l'animale cerca per impulso cieco. Ma così va a noi tutti per la maggior parte della vita: solitamente non usciamo dall'animalità, noi stessi siamo gli animali che sembrano soffrire insensatamente.
Ma vi sono attimi *in cui noi comprendiamo ciò*: allora le nubi si squarciano e vediamo che noi, e con noi tutta la natura, aspiriamo all'uomo come a qualche cosa che sta alto, sopra di noi. In quella luce improvvisa ci guardiamo con orrore attorno e indietro: là corrono le raffinate bestie da preda e noi in mezzo ad esse. L'immenso muoversi degli uomini sul grande deserto della terra, il loro fondare città e Stati, il loro guerreggiare, il loro raccogliere e disseminare senza posa, il loro correre alla rinfusa, il loro imparare l'uno dall'altro, il loro reciproco soverchiarsi con l'inganno e calpestarsi, il loro grido nella disgrazia, il loro gioioso ululato nella vittoria: tutto è continuazione dell'animalità; come se l'uomo di proposito dovesse essere educato alla rovescia e privato con l'inganno della sua disposizione metafisica, anzi, come se la natura, dopo aver desiderato e lavorato così a lungo per l'uomo, adesso si ritiri tremando da lui e preferisca tornare di nuovo indietro, nell'incoscienza dell'istinto.[359]

L'autore sembra tornare all'indagine *meta-storica* svolta in *Über Wahrheit und Lüge*, ma adesso da una prospettiva *meta-fisica*, nel senso che la *natura* (φύσις) aspira ad andare *oltre* se stessa (μετά), ad elevarsi oltre il cieco impulso di fondo della "vita animale", che è il suo tono principale, la maledizione (Fluche des Thierlebens) dalla quale vuole essere redenta (Erlösung). L'uomo è il *Mittel* di questo desiderio, seppur esso è in gran parte interamente assiso sull'insensatezza feroce della *Thierheit*, cui appartengono tutte le manifestazioni della "vita associata" già incontrate nel *pro-memoria* segreto, alle quali viene aggiunta una particolarità, e cioè che la fondazione degli Stati e il guerreggiare, l'intera *vita comunitaria* fatta di inganni e sopraffazioni, sono espressione della continuazione (Fortsetzung) della *Thierheit* e dell'evidente appartenenza dell'uomo ai *Raubthiere*[360]. Se non ci fossero quegli *attimi contemplativi di consapevolezza*, allora sembrerebbe che la *natura* si ritiri di fronte all'uomo-*Raubthier*, sconsolata per il fallimento del suo *mezzo redentivo*. Ma l'essere umano in quei pochi momenti eccezionali

[359] Cfr. OFN III/1, pp. 403-405. «So blind und toll am Leben zu hängen, um keinen höhern Preis, ferne davon zu wissen, dass und warum man so gestraft wird, sondern gerade nach dieser Strafe wie nach einem Glücke mit der Dummheit einer entsetzlichen Begierde zu lechzen — das heisst Thier sein; und wenn die gesammte Natur sich zum Menschen hindrängt, so giebt sie dadurch zu verstehen, dass er zu ihrer Erlösung vom Fluche des Thierlebens nöthig ist und dass endlich in ihm das Dasein sich einen Spiegel vorhält, auf dessen Grunde das Leben nicht mehr sinnlos, sondern in seiner metaphysischen Bedeutsamkeit erscheint. Doch überlege man wohl: wo hört das Thier auf, wo fängt der Mensch an! Jener Mensch, an dem allein der Natur gelegen ist! So lange jemand nach dem Leben wie nach einem Glücke verlangt, hat er den Blick noch nicht über den Horizont des Thieres hinausgehoben, nur dass er mit mehr Bewusstsein will, was das Thier im blinden Drange sucht. Aber so geht es uns Allen, den grössten Theil des Lebens hindurch: wir kommen für gewöhnlich aus der Thierheit nicht heraus, wir selbst sind die Thiere, die sinnlos zu leiden scheinen. / Aber es giebt Augenblicke, w o w i r d i e s b e g r e i f e n: dann zerreissen die Wolken, und wir sehen, wie wir sammt aller Natur uns zum Menschen hindrängen, als zu einem Etwas, das hoch über uns steht. Schaudernd blicken wir, in jener plötzlichen Helle, um uns und rückwärts: da laufen die verfeinerten Raubthiere und wir mitten unter ihnen. Die ungeheure Bewegtheit der Menschen auf der grossen Erdwüste, ihr Städte- und Staatengründen, ihr Kriegeführen, ihr rastloses Sammeln und Auseinanderstreuen, ihr Durcheinander-Rennen, von einander Ablernen, ihr gegenseitiges Überlisten und Niedertreten, ihr Geschrei in Noth, ihr Lustgeheul im Siege — alles ist Fortsetzung der Thierheit: als ob der Mensch absichtlich zurückgebildet und um seine metaphysische Anlage betrogen werden sollte, ja als ob die Natur, nachdem sie so lange den Menschen ersehnt und erarbeitet hat, nun vor ihm zurückbebte und lieber wieder zurück in die Unbewusstheit des Triebes wollte.».

[360] Qui Nietzsche sembra concordare con quanto detto da Schopenhauer sull'uomo nel capitolo *Zur Ethik* del secondo volume dei *Parerga und Paralipomena*, cfr. nota 207.

diventa lo *Spiegel* del *Dasein* che emancipa la vita dall'insensatezza dell'animalità, riflettendo in essa la sua *metaphysische Bedeutsamkeit*[361].
La *natura* ha perciò bisogno della *conoscenza*[362], per quanto ciò contravvenga al suo fondo istintivo e cieco, e ne ha bisogno proprio per adempiere a quegli istanti d'illuminazione nei quali la *coscienza dai cento occhi* (hundertäugiges Gewissen) fa scoprire all'uomo di essere obnubilato dalla creazione delle istituzioni, all'interno delle quali "ognuno fugge da se stesso" consegnando il proprio "cuore allo Stato, al guadagno, alla vita sociale o alla scienza, soltanto per non possederlo più"[363].
"Dimenticando se stesso" nella vita artificiale della *Convention*, l'uomo si impedisce di soffrire evitando ogni possibile *consapevolezza esistenziale,* che rappresenta però il reale spiraglio dal quale la *natura* cerca *redenzione* dall'*animalità*. Ed è qui che interviene l'*ideale* dell'*uomo schopenhaueriano*, quell'ideale che può sollevare l'uomo dalla sua debolezza di fronte alla *coscienza metafisica,* adiuvato dai *wahrhafte Menschen*. Sono loro, infatti, i *non-più-animali* (Nicht-mehr-Thiere): il filosofo, il santo e l'artista, coloro che fanno "saltare di gioia" l'intera *natura*, che si sente come realizzata da questa *visione metafisica allo specchio*[364], poiché la trasfigurazione così raggiunta getta una vera e propria *grosse Aufklärung über das Dasein*[365].
La pura e gelida *contemplazione* dei *Nicht-mehr-Thiere* nella forma del filosofo, o l'*autoconoscenza* che la φύσις-Kunst scopre attraverso la produzione dell'artista[366], rappresentano la *meraviglia della trasmutazione* (Wunder der Verwandlung)[367] del "supremo divenir uomo verso cui aspira e urge tutta la natura", e il santo più di tutti vive questa fusione con tutti gli esseri viventi, quell'*estaticità priva di sofferenza* che, rompendo l'individuazione, foraggia la *redenzione* della *natura* da se stessa[368].
Date queste considerazioni, la *cultura* intesa come promozione della generazione del filosofo, del santo e dell'artista, diventa un'occasione di *perfezionamento della natura* (Vollendung der Natur), lo scopo più nobile del destino dell'uomo nell'oceano tremendo del divenire, il vero senso *metafisico* del *Dasein*.
Da questa prospettiva si deve lavorare ad abbattere tutti gli impedimenti affinché ciò possa avvenire, per evitare che i *Nicht-mehr-Thiere* siano solo dei casi isolati anziché una lunga catena di *Wunder der Verwandlung,* e questo naturalmente significa demolire ciò che fino ad oggi è stato inteso, dall'epoca moderna, come *educazione,* significa dare manforte al senso di *indipendenza* e *unicità* insito in ogni *individuo,* vuol dire gettare discredito sulle *virtù correnti* e in ciò Nietzsche non potrebbe essere più esplicito, dato che si tratta quasi della sua unica missione fin da studente:

> Infatti la domanda suona così: in che modo la tua vita, la vita del singolo riceve il più alto valore, il più profondo significato? In che modo essa è meno sciupata? Certo, soltanto se tu vivi a

[361] Cfr. 34 [42] 1874.
[362] «Ahimè, essa ha bisogno di conoscenza e ha orrore della conoscenza che le è necessaria; e così la fiamma vacilla inquieta qua e là, quasi spaventata di se stessa e afferra migliaia di cose, prima di afferrare ciò per cui la natura in generale ha bisogno della conoscenza.», OFN III/1, p. 405.
[363] Cfr. OFN III/1, p. 405.
[364] Come già abbiamo ampiamente visto nel contesto di *sincretismo tragico-metafisico*.
[365] Cfr. OFN III/1, p. 406.
[366] «Non è forse la natura ad imitare l'arte? Con l'inquietudine del suo divenire, la natura non balbetta forse, con linguaggio inadeguato e con tentativi sempre nuovi, qualcosa che è espresso in modo puro dall'artista? La natura non desidera forse ardentemente l'artista, perché costui la redima dalla sua incompiutezza?», FP IV, p. 255. Seguendo idee di Goethe e Ovidio, Nietzsche sembra qui capovolgere quanto detto nel *sincretismo tragico-metafisico*, in quanto è la *natura* a "imitare" e desiderare l'*artista* per *perfezionarsi*, e non viceversa. In realtà accadono entrambe le cose in una relazione *reciproca* peculiare, e vedremo come nella quarta *Inattuale* l'uomo *si trasmuti* attraverso l'*arte* per riavvicinarsi alla *natura*.
[367] Cfr. 34 [42] 1874
[368] Cfr. OFN III/1, p. 407-409.

vantaggio degli esemplari più rari e preziosi, e non quindi a vantaggio della maggior parte, degli esemplari cioè che, singolarmente presi, sono i più privi di valore. E proprio questo sentimento dovrebbe essere inculcato e coltivato in un giovane, affinché senta se stesso quasi come un'opera non riuscita della natura, ma, al tempo stesso, come un prodotto delle intenzioni più grandi e mirabili di questa artista: le è andata male, egli deve dire a se stesso, ma voglio onorare la sua grande intenzione, stando al suo servizio, affinché un'altra volta le riesca meglio.
Con questo proposito egli si pone nella cerchia della *cultura*; giacché essa è la figlia dell'autoconoscenza del singolo e dell'insoddisfazione di sé. Colui che prende partito per essa, dice: «Io vedo qualche cosa di più alto e di più umano di quello che io stesso sono, al di sopra di me; aiutatemi voi tutti a raggiungerlo, così come io voglio aiutare chiunque conosca la stessa cosa e soffra per la stessa cosa: affinché finalmente rinasca l'uomo che si senta pieno e infinito nel conoscere e nell'amare, nel contemplare e nel potere, e con tutto se stesso ami la natura e sia nella natura, come giudice e misuratore del valore delle cose». È difficile ispirare a qualcuno questo stato di autoconoscenza impavida, perché è impossibile insegnare l'amore; nell'amore soltanto infatti l'anima giunge non solo a vedersi chiaramente, analiticamente e con disprezzo, ma giunge anche a quella brama di vedere al di là di sé e di cercare con tutte le forze un altro se stesso superiore, ancora nascosto.[369]

La prima *Weihe der Kultur* cui deve poi far seguito l'azione, e cioè il *Kampf für die Kultur* e per tutto ciò che non riconosce lo scopo educativo della *Erzeugung des Genius*[370], è la vera consacrazione dell'individuo a se stesso, perché in queste domande è insita quella "riscoperta di Sé" nell'*oltrepassamento*, in cui consisteva la conquista della propria *ineludibile inattualità*. Alla *Bequemlichkeit* che garantisce la conservazione dell'*uomo-massa*, e la dispersione del *singolo*, già da ora Nietzsche contrappone una sorta di *Überwindung*[371] nata dal dolore e foriera di *Gefahr*, come *elevazione del tipo*, ciò cui dovrebbe mirare ogni *educazione* degna di questo nome[372]. Domande che allo stesso

[369] OFN III/1, pp 411-412. «Denn die Frage lautet doch so: wie erhält dein, des Einzelnen Leben den höchsten Werth, die tiefste Bedeutung? Wie ist es am wenigsten verschwendet? Gewiss nur dadurch, dass du zum Vortheile der seltensten und werthvollsten Exemplare lebst, nicht aber zum Vortheile der Meisten, das heisst, der, einzeln genommen, werthlosesten Exemplare. Und gerade diese Gesinnung sollte in einem jungen Menschen gepflanzt und angebaut werden, dass er sich selbst gleichsam als ein misslungenes Werk der Natur versteht, aber zugleich als ein Zeugniss der grössten und wunderbarsten Absichten dieser Künstlerin; es gerieth ihr schlecht, soll er sich sagen, aber ich will ihre grosse Absicht dadurch ehren, dass ich ihr zu Diensten bin, damit es ihr einmal besser gelinge. / Mit diesem Vorhaben stellt er sich in den Kreis der K u l t u r; denn sie ist das Kind der Selbsterkenntniss jedes Einzelnen und des Ungenügens an sich. Jeder, der sich zu ihr bekennt, spricht damit aus: „ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir als ich selber bin, helft mir alle, es zu erreichen, wie ich jedem helfen will, der Gleiches erkennt und am Gleichen leidet: damit endlich wieder der Mensch entstehe, welcher sich voll und unendlich fühlt im Erkennen und Lieben, im Schauen und Können, und mit aller seiner Ganzheit an und in der Natur hängt, als Richter und Werthmesser der Dinge." Es ist schwer, Jemanden in diesen Zustand einer unverzagten Selbsterkenntniss zu versetzen, weil es unmöglich ist, Liebe zu lehren: denn in der Liebe allein gewinnt die Seele nicht nur den klaren, zertheilenden und verachtenden Blick für sich selbst, sondern auch jene Begierde, über sich hinaus zu schauen und nach einem irgendwo noch verborgnen höheren Selbst mit allen Kräften zu suchen.».

[370] «[…] la cultura pretende da lui non soltanto quell'intima esperienza, non soltanto che sia giudicato il mondo che lo circonda, ma, infine e principalmente, l'azione, vale a dire la lotta per la cultura e l'ostilità contro le influenze, abitudini, leggi, istituzioni nelle quali egli non riconosce il suo fine, la generazione del genio.», OFN III/1, p. 413.

[371] Cfr. 34 [47] 1874.

[372] «Veramente è facile comprendere che là, dove una specie giunge ai suoi confini e al suo trapassare in una specie superiore, vi è lo scopo del suo sviluppo e non, quindi, nella massa degli esemplari e nel loro benessere, o addirittura negli esemplari che, in ordine di tempo, sono gli ultimi, bensì proprio nelle esistenze apparentemente disperse e casuali che qua e là, in circostanze favorevoli, talvolta si realizzano; altrettanto facile da comprendere dovrebbe essere anche l'esigenza che l'umanità, poiché può giungere alla coscienza del suo fine, deve ricercare e produrre quelle condizioni favorevoli nelle quali possono nascere quei grandi uomini redentori.», OFN III/1, p. 410. Questo tipico esempio di *Gegen-Denken* nietzscheano, rivolto verso Darwin, non solo prefigura la tendenza "neo-illuministica" che verrà inaugurata con il *Freigeist* (che poi

tempo favoriscono il sentimento di *venerazione* verso gli sforzi della φύσις-Kunst che non sempre giungono a perfezione, senza ausilio[373].
Quando l'insoddisfazione verso il *Sé attuale* si unisce alla pervicacia nella spregiudicatezza della *Selbsterkenntniss*, al disprezzo si aggiunge l'*amore* che mira a «vedere al di là di sé e di cercare con tutte le forze un altro se stesso superiore, ancora nascosto» (über sich hinaus zu schauen und nach einem irgendwo noch verborgnen höheren Selbst mit allen Kräften zu suchen). Il *Sé elevato e nascosto* è la gemma raggiungibile dalla *Erziehung* che ha in mente il professore guardando a Schopenhauer e Wagner, e ispirato dalla contrapposizione tra *Stato* e *cultura* tanto cara a Burckhardt[374].
A questo scopo, che è un manifesto filosofico al tempo stesso, vengono criticati tutti i moti dell'*attualità* ritenuti ostili a questa visione, tutti quei movimenti che promuovono la *cultura* per secondi fini o senza fine alcuno: l'*egoismo degli affaristi*; l'*egoismo dello Stato*[375]; l'*egoismo* di chi usa la *forma* per *nascondersi* e *dissimularsi* (sich zu verstellen); *l'egoismo della scienza*[376], ovvero l'educazione *scientifico-erudita* che favorisce la *rigidità e* l'*inesperienza nella dissimulazione-trasmutazione* intellettuale (Ungelenkigkeit und Ungeübtheit in der Verstellung), e di cui viene fatta un'ampia descrizione[377]; la *Convention-Kultur* intesa, come in Germania, solo nel senso di *Reichtum, Politur und*

sfocerà nella *trasvalutazione*), ma ci mostra anche come il professore piega a esigenze *metafisiche* idee s*cientifiche*.

[373] «Il procedimento della natura somiglia allo sperpero; ma non è lo sperpero di una ricchezza insolente, bensì quello dell'inesperienza; c'è da supporre che essa, se fosse un uomo, non riuscirebbe a liberarsi dal dispetto per se stessa e la sua inettitudine. La natura scaglia il filosofo come un dardo in mezzo agli uomini, non prende la mira, ma spera che il dardo rimarrà infisso da qualche parte. Ma è qui che si sbaglia innumerevoli volte, e se ne indispettisce. Nel campo della cultura procede con la stessa prodigalità che nel piantare e nel seminare. Adempie i suoi scopi in maniera generale e pesante: nel far ciò sacrifica troppe energie. […] L'artista e il filosofo sono prove contro il finalismo della natura nei suoi mezzi, sebbene forniscano la prova più eccellente della saggezza dei suoi scopi. […] La natura non è una saggia amministratrice, le sue spese sono molto più alte del guadagno che ne ricava; con tutta la sua ricchezza qualche volta finirà per rovinarsi.», OFN III/1, p. 433-434. Questa concezione *dispendiosa* dell'essenza della natura, *anti-finalistica* nei mezzi e *saggia* negli scopi, è la base concettuale sia dell'anti-darwinismo (contro Malthus) di Nietzsche sia di ciò che sarà nominato *volontà di potenza*. In merito alla *volontà di potenza* si vedano almeno W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Edizioni Parnaso, Trieste 1998; M. Montinari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1981, pp. 47-66.

[374] «La verità verso noi stessi è il massimo che possiamo ottenere da noi: infatti gli uomini per la maggior parte, truffano e stessi. Con un cordiale disprezzo di noi stessi possiamo raggiungere la nostra vetta: vediamo come le cose e i prodotti di tali uomini siano qualcosa di spregevole, e non ci lasciamo più ingannare dalle masse.», FP IV, pp. 240-241.

[375] Cfr. OFN III/1, pp. 414-415; 420-421.

[376] «La scienza sta alla saggezza come la virtù alla santificazione: essa è fredda e arida, non ha amore e non sa niente di un profondo sentimento di insoddisfazione e nostalgia. È utile a se stessa quanto è nociva ai suoi servitori, perché trasferisce su di loro il proprio carattere e ammuffisce così, per così dire, la loro umanità. Finché per cultura si intenda sostanzialmente l'incremento della scienza, questa passa oltre il grande uomo sofferente con freddezza spietata, perché la scienza dappertutto vede soltanto problemi della conoscenza e perché, a dire il vero, il dolore entro il suo mondo è qualche cosa di inopportuno e di incomprensibile, e quindi tutt'al più è, ancora una volta, un problema», OFN III/1, p. 421. Questa bassa considerazione della *scienza* intesa come incremento e problematizzazione della conoscenza, a discapito della passione e del dolore insiti nella *pratica* conoscitiva e filosofica, sarà mantenuta sempre da Nietzsche, ed è il motivo per cui egli non fu mai realmente interessato all'*epistemologia* del "conoscere", alla *teoria della conoscenza* in senso classico, anche se oggi viene spesso considerato alla stregua di un "epistemologo" che si è occupato di "teoria della conoscenza". Lo stesso ragionamento vale, inoltre, per la questione della "sensazione", la quale, a discapito dell'interesse che le rivolge Nietzsche, va sempre considerata come lui la considerò: «Non è possibile spiegare che cos'è la sensazione: ma io credo che non sia gran che il saperlo, e certamente non vi si nasconde il mistero dell'universo», OFN IV/2, p. 423; cfr. 22 [58; 59] 1877.

[377] Cfr. OFN III/1, pp. 422-432. Descrizione lunga e dettagliata in opposizione all'*uomo schopenhaueriano* e all'*individuo liberato*, in cui appare un'espressione importante: «ausser- und übermenschlichen Geschäftes.».

manierliche Verstellung, cioè come ricchezza, politezza e forma "manierata" della *dissimulazione-trasmutazione* naturale[378]. In sintesi, la promozione in tutte le possibili sfumature dei *couranten Menschen*: la più ampia possibile *messa-in-catene* (in Fesseln Schlagen) dell'uomo[379].

La figura di *genio filosofico* che emerge fin dall'inizio di questo elogio della *vita pratica filosofica*[380] sotto la maschera di Schopenhauer, in opposizione alle tendenze che da tempo il professore andava osteggiando, tendenze che erano allora solo emergenti e che nel corso dei decenni sarebbero diventate l'unica realtà culturale occidentale (dimostrando l'abilità diagnostico-spirituale di Nietzsche), assume su di sé i tratti vividi dei *filosofi preplatonici* che avevano affascinato il filologo classico, rispecchiando il prototipo di pensatore che si stava modellando sotto il progetto del *Philosophenbuch*. Prima di tutto quella "virilità inflessibile e rude" che ha in corpo chi possiede il *furor philosophicus*, grazie al quale egli può "vedere le cose per la prima volta" e non attraverso le opinioni altrui (ossia quelle dominanti), diventando lui stesso "una tale cosa vista per la prima volta" e facendo di sé una *Abbildung und Abbreviatur der ganzen Welt*[381]. Da ciò deriva, poi, l'alta considerazione della "libertà" verso se stessi e il mondo di cui Schopenhauer, agli occhi di Nietzsche, fu un esempio cristallino, considerando che in Germania l'*uomo teoretico* era l'erudito cui il filosofo di Danzica non somigliava affatto, una "libertà" che diventa prerogativa della filosofia come già lo fu in Grecia[382]. Ragion per cui nessun "accademico" potrà mai dirsi *filosofo*[383], compreso Kant, mentre Platone

---

[378] Cfr. OFN III/1, p. 423. La *Verstellung* è così presente in questo scritto perché diventa chiave di lettura delle dinamiche *gregarie* in opposizione alla ricerca di schiettezza verso di Sé, che è insita nella *veridicità senza conseguenze* cui mira il pensatore-educatore. Quella stessa forma di *verità* tanto detestata dal comune sentire in *Über Wahrheit und Lüge*: «Forse che un uomo potrà diventare migliore grazie a quest'arte [Wagner], e grazie alla filosofia di Schopenhauer? Sicuramente, per quanto riguarda la veracità. Se soltanto, in un'epoca in cui la menzogna e la convenzione sono così noiose e prive di interesse, la veracità non fosse per contro tanto interessante! Tanto divertente! Esteticamente eccitante!», FP IV, pp. 197-198.

[379] Cfr. OFN III/1, p. 416. «Dai suoi partigiani l'educazione sarebbe definita come l'esatta cognizione per cui si diventa completamente attuali [durch und durch zeitgemäss wird], nei bisogni e nella loro soddisfazione, per cui però, in pari tempo, si dispone, nel modo migliore, di tutti i mezzi e le vie per guadagnare il più facilmente possibile denaro. Formare il maggior numero possibile di uomini correnti [Möglichst viele courante Menschen zu bilden] – a quel modo per cui si dice corrente una moneta [in der Art dessen, was man an einer Münze courant nennt] – questo dunque sarebbe il fine; e un popolo, secondo questa concezione, sarà tanto più felice quanti più uomini correnti del genere possederà.», OFN III/1, p. 414. Nietzsche sfrutta a suo vantaggio, in questo elogio della filosofia come *educazione p(r)atica di vita*, tutte le tipiche argomentazioni dei filosofi greci da Eraclito a Aristotele, senza trascurare Platone.

[380] «[…] e sintanto che i filosofi non troveranno il coraggio di cercare un modo di vivere del tutto diverso, documentandolo con il loro esempio, essi non serviranno a nulla.», FP IV, p. 176. «Ammettiamo che attualmente vi sia una generazione assai debole di tali filosofi – ma una migliore *non riuscirà a sopportare l'università*.», FP IV, p. 213.

[381] Cfr. OFN III/1, pp. 437-439. Considerata la situazione in cui versa la filosofia, promossa dall'*egoismo dello Stato*, Nietzsche arriva a questa conclusione: «Lasciate pure crescere i filosofi allo stato selvaggio, negate loro ogni prospettiva di impiego e di inserimento nelle professioni borghesi, non li solleticate più con stipendi, anzi di più: perseguitateli, considerateli con sfavore; vi troverete di fronte a dei miracoli!», OFN III/1, p. 452.

[382] «Così sono enumerate alcune condizioni sotto le quali nel nostro tempo il genio filosofico, se non altro, può nascere nonostante le nocive influenze contrarie: libera virilità del carattere, precoce conoscenza degli uomini, niente educazione dotta, niente grettezza patriottica, niente necessità di guadagnarsi il pane, niente rapporti con lo Stato, insomma libertà e ancora libertà: lo stesso elemento meraviglioso e pericoloso nel quale i filosofi greci poterono crescere.», OFN III/1, p. 440. Schopenhauer diventa il *filosofo preplatonico* della modernità.

[383] Così si esprimeva Nietzsche nella prima *Inattuale*, contro la lettura di Schopenhauer fatta dal *Bildungsphilister*: «Un cadavere è un bel pensiero per il verme, e il verme un pensiero terribile per ogni vivente. I vermi sognano il loro regno dei cieli in un corpo grasso, i professori di filosofia lo sognano nel rovistamento delle viscere schopenhaueriane; e finché ci saranno roditori, ci sarà anche un cielo di roditori.», OFN III/1, p. 198.

e Schopenhauer seppero sempre distinguersi in questo, avendo avuto entrambi a cuore la "verità" contro lo Stato[384]. E proprio attorno al rapporto in cui vengono posti tra loro lo *Stato*, la *verità*[385] e la *filosofia* si condensa la critica finale alla *cultura*, alla *politica* e alla *scienza* del suo tempo, che è la sfida distruttrice della terza *Inattuale* accanto all'ipostatizzazione di una speranza tutta riposta nell'*educazione* delle future generazioni (e non meno, come vedremo, nel progetto di Bayreuth):

Accade cioè che lo Stato, in generale, ha paura della filosofia e, se così stanno le cose, cercherà appunto di attrarre a sé il maggior numero possibile di filosofi, che gli diano l'apparenza di avere dalla sua la filosofia; giacché così ha dalla sua uomini che ne portano il nome e tuttavia non sono gran che temibili. Se però dovesse presentarsi un uomo che realmente facesse capire di voler affrontare tutto, anche lo Stato, con il coltello della verità, lo Stato, dato che innanzitutto afferma la propria esistenza, avrebbe ragione di escludere da se stesso un tale uomo e di trattarlo come suo nemico: proprio come esclude e tratta come nemica una religione che si ponga al di sopra dello Stato e voglia esserne il giudice. Se qualcuno, quindi, tollera di essere considerato come colui che ha rinunciato a inseguire la verità in tutti gli angoli riposti. Almeno finché è favorito e impiegato, deve riconoscere al di sopra della verità qualche cosa di superiore, lo Stato. […] Allo Stato non interessa mai la verità, bensì sempre e soltanto, la verità che gli è utile, o per meglio dire, tutto ciò che gli è utile, sia verità, mezza verità o errore. Una alleanza tra lo Stato e la filosofia ha dunque senso, soltanto se la filosofia è in grado di promettere di essere incondizionatamente utile allo Stato, vale a dire di fare più conto del vantaggio dello Stato che della verità. E certo per lo Stato sarebbe magnifico avere al suo servizio e al suo stipendio anche la verità; soltanto esso sa molto bene che la verità, per sua e*ssenza*, non renderà mai servigi, né accetterà mai stipendi. Così, in ciò che ha, lo Stato si trova ad avere soltanto la falsa «verità», una persona con una maschera; e questa purtroppo non gli può fornire ciò che tanto brama dalla verità autentica: la sua legittimazione e santificazione.[386]

Schopenhauer als Erzieher è una *summa* e insieme una promessa mantenuta con fedeltà, prosecuzione e conferma di idee espresse in *Über Wahrheit und Lüge* e in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*[387], forma condensata e abbreviata, sotto il nome di Schopenhauer, del *Philosphenbuch*, riutilizzo del *sincretismo tragico-metafisico* e apice dell'*inattualità*, prefigurazione precocissima di *Zarathustra*, dell'*iperuomo*[388] e della *trasvalutazione*.

[384] «Abitualmente, il filosofo appare nel suo tempo come qualcosa di casuale; ma forse che lo Stato oggi si pone davvero il compito di trasformare coscientemente questa causalità in necessità e di soccorrere, anche qui, la natura? L'esperienza purtroppo ci informa meglio… o peggio: essa dice che, per quanto riguarda i grandi filosofi per natura, niente si oppone alla loro generazione e riproduzione quanto i cattivi filosofi per grazia dello Stato. […] Considerata meglio, quella "libertà", di cui lo Stato oggi, come ho detto, fa grazia a qualche persona e in favore della filosofia, non è affatto libertà, bensì un ufficio che nutre il suo uomo. L'incremento della filosofia, quindi, consiste soltanto nel fatto che oggi lo Stato permette, almeno a un certo numero di persone, di *vivere* della loro filosofia; e così esse possono guadagnarsi il pane: mentre gli antichi saggi della Grecia non erano stipendiati, ma al massimo una volta furono onorati, come Zenone, con una corona aurea e un monumento funebre nel Ceramico.», OFN III/1, pp. 442-443.

[385] La caratterizzazione della "verità" data in *Über Wahrheit und Lüge* viene riproposta identica in questo caso, ma più che alla "verità convenzionale" Nietzsche ora è interessato a quella *verità* che l'uomo *gregario* neanche vede, in quanto priva di riscontro *patico* immediato da parte della comunità, quella *verità priva di conseguenze o addirittura nociva e terribile*, già prefigurata in *Die Geburt der Tragödie*, e che ora diventa la peculiarità d'azione del filosofo.

[386] OFN III/1, p. 444; 452.

[387] Scritto per il quale Nietzsche continua a lavorare nel 1876.

[388] Traduco così *Übermensch*, mantenendo la più fedele resa "latina" del tedesco scelto da Nietzsche. «È una curiosità: ho scritto il *commento* prima del *testo*. Tutto è già *preannunciato* in *Schopenhauer come educatore*; ma per arrivare da *Umano, troppo umano* al «Superuomo» c'era ancora un bel tratto da percorrere.», EFN-1883, 405.

e) Richard Wagner il *Gegen-Alexander*: la *trasmutazione* tra *arte* e *vita*

Se la terza *Inattuale* fu, nelle intenzioni dell'autore, una sorta di *manifesto pedagogico-antropagogico* sotto le sembianze di un elogio a Schopenhauer e al produttivo influsso spirituale e *pratico-filosofico* che la lettura dei suoi libri aveva garantito a un'intera generazione, *Richard Wagner in Bayreuth* è senz'altro l'ultimo atto, quello conclusivo, dei sogni culturali del professore di Basilea, ma contemporaneamente l'esito interiore di un vissuto spirituale che proveniva da lontano.
Che si tratti più di una conclusione che di un nuovo inizio ci è testimoniato anche dalla lunga gestazione di quest'opera, durante la quale molte opinioni contrastanti sul musicista iniziano a manifestarsi negli appunti, seppur non troveranno posto nella pubblicazione.
All'amico Rohde, nell'ottobre del 1875, viene comunicato il significato del ritardo che si era verificato nell'attesa della stampa della quarta *Inattuale*:

> La mia *Considerazione* dal titolo *Richard Wagner a Bayreuth* non verrà stampata, è quasi pronta, ma io sono rimasto molto indietro rispetto a quel che esigo da me stesso; perciò essa ha per me unicamente il valore di un nuovo orientamento rispetto al centro assoluto di tutte le nostre esperienze fino a questo momento [und so hat sie nur für mich den Werth einer neuen Orientirung über den schwersten Punkt[389] unserer bisherigen Erlebnisse]. Non ne vengo a capo, e mi rendo conto che neppure *io* sono riuscito a orientarmi del tutto – non parliamo poi di essere d'aiuto agli altri!
> In primavera ho portato fino allo stesso punto, ma senza averla altrettanto elaborata, una *Considerazione* dal titolo *Noi filologi*. Se verrà un tempo in cui saremo più a lungo insieme e vivremo *l'uno nell'altro*, allora avrò da metterti al corrente su diverse cose: tutto è vissuto in prima persona e per questo si districa da me con una certa difficoltà.[390]

Una lunga fase di elaborazione, quindi, che nasconde una mancata soddisfazione dell'esigenza sentita nei propri confronti, e che per questo rappresenta solo il *valore* che può avere un "nuovo orientamento" rispetto al punto più difficile e grave di tutte le pregresse esperienze. Una *neue Orientirung* della quale non è pienamente edotto neanche l'autore, e che avrebbe bisogno, per essere compresa, di una condivisione diretta dei vissuti con i quali lo scritto è intrecciato[391], e dai quali c'è bisogno di evadere per rendersi manifesta.

---

[389] Più che "rispetto al centro assoluto", l'espressione "über den schwersten Punkt" indica il "punto di gravità-difficoltà maggiore raggiunto".

[390] EFN-1875, 490. In merito al "vivere tutto in prima persona" (alles ist selbst erlebt) come causa della difficoltà di trovare una "forma pubblica" per i vari scritti in cantiere, Nietzsche torna in una lettera a Wagner dell'anno seguente: «La mia attività di scrittore comporta per me la spiacevole conseguenza che, ogni volta che viene pubblicato un mio lavoro, viene messo in questione qualcosa nella mia situazione personale, e ci vuole poi una gran dose di umanità per *metterlo a posto*.», EFN-1876, 537. È questo uno dei principali motivi della mancata "formalizzazione" pubblica dei suoi molti progetti privati, tra cui anche *Über Wahrheit und Lüge*.

[391] Nella lettera per il compleanno di Wagner del 1876 si legge: «[…] ognuno ha infatti vissuto grazie a Lei un'esperienza che riguarda lui solo, nella sua più *profonda* interiorità [denn jeder hat etwas durch Sie erlebt, das ihn ganz allein, in seinem tiefsten I n n e r n, angeht]. Tali esperienze non si possono sommare, e l'augurio fatto oggi in nome di molti conterebbe meno della più modesta parola del singolo.», EFN-1876, 527. In un frammento del 1878 (27 [3]) Nietzsche scrive: «Da studente dicevo: "Wagner è romanticismo, non è arte dell'apogeo, della pienezza, bensì arte dell'ultimo quarto: presto sarà notte". Con questa precisa consapevolezza fui wagneriano, non *potevo* essere diversamente, sebbene avessi una conoscenza migliore.», OFN IV/3, p. 271. È difficile capire se qui il professore sia sincero, ma giudicando il gruppo di frammenti piuttosto critici del 1874 (Nietzsche tornerà a scrivere piuttosto criticamente su Wagner nel gruppo di frammenti 27 del 1878) una cosa è certa, come accadde con Schopenhauer egli fu in grado di "venerare" maggiormente quando già aveva minato il "valore" dell'oggetto venerato, perciò le ultime due *Inattuali* sono anche un brillante esempio di *dissimulazione* letteraria.

Con quel "unserer bisherigen Erlebnisse", Nietzsche vuole intendere molto di più di ciò che lascia ravvisare all'amico, e il periodo trascorso dalla lettera a Rohde fino alla pubblicazione di *Richard Wagner in Bayreuth* fu denso di difficoltà[392]. Nel gennaio del 1876 confessa all'amico Gersdorff di aver trascorso il Natale "più brutto, doloroso e inquietante" della sua vita nel terribile ricordo della morte del padre, in preda a violenti attacchi dai funesti presagi per i quali temette anche di non poter partecipare all'evento estivo al *Festspielhaus* di Bayreuth, malessere che gli consentirà di essere esonerato dall'attività accademica al *Pädagogium* fino a Pasqua[393]. Dalle lettere si intuisce che il professore soffre per la *lotta interiore* che ha combattuto fin dal suo arrivo a Basilea allo scopo di "liberare se stesso" ("a se stesso" sentiva anche il bisogno di dover essere "restituito")[394], e a causa della sopportazione necessaria per lo svolgimento dei suoi compiti universitari, ma soprattutto per la desolazione di fronte all'avvento del Reich e alla conseguente angoscia per il futuro della *cultura*[395].
Per tutte queste ragioni, prima dell'estate, chiede un periodo di congedo al consiglio universitario, congedo che gli verrà accordato dall'ottobre 1876 all'ottobre 1877. Ma prima dell'estate e dell'esperienza decisiva, in senso negativo, di Bayreuth il professore riesce finalmente a portare a compimento quella che sarà l'ultima delle *Unzeitgemässe Betrachtungen,* e in un abbozzo di lettera che avrebbe dovuto accompagnare la spedizione del libro ai coniugi Wagner, viene esplicitato il senso di quel riferimento ai "trascorsi vissuti", presente nella lettera a Rohde, cui l'opera deve i suoi natali e il suo significato:

> Per la verità, sullo scritto così come ho osato scriverlo non si conviene parlare tra vivi: è qualcosa per gli inferi [es ist etwas für die Unterwelt].
> Se mi volto indietro a guardare a quest'anno nel complesso tormentato, mi sembra di aver davvero dedicato tutti i suoi momenti buoni a meditare e ad elaborare questo lavoro: ora sono orgoglioso di esser riuscito a strappare un frutto anche a questo periodo. Forse, nonostante tutta la buona volontà, ciò sarebbe stato impossibile se non avessi portato dentro fin dall'età di 14 anni le cose di cui ora ho osato parlare.
> Se ripenso quel che ho osato questa volta, chiudo gli occhi e, a cose fatte, mi assale l'orrore. È quasi *come se avessi messo in gioco me stesso* [Es ist fast a l s o b i c h m i c h s e l b e r aufs Spiel gesetzt hätte][396].

Tralasciando il consueto πάθος con cui Nietzsche ha sempre ammantato le sue pubblicazioni, compreso il continuativo riferimento a un fantomatico "compito" che di volta in volta, in tutte le sue variazioni, ha assunto un ruolo centrale nella sua vita di pensatore e scrittore (almeno dal punto di vista retorico), questo tentativo epistolare che non prese mai la via di Bayreuth ci mostra come quei "vissuti pregressi" indicassero addirittura l'origine della sua attrazione per la musica di Wagner negli anni dell'adolescenza. Solo grazie al fatto che le *esperienze interiori* di cui si occupa lo scritto hanno avuto un tempo di maturazione così lungo è, quindi, stato possibile trovare l'audacia per parlarne[397]. Per aver osato una formalizzazione pubblica di un sentire intimo troppo a lungo contenuto dentro di sé, l'"orrore" (Grausen) è il sentimento più immediato nel momento dell'autoriflessione. La sensazione provata per questa e*stroversione* della propria *interiorità* fu per il professore quasi paragonabile al "mettersi in gioco",

[392] Nietzsche vive sempre più nel dissidio tra la sua professione, una disillusione sempre più pressante condita da una diffidenza sempre più marcata verso la società di Basilea e le difficoltà nel portare a termine i molteplici progetti editoriali accumulati.
[393] Cfr. EFN-1876, 498.
[394] Cfr. EFN-1876, 521.
[395] Cfr. EFN-1876, 519; 520. JANZ I, pp. 655-687.
[396] EFN-1876, 536.
[397] Su questa "lentezza di maturazione", necessaria per trovare una degna forma a idee e pensieri da lungo tempo covati, Nietzsche tornerà in passi celebri, facendone una sua importante caratteristica filosofica.

all'"entrare in scena" con tutto se stesso (Es ist fast als ob ich mich selber aufs Spiel gesetzt hätte), senza averne la stoffa o il coraggio[398].
Come frutto strappato a un anno tormentato *Richard Wagner in Bayreuth* è una sorta di *congedo spirituale*, e insieme un *epilogo* del progetto *inattuale*[399]. Se in *Schopenhauer als Erzieher* vengono poste le basi concettuali per la *vita di pericolo* che gli *uomini inconsueti* sperimentano nel percorso di "liberazione" dalle *catene correnti*, nella quarta *Inattuale* viene presentato un caso vivente e operante di *Nicht-mehr-Thier*: l'artista come *Wunder der Verwandlung* e "autoconoscenza" della φύσις-Kunst.
Tutto lo scritto ruota difatti intorno al legame tra l'*interiorità patica* dell'uomo e la sua perdita di contatto con la *naturalità* della sua esperienza, perdita che trova una riconciliazione nell'arte intesa come la intese Wagner, cioè come *squarciamento* del "velo convenzionale" e *salto* nel "tono primitivo" del linguaggio sentimentale di cui la musica è eterna messaggera. La *teatralità* dell'arte wagneriana richiede per questo, come ogni evento storico di nota, una "corrispondenza reciproca" (Sich-Entsprechen) di significato (Sinn), tra chi la pratica e chi la fruisce, in quanto solo in questo esatto ricambio di "azione" (That) e "ricezione" (Empfänglichkeit) un evento acquisisce grandezza al cospetto della doppia insidia che l'azione di un grande uomo o cada nel vuoto o non trovi il degno ricettacolo alla sua altezza[400].
Fin da subito Nietzsche visse il suo legame *spirituale* con Wagner, e ciò che rappresentava ai suoi occhi, come qualcosa di esclusivo per il quale non tutti avevano il giusto sentore, e perciò, giunto il momento programmatico decisivo nella vita del musicista, egli mostrò una certa preoccupazione per la "qualità" del riscontro che un tale evento poteva riscuotere:

> Così tutti coloro che celebrano la festa bayreuthiana verranno considerati uomini inattuali: essi hanno la loro patria altrove che nell'epoca e trovano altrove tanto la loro spiegazione quanto la loro giustificazione. Per me è divenuto sempre più chiaro che la «persona colta», in quanto sia in tutto e per tutto un prodotto di questo presente, può accostarsi a tutto ciò che Wagner fa e pensa solo attraverso la parodia – e che voglia farsi illuminare anche l'avvenimento bayreuthiano solo dalla lanterna assai poco magica dei nostri brillanti giornali. Ed è fortuna se si rimane alla parodia! Si scarica in essa uno spirito di estraniazione e di ostilità che potrebbe cercare, e talvolta anche ha cercato, tutt'altri mezzi e vie.[401]

[398] Al contrario di Wagner, che non riusciva a far altro e per il quale risultava difficile quindi il "trattenersi" e il "celarsi".
[399] «Persino il mio discorso di vittoria e di celebrazione in onore di Richard Wagner per il suo trionfo a Bayreuth nel 1876 (Bayreuth significa la vittoria più grande che un artista abbia mai riportata), un lavoro che reca in sé la più forte *apparenza* di "attualità", fu in fondo un atto di omaggio e di riconoscenza verso un brano del mio passato, verso la bonaccia più bella, ma anche più pericolosa, della mia traversata… e in realtà un distacco, un congedo.», UTU II, *Prefazione*, 1.
[400] «Se si vogliono fare esperienze sull'*arte*, si facciano alcune opere d'arte; non vi è altra via per il giudizio estetico. Anche gli artisti, per la maggior parte, sono utili perché acquistano, consolidano e trasmettono la coscienza dei grandi maestri: dunque, per così dire, in quanto sono dei mezzi termoconduttori.», OFN IV/2, p. 461.
[401] WB, 1. «So werden alle Die, welche das Bayreuther Fest begehen, als unzeitgemässe Menschen empfunden werden: sie haben anderswo ihre Heimath als in der Zeit und finden anderwärts sowohl ihre Erklärung als ihre Rechtfertigung. Mir ist immer deutlicher geworden, dass der „Gebildete", sofern er ganz und völlig die Frucht dieser Gegenwart ist, Allem, was Wagner thut und denkt, nur durch die Parodie beikommen kann — wie auch Alles und Jedes parodirt worden ist — und dass er sich auch das Bayreuther Ereigniss nur durch die sehr unmagische Laterne unsrer witzelnden Zeitungsschreiber beleuchten lassen will. Und glücklich, wenn es bei der Parodie bleibt! Es entladet sich in ihr ein Geist der Entfremdung und Feindseligkeit, welcher noch ganz andere Mittel und Wege aufsuchen könnte, auch gelegentlich aufgesucht hat.».

Il professore si renderà conto a sue spese che l'annunciata esclusiva presenza di *unzeitgemässen Menschen* a Bayreuth[402] non troverà dovuta conferma, e per un gioco della sorte diventerà lui stesso il "parodista" numero uno di Wagner, pur essendo stato l'inventore dell'*inattualità* contro i *Gelehrten* del tempo *attuale*.
Nel 1876, poco prima dell'inizio di un congedo che durerà per tutta la vita, tra due persone che si erano sempre sinceramente stimate, il compositore viene descritto come la dimostrazione in carne e ossa della "fedeltà" che si deve avere verso il proprio destino, come colui che, nel lussureggiare delle trasmutazioni (Wandelungen) rimane sempre devoto alla sua *herrschende Leidenschaft*, passione che diventa così *einzige innere Gesetzlichkeit* capace di spiegare ogni variazione[403]. Anche qui, sotto la "maschera" scelta dell'artista, si nasconde invece la volontà dell'autore.
Wagner assume i tratti del *grande uomo* in lotta con le tendenze ostili della modernità, figlio di un'epoca che ha fatto di tutto per negargli il suo valore e contro la quale ha dovuto imporre la bontà e l'entusiasmo dei suoi propositi, a testimoniare quasi il "segreto religioso" insito nel suo bisogno di *Treue* verso la strada da percorrere contro ogni deviazione. E tutte le figure che egli ha inventato, da Rienzi a Wotan, chiariscono la presenza di un *fiume sotterraneo unificante* che segna il tragitto di *purificazione* e *elevazione*, seguendo il quale l'artista si fa *natura*, ovvero qualcosa che possiede i tratti della *Nothwendigkeit*[404].
La *pericolosità* della vita degli *uomini inconsueti*, in Wagner assume soprattutto le sfumature dei *Gefahren* che un *artista genuino* sperimenta davanti alla temperie dei tempi moderni, nei quali si palesa sicuramente un'infinita possibilità di occasioni per raggiugere onori e riconoscimenti, ma solo nell'unica forma in cui è lecito guadagnarseli in base ai desideri dell'epoca, che per un genio onesto descrivono la bassezza dell'*attualità*[405]. E nell'apprendistato del musicista quest'aria soffocante, che garantisce gloria solo a chi vi si assoggetta, viene contrastata con tutti gli espedienti, per cui la sua vita inizia ad assumere in tutte le sue peripezie necessarie i segni evidenti della "drammatizzazione":

> La vita si faceva sempre più complicata; ma anche sempre più arditi, più ingegnosi, erano i mezzi e le scappatoie che egli, drammaturgo, scopriva, benché fossero puri espedienti drammatici, pretesti che illudevano per un momento e che solo per un momento erano inventati. Egli è rapido come il lampo nell'averli a portata di mano, ma altrettanto rapidamente essi sono consumati. La vita di Wagner, vista molto da vicino e senza amore, ha in sé, per ricordare un pensiero di Schopenhauer, moltissimo della commedia, e precisamente di una commedia notevolmente grottesca. Come il sentimento di ciò, la confessione di una grottesca mancanza di dignità per interi

[402] «Noi vediamo nell'immagine dell'opera d'arte tragica di Bayreuth precisamente la lotta degli individui contro tutto ciò che si oppone loro con necessità apparentemente invincibile, con il potere, la legge, la tradizione, la convenzione e interi ordinamenti delle cose.», WB, 4. In questi e altri passaggi si capisce perfettamente il motivo per cui la stragrande maggioranza delle *avanguardie artistiche* del primo Novecento si richiamò, direttamente o indirettamente, al nome di Nietzsche: fu in fondo quella la più vera e autentica "generazione nietzscheana", che in molti casi individuali si consumò in un *nomadismo europeo* fatto di estrema frugalità (per non dire miseria) e anti-conformismo come il loro ispiratore.
[403] Cfr. WB, 2.
[404] Descrizione che sarà rovesciata, quando Wagner diventerà l'apostolo stesso dell'arte moderna, negli ultimi scritti. D'altronde Wagner è il più limpido esempio della "proteiforme" abilità filosofica di Nietzsche di variare prospettiva sulla stessa cosa, al variare di occasione e utilità.
[405] «Le cose vanno in modo pericoloso e disperato nella vita di ogni vero artista che si trovi proiettato nei tempi moderni. Egli può arrivare in molti modi agli onori e alla potenza, pace e soddisfazione gli si offrono in molti modi, tuttavia sempre e solo nella forma in cui le conosce l'uomo moderno e in cui esse per l'artista onesto devono necessariamente diventare soffocante vapore. Nella tentazione in tal senso, e così pure nel rifiuto di questa tentazione, si trovano i suoi pericoli, nella nausea per le forme moderne di acquistar piacere e credito, nel furore che si volge contro il modo egoistico degli uomini odierni di trovarsi a loro agio.», WB, 3.

periodi di vita, dové agire sull'artista che più di qualunque altro può respirare liberamente solo nel sublime e nell'ultrasublime, - ciò, a chi pensa, dà da pensare.
In mezzo a una tale vita, che solo con la più esatta descrizione può suggerire il grado di compassione, di spavento e di meraviglia che merita, si sviluppa una *dote dell'imparare* che anche fra i Tedeschi, il vero popolo discente, è affatto straordinaria; e in questa dote si affacciò ancora un nuovo pericolo, che era addirittura più grande di quello di una vita che appariva sradicata e instabile, sbattuta a destra e a manca da un delirio senza pace. Da novizio incerto, Wagner diventò un perfetto padrone della musica e della scena, e in ognuna delle condizioni tecniche preliminari, un inventore e un accrescitore. Nessuno metterà più in discussione la sua gloria, consistente nell'aver fornito il modello più alto per tutta l'arte della grande esecuzione.[406]

In queste poche righe è condensato il nocciolo della lettura nietzscheana del fenomeno Richard Wagner, una lettura che palesemente non può prescindere dall'indagine biografica[407], in questo caso come sottolineatura delle particolarità uniche di natura e di talento dell'uomo e dell'artista, particolarità che nel corso del tempo fino a *Der Fall Wagner* diventeranno però i sintomi della sua *décadence*.
Il compositore nel corso del suo apprendistato pratico da auto-didatta, caratterizzato da infiniti pericoli, dovette sembrare uno zingaro e un reietto della società, e l'impossibilità di trovare situazioni migliori per la sua serietà verso se stesso lo condusse a diventare una sorta di *Wanderer* costretto a pellegrinare per città e ambienti diversi senza mai trovare quelli adatti[408]. Ciò non gli impedì di gettarsi nuovamente di continuo nel tumulto della vita pur sentendosi verso di essa impotente e indigente, e se la vita fu fin da subito complicata per la realizzazione dei suoi voleri e desideri, fu proprio in virtù di questa situazione disagevole che egli plasmò per sé "i mezzi e le scappatoie" più ingegnose e ardite, che da *Dramatiker* seppe applicare a ogni evenienza: gli *espedienti drammatici* (dramatische Nothbehelfe) divennero per lui dei "motivi" *decettivo-inventivi* (täuschen… erfinden) applicabili estemporaneamente a ogni occasione (Augenblick), la vastità esperienziale pressante e quasi mai favorevole lo rese edotto circa l'estensione degli *artifici riparatori* da avere a disposizione[409].

[406] WB, 3. «Das Leben ward immer verwickelter; aber auch immer kühner, erfindungsreicher waren die Mittel und Auswege, die er, der Dramatiker, entdeckte, ob es schon lauter dramatische Nothbehelfe waren, vorgeschobene Motive, welche einen Augenblick täuschen und nur für einen Augenblick erfunden sind. Er ist blitzschnell mit ihnen bei der Hand, und ebenso schnell sind sie verbraucht. Das Leben Wagner's, ganz aus der Nähe und ohne Liebe gesehen, hat, um an einen Gedanken Schopenhauer's zu erinnern, sehr viel von der Comödie an sich, und zwar von einer merkwürdig grotesken. Wie das Gefühl hiervon, das Eingeständniss einer grotesken Würdelosigkeit ganzer Lebensstrecken auf den Künstler wirken musste, der mehr als irgend ein anderer im Erhabenen und im Ueber-Erhabenen allein frei athmen kann, — das giebt dem Denkenden zu denken. Inmitten eines solchen Treibens, welches nur durch die genaueste Schilderung den Grad von Mitleiden, Schrecken und Verwunderung einflössen kann, welchen es verdient, entfaltet sich eine B e g a b u n g d e s L e r n e n s, wie sie selbst bei Deutschen, dem eigentlichen Lern-Volke, ganz aussergewöhnlich ist; und in dieser Begabung erwuchs wieder eine neue Gefahr, die sogar grösser war als die eines entwurzelt und unstät scheinenden, vom friedlosen Wahne kreuz und quer geführten Lebens. Wagner wurde aus einem versuchenden Neuling ein allseitiger Meister der Musik und der Bühne und in jeder der technischen Vorbedingungen ein Erfinder und Mehrer. Niemand wird ihm den Ruhm mehr streitig machen, das höchste Vorbild für alle Kunst des grossen Vortrags gegeben zu haben.».
[407] Si noti come, anche in *Schopenhauer als Erzieher*, il dato biografico diventa centrale nella descrizione delle caratteristiche *pratico-spirituali* del filosofo. Nelle due biografie del pensatore e dell'artista risiede la diversa coappartenenza di Wagner e Schopenhauer al loro compito, inteso come "fedeltà al proprio destino". Analisi che Nietzsche adotterà anche per se stesso in *Ecce homo*.
[408] Cfr. WB, 3.
[409] Viene in mente la sorte di Odisseo, che come Wagner dovette far fronte a innumerevoli situazioni avverse mettendo in pratica, in tutte le sue sfaccettature, la versatile *prudenzialità* umana, seppur con esiti e presupposti molto diversi.

La *natura drammatica* di Wagner, che nei frammenti critici del 1874 (gruppo 32) è definita *Schauspieler-Natur*[410], diventa quindi necessità e destino nell'*uomo-artista*, così come appare evidente dalla *fulminea rapidità* (blitzschnell)[411], dalla *vertigine d'improvvisazione* raggiunta sia nell'aver a portata di mano tali *espedienti* sia nel loro possibile "sfruttamento" fino al deperimento. Tutto ciò contribuisce a donare alla vita del musicista un aspetto *comico-grottesco*, nel senso "particolaristico" che gli dà Schopenhauer[412], considerando anche l'eccessiva passionalità con la quale egli esperì i suoi dissidi e i suoi rimedi.
Al vertice della parabola storica dell'arte moderna, il compositore tedesco si presenta come colui che possiede al massimo grado, per natura e per necessità, o meglio per *biografia* (inscritte nella sua vita), quelle doti *tragico-dionisiache* tipiche del fenomeno primaverile, poi confluite nell'invenzione della rappresentazione scenica. Come *attore totale* Wagner vive fino all'estremo i due movimenti essenziali dell'*estaticità trasmutativa*: da un lato è incontenibile nell'*improvvisazione*[413], e cioè in quella capacità

[410] «La mancanza di moderazione e di limiti era da lui considerata come natura. […] Il suo gusto e le sue capacità procedevano parallelamente. Presunzione. / Wagner voleva riprodurre ciò che agiva fortemente su di lui. Dei suoi modelli egli non comprese più di quello che riusciva a imitare. Natura di attore [Unmässigkeit und Schrankenlosigkeit galt ihm wohl als Natur. Sein Geschmack und sein Können giengen parallel. Das Präsumptuöse. / Was auf Wagner stark wirkte, das wollte er auch machen. Von seinen Vorbildern verstand er nicht mehr, als er auch nachmachen könnte. Schauspieler-Natur].», FP IV, p. 183. È molto interessante come, nel gruppo 32 dei frammenti postumi del 1874, viaggino parallelamente apprezzamento e fastidio per le caratteristiche principali individuate e riconosciute da Nietzsche nella natura di Wagner, e come il professore sia molto abile poi nella quarta *Inattuale* a "nascondere" per lo più i tratti per lui irritanti del personaggio che descrive, seppur già li aveva abbondantemente riconosciuti. Sulla *natura di attore* di Wagner, Nietzsche torna ripetutamente sotto diverse sfumature ("attore nato", "attore mancato", "grande talento di attore" ecc.) nei frammenti del 1874-75, si vedano ad esempio 32 [8; 15; 16; 20; 24; 25; 26; 41; 52; 55] 1874; 11 [17; 25; 47] 1875. Su Wagner come "attore" nella lettura che ne fa Nietzsche si veda F. Manno, *Attore e mimo dionisiaco. Nietzsche, Wagner e il teatro d'avanguardia francese*, Ets, Pisa, 2013, pp. 21-83.

[411] Proprio come Proteo e il polipo di Teognide, e anche come l'*intelletto umano* che pratica la *Verstellung-Verwandlung- πολυτροπία*, quando è "ricolmo di splendore".

[412] Cfr. WWV I, § 58.

[413] «L'*essere e la manifestazione della potenza* (polifonia e unità delle manifestazioni della sua potenza). / Polifonia del talento (*effetto* della *volontà* dionisiaca, che vuole espandersi dappertutto). Il grande *talento a*lla fine? / La natura di attore (se si volesse spiegare tutto con un difetto). / L'improvvisazione – lo spogliarsi di sé [Selbstentäußerung] […].», FP V, p. 325; cfr. 32 [26] 1874; 11 [29] 1875. Questo frammento programmatico della quarta *Inattuale* è molto importante, perché condensa sinotticamente tutta la questione: dalla coincidenza tra *essere* e *potenza* nel "talento" alla *volontà espansiva* del *dionisiaco*, dalla "natura" di *attore* (che sintetizza con un difetto) all'*improvvisazione estatica*. Si veda, infine, come nel frammento riportato nel secondo capitolo (cfr. nota 214) alla questione dell'*improvvisazione* era legata strettamente quella della *Verstellung.*

quasi "divina"[414] di *fuoriuscita-da-Sé* (Selbstentäußerung)[415]; e dall'altro egli è senza limiti nell'*immersione in altre anime e in altri caratteri* (ein Untertauchen in das fremde Wesen), grazie alla sua abilità *immersivo-immedesimativa* (forse la più teatrale in assoluto) [416]. Fu questa la risposta di Wagner alla sua vita difficile, egli reagì con il *talento dell'apprendere* (Begabung des Lernens) e la *forza plasmatrice* (bildende Kraft), con il primo diventò padrone del suo strumento artistico da auto-didatta, facendosi *inventore* e *accrescitore* (Erfinder und Mehrer), con la seconda seppe fare della storia qualcosa di simile a ciò che fecero i Greci con il mito, la scienza più attenzionata dall'*erudizione* divenne argilla, materia plasmabile sotto le mani spirituali di chi ha anche "il diritto di sovranità del creatore" (Hoheitsrecht des Scahaffenden)[417]: la musica di Wagner, esattamente come la filosofia di Schopenhauer, si caratterizzò per la *forza di oltrepassamento* (überwindende Kraft) dello "spirito erudito"[418]. Ma in questa disamina dell'anima wagneriana Nietzsche inizia a intravedere celato anche un grosso pericolo (che verrà in primo piano solo quando l'analisi degli anni successivi capovolgerà la prospettiva), il pericolo dell'eccesso incontrollabile e della grande novità artistica di cui l'epoca potrebbe non essere all'altezza, e teme per questo una eventuale ricezione non squisitamente artistica del fenomeno Wagner[419].

---

[414] L'allusione è ovviamene a Proteo, in un frammento postumo Nietzsche dice di Wagner che ha: «3. Una *volontà impetuosa*, che vuol venire alla luce per tutte le vie, le caverne, le gole, saltando, arrampicandosi, volando, urtando e svolazzando con furia contro le pareti; una corrente rapida ed elementare, che inappagata dilaga da tutte le parti fuori dal suo letto; una divinità marina, che giace inquieta sugli scogli nascosti: ferita e furiosa, essa trova più diletto nella tempesta che nel placido riflesso del cielo – questo è un lato della natura di Wagner, terribile e senza pace, tormentoso per sé e per gli altri […].», FP V, pp. 318-319. La figurazione usata è palesemente quella di Proteo, e questo è il lato *drammatico, teatrale*, cioè *dissimulativo-trasmutativo-eruttivo* della natura di Wagner, che in lui raggiunge dei vertici mirabolanti, insieme affascinanti e pericolosi a seconda della prospettiva. Lo stesso pericolo nasce dalla sua *Schauspieler-Natur*: «In quanto attore, egli voleva imitare l'uomo soltanto nel suo aspetto più efficace e più reale: nella passione suprema [im höchsten Affect]. La sua natura estrema, difatti, ha considerato tutti gli altri stati come una debolezza e una falsità. Il descrivere le passioni costituisce per l'artista un pericolo straordinario [Die Gefahr der Affectmalerei ist für den Künstler ausserordentlich]. L'inebriante, il sensuale, l'estatico [das Sinnliche Ekstatische], il subitaneo, la commozione ad ogni costo – tendenze paurose!», FP IV, p. 187. In merito all'*estaticità* di Wagner, Nietzsche dirà in questi frammenti critici del 1874: «L'elemento estatico [Das Ekstatische], in Wagner, è spesso ottenuto violentemente, e non è abbastanza ingenuo [oft gewaltsam und nicht naiv genug], inoltre è messo in scena in modo troppo accentuato, mediante forti contrasti.», FP IV, p. 189.

[415] *Entäußerung* significa *alienazione*, termine usato da Fichte, Schelling, Hegel e Marx, ma ho preferito renderlo con *fuoriuscita* (o anche *dipartita*, *evasione*, *estraniamento*) per sottolineare maggiormente il movimento *ek-statico*, che nella metafora *inattuale* richiama anche l'*eruzione vulcanica.*

[416] «L'attore drammatico ha adesso un *modello* nella musica. È nato per immersione in un essere estraneo [Es ist ja durch ein Untertauchen in das fremde Wesen entstanden]; Wagner non racconta fandonie come i poeti quando parla di draghi, rospi, eccetera; la vastità delle esperienze che egli ha vissuto e può rappresentare è senza limiti [der Umfang des von ihm Erlebten und Darstellbaren ist unbegrenzt].», FP V, p. 276; cfr. 32 [55] 1874.

[417] Cfr. WB, 3.

[418] «Ricordare come solo *nella musica l'elemento perfettamente erudito* è *superato* – è il *più alto* trionfo dello spirito moderno, e il primo musicista Wagner manifesta *in nuce* la stessa energia di superamento [Zu erinnern, wie allein in der Musik überhaupt das völlig-Gelehrtenhafte überwunden ist — es ist der höchste Triumph des modernen Geistes, und der erste Musiker Wagner zeigt wieder in nuce dieselbe überwindende Kraft].», FP V, p. 315. Nietzsche legge il fenomeno artistico della musica moderna come un grande destino storico, la vera risposta spirituale alla sconfitta sul piano educativo-culturale (vizio dell'erudizione), e Wagner come *musicista totale* è ovviamente il rappresentante raggiante di questo movimento *oltrepassante*. Di Dioniso Nietzsche ha detto che è anche un *Überwinder* (cfr. 3 [73] 1869; 38 [7] 1874), un *oltrepassatore*, oltre che una *Weltverwandlung.*

[419] «Se questa volontà accoppiata a uno spirito gretto avesse per caso preso il sopravvento, sarebbe stata una sciagura. Solo uno spirito veramente nobile e libero poteva indicare a questa natura selvaggia una via verso la bontà e la generosità, e salvarla dallo scatenarsi con furia distruttrice contro se stessa.», FP V, p. 319. «Ogni cosa grande, soprattutto quando è nuova, è pericolosa: essa per lo più si presenta come se fosse

Il compositore diventa allora anche un pericolo negativo con queste caratteristiche: essendo "*capace di questi straordinari rapimenti e di estraniarsi a tal punto da se stesso*" (dieser ungeheuren Entzückungen und Selbstentäusserungen sich fähig fühlt)[420] difficilmente la modestia farà parte del suo bagaglio di esaltazione illimitata; se fosse nato in una classe sociale più elevata i suoi talenti sarebbero stati usati anche nella sfera politica[421]; *l'astuzia e l'arte dell'inganno* (List und Kunst der Täuschung) applicate con *fulmineità* e acquisite come "doti" di fronte ai travagli della vita lo inducono ad avere sempre ragione[422], e lo stesso pericolo vale anche per la sua *inclinazione alla dissimulazione-trasmutazione* (Neigung zur Verstellung)[423] naturalmente incrementata dalla sua *Schauspieler-Natur*; infine il pericoloso influsso su un presente che voglia desumere "accenni riguardanti la configurazione della vita" dalla sua arte, valutata estemporaneamente[424].
Nonostante ciò anche Wagner, come Schopenhauer, viene presentato dal professore come un *Vereinfacher,* ma in questo caso un *Vereinfacher der Welt*[425], poiché solo l'arte ha questo potere di s*emplificazione* nel suscitare "l'*apparenza* (Schein) di un mondo più semplice, di una soluzione più breve degli enigmi della vita"[426], di cui nessun sofferente può privarsi. Nietzsche definisce il musicista un *Gegen-Alexander* dalla *forza astringente* di cui c'era bisogno per la salute della civiltà, un riavvolgitore del nodo gordiano che il monarca macedone tagliò dando inizio alla deflagrazione universalistica dell'antichità (ellenizzazione del mondo)[427].
Il senso dell'impresa di Bayreuth assume allora un *compito tragico* nei confronti del nuovo ruolo decisivo che si vuole dare all'*arte* nell'epoca moderna e nel destino di tutta l'umanità:

Il singolo deve essere consacrato a qualcosa di sovrapersonale – ciò vuole la tragedia; egli deve disimparare la terribile angoscia che la morte e il tempo causano all'individuo: giacché già

l'unica ad essere autorizzata. Occorre appunto tener presente di che natura sia l'epoca che in questo caso si crea un'arte: totalmente sregolata, ansante, irreligiosa, avida, priva del senso della forma, incerta nelle sue fondamenta, quasi disperata, senza ingenuità, totalmente cosciente, priva di nobiltà, violenta, vile.», FP IV, pp. 204-205.

[420] Cfr. 32 [36] 1874.

[421] Cfr. 32 [35] 1874. Anche qui la dote "profetica" di Nietzsche è incredibile, se pensiamo a ciò che accadde politicamente in Germania nel Novecento, anche sfruttando l'arte di Wagner.

[422] Cfr. 11 [6] 1875.

[423] Cfr. 12 [12] 1875.

[424] Cfr. 12 [26] 1875.

[425] «Wagner sospinse la vita presente e il passato sotto il raggio luminoso di una conoscenza, che era abbastanza forte da poter vedere con esso a straordinaria distanza: perciò egli è un semplificatore del mondo; la semplificazione del mondo consiste sempre nel fatto che lo sguardo di colui che conosce è diventato di nuovo signore dell'enorme pienezza e confusione di un caos apparente, e condensa in unità ciò che prima giaceva separato come incompatibile.», WB, 5.

[426] La prospettiva è quella del *sincretismo tragico-metafisico*, ma siccome riguarda l'arte di Wagner, si riferisce anche a una risposta all'erudizione scientifica (che richiama il "socratismo"), che essendo dilagante ha ancora più bisogno degli argini artistici: «Quanto più la conoscenza delle leggi della vita si fa difficile, tanto più ardentemente desideriamo l'apparenza [Schein] di quella semplificazione [Vereinfachung], anche se solo per attimi, tanto più grande diventa la tensione fra la conoscenza generale delle cose e il patrimonio spirituale-morale del singolo. *Perché l'arco non si spezzi*, perciò esiste l'arte.», WB, 4. Nietzsche adotta qui una sfumatura "positiva" per le caratteristiche tipiche dell'arte moderna, criticate in contrapposizione all'arte greca nel contesto di *Die Geburt der Tragödie*.

[427] «Io riconosco in Wagner un tale Contro-Alessandro: egli evoca e stringe insieme ciò che era disgiunto, debole e trascurato, possiede, se è consentita un'espressione medica, una forza *astringente*: e in tanto è anche una delle più grandi forze della civiltà. Domina le arti, le religioni e le storie dei vari popoli ed è tuttavia l'opposto di un erudito, di uno spirito meramente raccoglitore e ordinatore: giacché è un artista globale e un animatore del materiale raccolto, un *semplificatore del mondo*.», WB, 4. Cfr. 11 [21; 22; 47] 1875.

nell'attimo più fugace, nell'atomo più breve della sua vita, può accadergli qualcosa di santo che compensi ad usura ogni lotta e ogni sofferenza – questo significa aver *sentimento tragico*. E se l'intera umanità dovrà un giorno morire – chi potrebbe dubitarne? – ad essa è posta, come compito supremo per tutti i tempi avvenire, la meta di concrescere ad unità e comunanza in modo tale, da andare incontro *come un tutto* e con *sentimenti tragici* alla fine incombente; in questo compito supremo è racchiusa ogni via per la nobilitazione degli uomini; dal definitivo rifiuto di esso, risulterebbe il quadro più fosco che un amico degli uomini possa immaginare. Così io sento! C'è solo *una* speranza e *una* garanzia per il futuro di ciò che è umano: essa consiste in ciò, *che il sentimento tragico non muoia*. Un grido di dolore senza uguali risonerebbe sulla terra, se gli uomini dovessero un giorno perderlo completamente; e d'altra parte non vi è gioia che possa renderci più felici di quella che ci deriva dal sapere ciò che noi sappiamo – che il pensiero tragico è di nuovo nato nel mondo. Giacché questa gioia è completamente sovrapersonale e universale, è un giubilo dell'umanità nella certezza che la coesione e l'avanzamento di ciò che è umano sono garantiti.[428]

Nell'utilizzare la stessa idea espressa da Leopardi[429] ne *La ginestra*, secondo la quale occorre una "lega umana" per far fronte al funesto destino dell'uomo nella natura, Nietzsche risponde al profilo pessimistico "rinunciatario" di Schopenhauer e Hartmann, ma lo fa anche lui aggrappandosi a propositi *metafisici* che dovrebbero però infondere nuove speranze circa "l'avanzamento e la coesione di ciò che è umano"[430] ed evitare così un cinismo brutale di fronte alla sofferenza e alla disperazione: sono questi i primi passi che lo condurranno al *neo-Illuminismo* del *Freigeist*[431]. Per la prima volta forse vengono usati toni universalistici e promotori di futuro, certo il professore continua ad utilizzare lo spirito della *tragedia* che ha ben messo in luce nella sua prima pubblicazione, spirito che ora diventa *tragische Gesinnnung* come unica speranza *für die Zukunft des*

[428] WB, 4. «Der Einzelne soll zu etwas Ueberpersönlichem geweiht werden — das will die Tragödie; er soll die schreckliche Beängstigung, welche der Tod und die Zeit dem Individuum macht, verlernen: denn schon im kleinsten Augenblick, im kürzesten Atom seines Lebenslaufes kann ihm etwas Heiliges begegnen, das allen Kampf und alle Noth überschwänglich aufwiegt — das heisst t r a g i s c h g e s i n n t s e i n. Und wenn die ganze Menschheit einmal sterben muss — wer dürfte daran zweifeln! — so ist ihr als höchste Aufgabe für alle kommenden Zeiten das Ziel gestellt, so in's Eine und Gemeinsame zusammenzuwachsen, dass sie als e i n G a n z e s ihrem bevorstehenden Untergange mit einer t r a g i s c h e n G e s i n n u n g entgegengehe; in dieser höchsten Aufgabe liegt alle Veredelung der Menschen eingeschlossen; aus dem endgültigen Abweisen derselben ergäbe sich das trübste Bild, welches sich ein Menschenfreund vor die Seele stellen könnte. So empfinde ich es! Es giebt nur Eine Hoffnung und Eine Gewähr für die Zukunft des Menschlichen: sie liegt darin, d a s s d i e t r a g i s c h e G e s i n n u n g n i c h t a b s t e r b e. Es würde ein Weheschrei sonder Gleichen über die Erde erschallen müssen, wenn die Menschen sie einmal völlig verlieren sollten; und wiederum giebt es keine beseligendere Lust als Das zu wissen, was wir wissen — wie der tragische Gedanke wieder hinein in die Welt geboren ist. Denn diese Lust ist eine völlig überpersönliche und allgemeine, ein Jubel der Menschheit über den verbürgten Zusammenhang und Fortgang des Menschlichen überhaupt.».

[429] Nella quarta *Inattuale*, il nome di Leopardi compare associato a quello di Goethe, entrambi considerati «come gli ultimi grandi epigoni dei filologi-poeti italiani», WB, 10. Nietzsche, inoltre, usa di nuovo più volte l'espressione leopardiana "herrschende Gedanke" per Wagner (cfr. WB, 8).

[430] Il contrasto con la parodia iniziale sul destino del genere umano sulla terra, presente in *Über Wahrheit und Lüge*, non potrebbe essere più netto.

[431] Qualche pagina prima, parlando di Wagner come filosofo, Nietzsche ha posto per sé le basi filosofiche programmatiche (neo-illuministiche) che faranno da sfondo al progetto della *Freigeisterei*, dimostrando una stretta correlazione tra le ultime due *Inattuali* e *Menschliches, Allzumenschliches*: «A me sembra invece che la questione più importante di tutta la filosofia sia quella di stabilire fino a che punto le cose abbiano natura e forma invariabile: per poi, quando si sia risposto a questa domanda, procedere col coraggio più intransigente al *miglioramento della parte di mondo riconosciuta mutabile*. Ciò insegnano i veri filosofi anche con la stessa azione: essi infatti lavorarono a migliorare l'assai mutabile giudizio degli uomini e non tennero per sé la loro saggezza; ciò insegnano anche i veri discepoli delle vere filosofie, che, come Wagner, sanno appunto succhiare da esse accresciuta risolutezza e inflessibilità per il loro volere, invece che succhi soporiferi.», WB, 3. Se non ci fosse il nome di Wagner, questo sembrerebbe un manifesto per la *Freigeisterei* (cfr. 5 [64] 1875).

Menschlichen e che continua a dare nelle mani dell'*individuo* un potente strumento *p(r)atico* per sopravanzarsi e gettare una freccia al di là di sé, senza per questo diminuire il "valore" della propria *esistenza singolare*, ma ora egli sembra essere davvero preparato a considerare la sua reale efficacia nella messa in opera solenne apparecchiata per la grande occasione dal compositore tedesco: sarà questo il contenuto del tradimento subìto durante la profonda delusione che vivrà Nietzsche sulla sua pelle a Bayreuth.
La riforma artistica dell'*artista totale* Richard Wagner diventa allora allo stesso tempo una riforma del teatro, una riforma della convenzione, una riforma del linguaggio[432], ma soprattutto una riforma del *modo di sentire* dell'uomo moderno[433], fu questa secondo il filologo la sfida *primitivista* più importante. L'umanità riesce, infatti, a relazionarsi solo nella vuotezza delle parole e dei concetti (il linguaggio viene descritto come una malattia), cui si aggiunge il peso della *Convention* "ossia del concordare in parole ed azioni ma non nel sentimento"[434], ma per quel che riguarda la concordanza fondamentale del *Gefühl* la comunicazione istantanea dei propri bisogni e vissuti rimane esclusa a ogni espressione. Nietzsche è d'accordo con il tentativo del musicista di riportare la "comunicabilità" dei propri stati emotivi a una sfera *primitiva* pre-linguistica, e insiste sulla sterilità di un'educazione pronta a trasmettere e insegnare il "corretto pensare" senza minimamente preoccuparsi del fatto che se l'uomo non ha prima imparato il "corretto sentire" (richtige Empfindung) non potrà di certo elogiarsi per il suo pensiero. E prima di aver nuovamente sottolineato quanto l'*esteriorità formale* dell'uomo moderno, in special modo quella delle città tedesche, sia in fondo solo una scimmiottatura e una vuota esigenza conformistica lontana dal *dato naturale*[435], un'importante considerazione del potere *trasmutativo* della musica viene messo sul tavolo:

> Se dunque la musica dei nostri maestri tedeschi risuona in mezzo a questa umanità piagata, che cosa propriamente si esprime in essa? Nient'altro che il s*entimento giusto*, nemico di ogni convenzione, di ogni artificiale estraniazione e incomprensività fra uomo e uomo: questa musica è ritorno alla natura, mentre è insieme purificazione e trasformazione della natura; giacché nell'anima dei più amorevoli è sorta la necessità di quel ritorno, e *nella loro arte risuona la natura trasformata in amore*.
> Prendiamo questa come la prima risposta di Wagner alla domanda: che cosa significa la musica del nostro tempo […].[436]

---

[432] Per quanto riguarda la riforma linguistica di Wagner, Nietzsche torna su alcuni assunti fondamentali giù utilizzati in *Über Wahrheit und Lüge*, lasciandoci intendere che anche Wagner fu una sua fonte privilegiata sull'argomento, seppur non sempre debitamente sottolineato dalla critica. L'esempio eclatante è il lavoro della Crawford, che non si dilunga molto su questi aspetti decisivi.
[433] E solo secondariamente anche una riforma del *pensiero*, che rispetto al *sentimento* è sempre qualcosa di successivo.
[434] Cfr. WB, 5.
[435] «Il manifestarsi dell'uomo moderno è diventato in tutto e per tutto parvenza [Schein]; ciò che egli ora rappresenta serve piuttosto a nasconderlo che a renderlo visibile; e tutto quel che è rimasto di attività artistica inventiva presso un popolo, per esempio presso i Francesi e gli Italiani, viene impiegato nell'arte di questo giocare a nascondersi [die Kunst dieses Versteckenspielens]. Dovunque oggi si richieda «forma», nella società e nella conversazione, nell'espressione letteraria, nei rapporti degli Stati fra loro, si intende involontariamente per forma una gradevole apparenza [gefälligen Anschein], il contrario del vero concetto di forma come di una configurazione necessaria che non ha niente a che fare con "gradevole" e "sgradevole", perché è appunto necessaria e non arbitraria.», WB, 5.
[436] WB, 5. «Wenn nun, in einer solchermaassen verwundeten Menschheit, die Musik unserer deutschen Meister erklingt, was kommt da eigentlich zum Erklingen? Eben nur die r i c h t i g e E m p f i n d u n g , die Feindin aller Convention, aller künstlichen Entfremdung und Unverständlichkeit zwischen Mensch und Mensch: diese Musik ist Rückkehr zur Natur, während sie zugleich Reinigung und Umwandelung der Natur ist; denn in der Seele der liebevollsten Menschen ist die Nöthigung zu jener Rückkehr entstanden, und i n i h r e r K u n s t e r t ö n t d i e i n L i e b e v e r w a n d e l t e N a t u r .».

Come la *Wahrhaftigkeit* di Schopenhauer, così la *richtige Empfindung* della musica tedesca spodesta il potere della *Convention*[437], in questo caso portando a un livello di "immediatezza patica" la relazionalità tra uomo e uomo, laddove all'interno dello scambio sociale vigono soltanto *künstliche Entfremdung* e *Unverständlichkeit*. Anche qui è l'*amore*[438] ad assumere una rilevanza decisiva, e se nel caso della *Selbsterkenntniss* esso mirava all'*oltrepassamento-di-Sé* tramite la "sofferenza", ora si dice che i più adusi all'*amore* mirano a una *Rückkehr zur Natur*, un ritorno che però si intende come *purificazione* (Reinigung) e *conversione* (Umwandelung) della natura stessa, e non nel senso di una "emendazione" della *civilizzazione* nell'uomo (come gli stoici e Rousseau): nell'arte musicale risuona, infatti, "*la natura trasmutata in amore*" (die in Liebe verwandelte Natur).

La musica tedesca moderna è, quindi, il "ritrovato linguaggio del giusto sentimento"[439] e cerca gli uomini adatti per compiere la sua *trasmutazione amorevole*, per renderla azione e istituzione, così come gli Stati antichi erano fondati sulla musica e la ginnastica[440], ma la critica spietata che Nietzsche mette in campo dell'uomo moderno, della società moderna e del modo in cui concepiscono l'arte[441], non lascia scampo: Bayreuth, e ciò che lì si tenta di istituire, è una cruda rarità. Per essere pronto a un simile evento l'*uomo del presente* dovrebbe spogliarsi della sua *anima moderna*, perché solo così potrebbe riscoprire la *Unschuld* dell'*arte*, ma ammesso che riesca a "liberarsi" di questo fardello spirituale sarebbe esposto nella "lotta più terribile", quella da combattere contro gli *uomini correnti* che "farebbero a brani lui e la sua arte piuttosto che ammettere di dover morire di vergogna a quella presenza"[442]. Essi, come *fuggitori di Sé* temono la "luce" più di ogni altra cosa, abituati all'"accecamento" (Blendung) di chi preferisce l'oscurità alla "luce su se stessi" (das Licht - über sich selbst)[443].

Il *liberato all'innocenza dell'arte* sarebbe per questi uomini un *Lichtbringer*, un uomo *luciferino*[444] che nell'*amore* di chi vuole *trasmutare la natura*, da cui è stato

---

[437] Si noti come entrambe (*veridicità* e *corretto sentimento*) siano la risposta filosofico-artistica *inattuale* alla *convenzionalità gregaria* e ai suoi presupposti descritti in *Über Wahrheit und Lüge*. La prima, nel senso di una "liberazione" dell'individuo dalla "verità" intesa come "menzogna comunemente accettata", che imbriglia il *singolo* e la sua *incommensurabilità* nelle maglie della *massa*. La seconda, nella promozione del legame pre-linguistico, e quindi *naturale*, in opposizione alla socializzazione stabilita sulla base del "colombario concettuale" all'interno del *Vernunft-Bezirk*.

[438] Cfr. nota 369.

[439] Cfr. WB, 5.

[440] Cfr. WB, 11, dove viene riportato un passo di Wagner sull'importanza di musica e ginnastica nell'educazione antica nel quale si dice: «[…] infatti il popolo che inventò il nome "*musica*", intendeva con ciò non solo l'*arte poetica e musicale*, bensì ogni manifestazione artistica dell'interiorità dell'uomo…», abbiamo già visto come anche Schopenhauer, e sulla sua scorta Nietzsche, intenda l'arte come *manifestazione esteriore dell'interiorità*.

[441] Cfr. WB, 5-6. In queste pagine, Nietzsche raggiunge i suoi vertici critici dell'*attualità*, e come già successo nella terza *Inattuale*, lo *Schein* e la *Verstellung* assumono il tratto "negativo" della mancanza di serietà e schiettezza dell'uomo moderno verso se stesso, considerato che la sua pratica di socializzazione è quella perfettamente descritta in *Über Wahrheit und Lüge*. Il professore parla di "mondo attuale fatto di esibizione e parvenza" (Schau- und Scheinwelt der Gegenwart); di schiavitù abulica e perversione moderna dettata dallo *scorretto sentimento* (unrichtige Empfindung); di schiavitù convenzionale del linguaggio; di frettolosità spirituale e avidità relativa al denaro; di *necessità di dissimularsi-trasmutarsi e di nascondersi* (Die Noth, sich zu verstellen und zu verstecken) come sintomo di un'epoca volgare che non vuole raggelare senza manti; del carattere *preparatorio-apologetico* della "teoria dello Stato, della nazione, dell'economia, del commercio, del diritto".

[442] Cfr. WB, 6.

[443] Cfr. WB, 6.

[444] In una lettera a Köselitz del 1888, in cui confessa di aver intravisto la vicinanza spirituale tra Baudelaire e Wagner, e dove sostiene che il poeta francese ha una s*ensibilità wagneriana* (Wagnerscher Sensibilität), di lui viene detto: «(- Baudelaire è libertino, mistico, «satanico», ma soprattutto wagneriano).», EFN-1888, 1000.

"riconsegnato a se stesso", è spinto ad andare dietro a chi rifiuta il dono della sua *chiarezza adamantina*. Così parlerebbe allora la voce della sua stessa arte:

«Voi *dovete* passare per i miei misteri, - grida loro - voi avere bisogno delle loro purificazioni e commozioni. Osatelo per la vostra salvezza e lasciate una buona volta il frammento di natura e di vita foscamente illuminato che soltanto sembrate conoscere; io vi conduco in un regno che è altrettanto reale, voi stessi dovete dire, quando tornerete dalla mia caverna al vostro giorno, quale vita è più reale e dov'è veramente il giorno e dove la caverna. La natura è all'interno troppo più ricca, potente, felice, terribile; voi non la conoscete così come vivete abitualmente: imparate a ridiventare voi stessi natura e lasciatevi poi trasformare con essa e in essa dal mio incantesimo d'amore e di fuoco».
È la voce d*ell'arte di Wagner*, che così parla agli uomini. Che noi figli di un'età miserabile abbiamo potuto udirne per primi il suono, mostra quanto degna di pietà proprio quest'età debba essere, e mostra soprattutto che la vera musica è un frammento di fato e di legge primordiale; giacché non è affatto possibile far derivare il suo risonare proprio ora da un caso vuoto e privo di senso; un Wagner fortuito sarebbe stato schiacciato dalla preponderanza dell'altro elemento in cui fu gettato. Ma il divenire del vero Wagner è sovrastato da una trasfigurante e giustificante necessità. La sua arte, considerata nel suo nascere, è lo spettacolo più magnifico, per doloroso che quel divenire possa essere stato, giacché dappertutto si mostrano ragione, legge e scopo. Nella felicità di questo spettacolo, l'osservatore esalterà questo stesso divenire e considererà con gioia come, per la natura geniale, predestinata fin dagli inizi, ogni cosa debba trasformarsi in salvezza e guadagno, per difficili che siano le scuole attraverso cui deve passare, come ogni pericolo la renda più coraggiosa, ogni vittoria più cauta, come si nutra di veleno e di infelicità e ne tragga salute e forza.[445]

In un rovesciamento del "mito della caverna" platonico, che inevitabilmente prefigura fortemente Zarathustra, il *grande uomo* relegato nella sua *Höhle* dalla *massa* ne fuoriesce circonfuso di luce e, come Trofonio, i suoi "misteri da anfratto" che hanno provocato *purificazione* e *commozione* illuminano il mondo di un nuovo *sentire*, senza possibilità di riconoscere se sia più "reale" l'esperienza della *caverna* o quella *quotidiana*. L'*arte wagneriana* acquisisce i suoi poteri magici che nello *Zarathustra* diventeranno "venefici", essa svela la maggiore "ricchezza", "beatitudine", "potenza", "efferatezza" della *natura*, normalmente sconosciute: attraverso i suoi fremiti raggianti gli uomini, prima obnubilati dall'*accecamento-di-Sé*, ora "*apprendono a ridivenire natura e a lasciarsi poi trasmutare con essa e in essa attraverso l'incanto dell'amore e del fuoco*"

[445] WB, 6. «„Ihr s o l l t durch meine Mysterien hindurch, ruft er ihnen zu, ihr braucht ihre Reinigungen und Erschütterungen. Wagt es zu eurem Heil und lasst einmal das trüb erleuchtete Stück Natur und Leben, welches ihr allein zu kennen scheint; ich führe euch in ein Reich, das ebenfalls wirklich ist, ihr selber sollt sagen, wenn ihr aus meiner Höhle in euren Tag zurückkehrt, welches Leben wirklicher und wo eigentlich der Tag, wo die Höhle ist. Die Natur ist nach innen zu viel reicher, gewaltiger, seliger, furchtbarer, ihr kennt sie nicht, so wie ihr gewöhnlich lebt: lernt es, selbst wieder Natur zu werden und lasst euch dann mit und in ihr durch meinen Liebes- und Feuerzauber verwandeln. / Es ist die Stimme der K u n s t W a g n e r's, welche so zu den Menschen spricht. Dass wir Kinder eines erbärmlichen Zeitalters ihren Ton zuerst hören durften, zeigt, wie würdig des Erbarmens gerade diess Zeitalter sein muss, und zeigt überhaupt, dass wahre Musik ein Stück Fatum und Urgesetz ist; denn es ist gar nicht möglich, ihr Erklingen gerade jetzt aus einem leeren sinnlosen Zufall abzuleiten; ein zufälliger Wagner wäre durch die Uebergewalt des anderen Elementes, in welches er hineingeworfen wurde, zerdrückt worden. Aber über dem Werden des wirklichen Wagner liegt eine verklärende und rechtfertigende Nothwendigkeit. Seine Kunst, im Entstehen betrachtet, ist das herrlichste Schauspiel, so leidvoll auch jenes Werden gewesen sein mag, denn Vernunft, Gesetz, Zweck zeigt sich überall. Der Betrachtende wird, im Glücke dieses Schauspiels, dieses leidvolle Werden selbst preisen und mit Lust erwägen, wie der ur-bestimmten Natur und Begabung Jegliches zu Heil und Gewinn werden muss, so schwere Schulen sie auch durchgeführt wird, wie jede Gefährlichkeit sie beherzter, jeder Sieg sie besonnener macht, wie sie sich von Gift und Unglück nährt und gesund und stark dabei wird.».

(lernt es, selbst wieder Natur zu werden und lasst euch dann mit und in ihr durch meinen Liebes- und Feuerzauber verwandeln)[446].
La musica[447], intesa in questo modo, si fa fato (Fatum) e legge originaria (Urgesetz) di un'intera epoca, così come Wagner e la sua opera diventano un destino al netto di tutti i pericoli e le avversità che la sua vita ha attraversato, "*lo spettacolo più splendido considerato nel suo atto sorgivo*" (im Entstehen betrachtet, ist das herrlichste Schauspiel), una *trasmutazione del sentire* che fa anche dello spettatore, riconvertito alla *naturalità ricca di contrasti*[448], un frammento di quel processo di "autoconoscenza" della φύσις-Kunst che l'artista, *Wunder der Verwandlung*, rappresenta come *specchio del mondo* (*speculum mundi*).
L'attenzione al pubblico, alla "ricezione" artistica, cui il professore si è dedicato fin dall'inizio dei suoi studi sul teatro antico in relazione al teatro moderno, viene rivolta ora al pubblico del progetto bayreuthiano perché, come già è stato precisato, nulla di grande può avvenire senza la piena corrispondenza tra colui che dona e colui che riceve, e la *Schauspieler-Natur* del compositore tedesco è talmente irruente e identificativa della sua vita che contagia gli astanti in una *fusione misterica* degna delle visioni eleusino-dionisiache:

È impossibile che sia altrimenti: lo spettatore, davanti ai suoi occhi sta una natura come quella di Wagner, è destinato ad essere di tempo in tempo involontariamente respinto in sé, alla sua piccolezza e fragilità e si domanderà: che cosa deve significare essa per te? A qual mai scopo esisti *tu* veramente? – Probabilmente gli mancherà allora la risposta e se ne starà in silenzio di fronte al suo stesso essere, sorpreso e colpito. Gli basti allora l'aver appunto vissuto tutto ciò; scorga la risposta a quel domandare proprio nel fatto di *sentirsi estraniato al suo* essere. Giacché proprio con questo sentimento egli partecipa alla più possente manifestazione vitale di Wagner, al centro della sua forza, a quella demoniaca *trasmissibilità* ed alienazione di sé della sua natura, che può comunicarsi agli altri allo stesso modo che comunica a se stessa altri esseri, e che ha la sua grandezza nel dare e nel ricevere. Mentre in apparenza soggiace alla traboccante e straripante natura di Wagner, lo spettatore ha preso egli stesso parte alla sua forza ed è così in certo modo diventato forte *attraverso di lui contro di lui*; e chiunque si esamini attentamente sa che anche all'osservare si appartiene una misteriosa opposizione, quella del guardar contro[449]. Se la sua arte ci fa rivivere tutto ciò che sperimenta un'anima nei suoi pellegrinaggi, un'anima che partecipa alla sorte di altre e impara a guardare con molti occhi nel mondo, anche noi possiamo poi, da tale estraniamento e lontananza, vedere lui stesso, dopo aver lui stesso rivissuto. Lo sentiamo poi nel modo più determinato: in Wagner tutto ciò che nel mondo è visibile vuole approfondirsi e interiorizzarsi in ciò che è udibile e cerca la sua anima perduta; del pari, tutto ciò che nel mondo è udibile vuole in Wagner risalire ed uscire alla luce anche come apparenza per l'occhio, vuole

[446] Come nei Saturnali, secondo quanto abbiamo già sottolineato. Si veda il frammento preparatorio 11 [23] del 1875, dove la formula usata da Nietzsche è più icastica: «Ma anche la mano di colui che ci ha ammonito e liberato è strapotente: egli ci guida senza che vediamo dove, finché improvvisamente sentiamo e udiamo e con tutti i sensi insieme sappiamo dove ci troviamo – *nella libera natura* noi stessi trasformati in *naturali e liberi* [in der freien Natur, und selber verwandelt zu natürlich Freien]. », FP V, p. 366.
[447] «In tal modo la natura predestinata, attraverso cui la musica parla al mondo dell'apparenza [Welt der Erscheinung], è la cosa più enigmatica sotto il sole, un abisso in cui riposano accoppiate forza e bontà, un ponte fra sé e non-sé [Selbst und Nicht-Selbst]. Nessuno potrebbe dir chiaro lo scopo per cui essa in genere esiste, persino se potesse indovinare le leggi che hanno governato il suo divenire.», WB, 6.
[448] Di cui il "geniale" *incanto del fuoco e dell'amore* (Liebes- und Feuerzauber) è un riflesso: «[…] ogni pericolo la rende più coraggiosa, ogni vittoria più cauta, come si nutra di veleno e di infelicità e ne tragga salute e forza.», WB, 6.
[449] «(Si ingannò forse in proposito lo stesso Richard Wagner? Non credo. Finché si ama ancora, non si dipingono certi ritratti; non si "osserva" ancora, non ci si mette distanti a quel modo, come l'osservatore deve fare. "Nell'osservare c'è già una misteriosa *opposizione*, quella del guardar di contro" - è detto a pagina 46 del menzionato scritto, con un'espressione rivelatrice e melanconica, che era forse solo per poche orecchie).», UTU II, *Prefazione*, 1.

per così dire acquistare corpo. La sua arte lo conduce sempre per la doppia via, da un mondo come spettacolo uditivo in un mondo enigmaticamente apparentato, come spettacolo visivo e viceversa; egli è costretto di continuo – e lo spettatore con lui – a ritradurre il movimento visibile in anima e vita vergine e di nuovo a vedere come apparenza e a rivestire di un corpo apparente i più ascosi moti interiori. Tutto ciò è l'essenza del *drammaturgo ditirambico*, questo concetto preso in modo così pieno, da abbracciare insieme l'attore, il poeta e il musicista: così come questo concetto deve essere necessariamente preso dall'unica perfetta apparizione di drammaturgo ditirambico prima di Wagner, da Eschilo e dai suoi compagni d'arte greci.[450]

Se il lettore di Schopenhauer acquisiva il "coraggio di Sé" dai suoi libri, lo spettatore di Wagner vive l'*incanto della trasmutazione* nel mescolamento dei suoi sensi con la visione scenica messa in opera dal compositore, una *unio patico-estatica*, un *contagio emotivo* che fa rivivere l'esperienza "misterica" della tragedia greca. Alle sue domande amletiche la musica wagneriana risponde gettandolo nella *paticità dell'estraniamento della propria essenza* (er sich seinem Wesen entfremdet fühlt), che è il corrispettivo *patico* (Gefühl) ricettivo della "*demonica contagiosità e evasione-da-Sé*" (dämonischen Uebertragbarkeit und Selbstentäusserung) della natura d'artista di Wagner, allo stesso tempo "*punto mediano della sua forza*" (Mittelpuncte seiner Kraft) e sua "*più dirompente estroversione vitale*" (gewaltigsten Lebensäusserung). Tale natura può essere comunicata ad altri solo perché tramite essa altri esseri entrano in comunicazione con il suo detentore (welche sich Anderen ebenso mittheilen kann, als sie andere Wesen sich selber mittheilt). Wagner "assume rapidamente l'aspetto e le passioni di altri corpi e altre anime" ed è così capace di trasmettere l'*estraniamento* in tutta la grandezza del *dare* (Hingeben) e del *prendere* (Annhemen).
La partecipazione alla *forza* dell'arte wagneriana avviene, quindi, quasi per "rapimento", nell'apparente soggiacimento all'indole straripante del compositore, l'osservatore si sente "forte" *attraverso di lui contro di lui* (durch ihn gegen ihn), come una vittima sacrificale che si invaghisce del suo carnefice. In questo "rito" avviene quell'*avversione ricca di*

[450] WB, 7. «Es ist nicht anders möglich: der Betrachtende, vor dessen Blick eine solche Natur wie die Wagner's steht, muss unwillkürlich von Zeit zu Zeit auf sich, auf seine Kleinheit und Gebrechlichkeit zurückgeworfen werden und wird sich fragen: was soll sie dir? Wozu bist denn d u eigentlich da? — Wahrscheinlich fehlt ihm dann die Antwort, und er steht vor seinem eigenen Wesen befremdet und betroffen still. Mag es ihm dann genügen, eben diess erlebt zu haben; mag er eben darin, dass er s i c h s e i n e m W e s e n e n t f r e m d e t f ü h l t , die Antwort auf jene Fragen hören. Denn gerade mit diesem Gefühle nimmt er Theil an der gewaltigsten Lebensäusserung Wagner's, dem Mittelpuncte seiner Kraft, jener dämonischen U e b e r t r a g b a r k e i t und Selbstentäusserung seiner Natur, welche sich Anderen ebenso mittheilen kann, als sie andere Wesen sich selber mittheilt und im Hingeben und Annehmen ihre Grösse hat. Indem der Betrachtende scheinbar der aus- und überströmenden Natur Wagner's unterliegt, hat er an ihrer Kraft selber Antheil genommen und ist so gleichsam d u r c h i h n g e g e n i h n mächtig geworden; und Jeder, der sich genau prüft, weiss, dass selbst zum Betrachten eine geheimnissvolle Gegnerschaft, die des Entgegenschauens, gehört. Lässt uns seine Kunst alles Das erleben, was eine Seele erfährt, die auf Wanderschaft geht, an anderen Seelen und ihrem Loose Theil nimmt, aus vielen Augen in die Welt blicken lernt, so vermögen wir nun auch, aus solcher Entfremdung und Entlegenheit, ihn selbst zu sehen, nachdem wir ihn selbst erlebt haben. Wir fühlen es dann auf das Bestimmteste: in Wagner will alles Sichtbare der Welt zum Hörbaren sich vertiefen und verinnerlichen und sucht seine verlorene Seele; in Wagner will ebenso alles Hörbare der Welt auch als Erscheinung für das Auge an's Licht hinaus und hinauf, will gleichsam Leiblichkeit gewinnen. Seine Kunst führt ihn immer den doppelten Weg, aus einer Welt als Hörspiel in eine räthselhaft verwandte Welt als Schauspiel und umgekehrt: er ist fortwährend gezwungen — und der Betrachtende mit ihm, — die sichtbare Bewegtheit in Seele und Urleben zurück zu übersetzen und wiederum das verborgenste Weben des Inneren als Erscheinung zu sehen und mit einem Schein-Leib zu bekleiden. Diess Alles ist das Wesen des d i t h y r a m b i s c h e n D r a m a t i k e r s , diesen Begriff so voll genommen, dass er zugleich den Schauspieler, Dichter, Musiker umfasst: so wie dieser Begriff aus der einzig vollkommenen Erscheinung des dithyrambischen Dramatikers vor Wagner, aus Aeschylus und seinen griechischen Kunstgenossen, mit Nothwendigkeit entnommen werden muss.».

mistero (geheimnissvolle Gegnerschaft) insita nell'*accoglimento-rifiuto*[451], nell'*amore-disprezzo*, che fu il vero "fascino contraddittorio" di Wagner e la vera esperienza spirituale di Nietzsche al suo cospetto.
Riuscire a vedere con gli occhi dell'artista e godere così della sua visione significa, in un tale scenario *patico-emotivo*, rivivere le circonvoluzioni interiori di un'anima che ha vagabondato nelle sorti di tutte le anime[452] e che per questo ha appreso l'opposta prospettiva del *patetismo* "panoptico" di specie, quella che da una sola posizione può dirigere lo sguardo da tutti i lati e in tutte le direzioni - in una *deflagrazione visionaria* come se avesse *centocchi* -, rendendo il mondo degno di una tale *trasmutazione estatica*: ritornare *presso-di-sé*, dopo un e*straniamento* (Entfremdung) e un *allontanamento* (Entlegenheit) di questa portata, renderà l'anima dello spettatore "iniziata" all'esperienza di Wagner e gli sembrerà di poter guardare con i suoi stessi occhi[453]. Il segno più evidente di questo "rito iniziatico-purificatorio", trasposto a livello estetico, appare nel "gioco sensibile" di ricongiungimento tra il *vedere* e l'*ascoltare*, tra l'*occhio* e l'*orecchio* (Apollo e Dioniso), che lo spettacolo wagneriano mette in scena costringendo l'osservatore a una ritraduzione dell'uno nell'altro, come se non fosse possibile districare cosa si riferisca al "godimento della visione" e cosa al "godimento dell'ascolto" dato che la sua arte conduce a una *doppia strada*: da una *Welt als Hörspiel* a una *Welt als Schauspiel* e viceversa, da un lato ciò che è visibile viene ritradotto in *Seele und Urleben*, dall'altro la *tessitura recondita dell'interiorità* (das verborgenste Weben des Inneren) assume una *fenomenicità* (Erscheinung) per risultare visibile e per questo viene rivestita di uno *Schein-Leib*.
Come un novello Eschilo, il compositore tedesco fa rivivere l'essenza del *drammaturgo ditirambico*, di colui che, come abbiamo già visto nella *Geburt*, racchiude in sé l'attore, il poeta e il musicista, un compendio creativo umano che nel suo compimento è:

> […] una creatura senza nessun impedimento o lacuna: l'artista veramente libero, che non può far altro che pensare contemporaneamente in tutte le arti, il mediatore e riconciliatore di sfere apparentemente separate, il restauratore di un'unità e interezza del patrimonio artistico, che non può essere affatto indovinata e dedotta, ma solo mostrata con l'azione. Ma colui, davanti a cui quest'azione viene improvvisamente compiuta, sarà da essa sopraffatto come dalla più inquietante e attraente magia: egli si trova a un tratto di fronte a una forza che annulla la resistenza della ragione, anzi fa apparire irragionevole e incomprensibile ogni altra cosa in cui fino allora viveva: messi fuori di noi, nuotiamo in un elemento enigmatico e infocato, non comprendiamo più noi stessi, non riconosciamo le cose più note; non abbiamo più in mano misure, tutto ciò che era conforme a legge, tutto ciò che era rigido comincia a muoversi, ogni cosa brilla con colori nuovi, ci parla con caratteri nuovi […]. [454]

---

[451] Che è anche un *allontanamento-avvicinamento* secondo le famose parole di *Tristan* a *Isolde* (il "vero *opus metaphysicum* di tutta l'arte", cfr. WB, 8): «Wie weit, so nah! So nah, wie weit!».
[452] Oltre ai *misteri eleusini*, c'è un evidente rimando alla *metempsicosi* orfico-pitagorica fatta propria da Platone.
[453] «Un grande evento è grande solo per il *grande* osservatore. L'evento di Bayreuth mi crea preoccupazioni: dove sono gli occhi capaci di vedere tutto [wo sind die Augen, um alles zu sehen]? Tanto più che forse lo spettacolo supremo, Wagner stesso, può essere dominato solo da un osservatorio molto più ampio. Eppure, per avere una *gioia* piena, dobbiamo guardare a questa impresa di Bayreuth non soltanto dalla nostra visuale, ma anche da *quella di Wagner*, trasferirci *in lui* [uns i n i h n versetzen].», FP V, p. 322; cfr. 32 [18] 1874. Al di là dell'uso del verbo *versetzen*, che è molto simile a *verstellen*, è chiaro che Nietzsche fa anche riferimento alle innovazioni sceniche apportate da Wagner a Bayreuth (cfr. 28 [51] 1878)
[454] WB, 7. «[…] ein Gebilde ohne jede Hemmung und Lücke: der eigentlich freie Künstler, der gar nicht anders kann, als in allen Künsten zugleich denken, der Mittler und Versöhner zwischen scheinbar getrennten Sphären, der Wiederhersteller einer Ein- und Gesammtheit des künstlerischen Vermögens, welche gar nicht errathen und erschlossen, sondern nur durch die That gezeigt werden kann. Vor wem aber diese That plötzlich gethan wird, den wird sie wie der unheimlichste, anziehendste Zauber überwältigen: er steht mit einem Male vor einer Macht, welche den Widerstand der Vernunft aufhebt, ja alles Andere, in

Con la comparsa sulla terra di un simile artista non c'è più scampo per gli *uomini correnti*, la loro vita viene espropriata della sua *certezza* e *comodità* e le *salde pietre di confine* all'interno delle quali veniva costruita la loro quotidianità vengono scaraventate via lontano dal "riconciliatore" (Versöhner) e "mediatore" (Mittler) di tutte le sfere della creazione artistica. La riconquistata *unità* e *totalità* della *capacità artistica* (Ein- und Gesammtheit des künstlerischen Vermögens), mostrata in azione in tutta la sua prepotenza, assale tutti gli astanti. In essi, che assistono a una simile apparizione, *estasi* e *estraniamento* coincidono, come in un'esperienza collettiva di alterazione della coscienza dovuta a bevande o narcotici, in un'*allucinazione collettiva*[455], è quasi una nuova nascita nel mondo della percezione[456] dove si vedono "per la prima volta" cose che prima erano abituali e quindi trascurate nel loro *incanto* (Zauber), ma allo stesso tempo le cose abituali diventano "sconosciute". Il *Vernunft-Bezirk*, divenuto ora *resistenza* (Widerstand) davanti alla corrente devastatrice dell'*incomprensibile* (unbegreiflich), è disciolto dalla *forza eruttiva e anti-convenzionale dell'arte totale dell'artista interamente libero*: è l'arrivo della primavera al chiuso di un teatro. Nietzsche cita il passo della *Repubblica* platonica nel quale si parla della venuta nella comunità del *nachahmende Künstler*, cioè di colui che, come Wagner, è "*capace secondo la sua indole di mutarsi in ciascuna sembianza e di imitare tutte le cose*" (δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα)[457], ma il giudizio negativo di Platone, erede di quello di Solone dichiarato a Tespi, e concorde con ogni potere costituito che si veda messo in discussione da questa "tempesta di flessibilità" e di *dissimulazione-trasmutazione*, non può essere applicato all'epoca in cui avviene l'evento dell'arte wagneriana.
Gli uomini di quest'epoca, che per eccesso di ragionevolezza, previsione e conoscenza storica sono divenuti *veggenti di fronte al reale*, hanno bisogno del *drammaturgo integrale* (All-Dramatiker) per ristorarsi dall'aver assunto la forma del *sehende Mensch* che vive su di sé una tensione dalla quale desidera liberarsi "*nella libera natura* e *nel regno della libertà*" (in der freien Natur und im Reiche der Freiheit), attraverso le vette del sentimento (Empfindung). È, infatti, solo in quegli attimi di *culmine patico-estatico* che il *sehende Mensch*, come un risvegliato, si tramuta in *tragische Mensch* e guarda con occhi nuovi chi ancora si dimena tra gli affanni della quotidianità convenzionale, lui che ha visto il mondo di sogno e non riesce più ad apprezzare la veglia[458]. Il *sentimento tragico* svela i segreti della *natura* (φύσις-Kunst) che ristorano chi soffre del troppo sapere circa la vita:

Ciò che finora era invisibile, interiore, si salva nella sfera del visibile e diventa apparenza; ciò che finora era solo visibile, fugge nell'oscuro mare del suono: *così la natura, volendo nascondersi, svela l'essenza dei suoi opposti*. In una danza ritmica impetuosa e tuttavia lieve, in gesti estasiati,

dem man bis dahin lebte, unvernünftig und unbegreiflich erscheinen lässt: ausser uns gesetzt, schwimmen wir in einem räthselhaften feuerigen Elemente, verstehen uns selber nicht mehr, erkennen das Bekannteste nicht wieder; wir haben kein Maass mehr in der Hand, alles Gesetzliche, alles Starre beginnt sich zu bewegen, jedes Ding leuchtet in neuen Farben, redet in neuen Schriftzeichen zu uns […].».

[455] Si ricordi la descrizione del cocchio di Pisistrato che porta in processione l'icona di Atena in *Über Wahrheit und Lüge*.

[456] Come avviene nei misteri orfico-eleusini. Nel 1879 Nietzsche scrive: «A teatro dobbiamo credere a eroi in lotta coi draghi – vedere e *tuttavia* credere: così a Bayreuth.», OFN IV/3, p. 350.

[457] Cfr. *Rep.* 398 a ss., che Nietzsche traduce così: «der in Folge seiner Weisheit alles Mögliche werden und alle Dinge nachahmen könnte», WB, 7. Ancora una volta la figurazione, umanizzata, è quella di Proteo, ma c'è anche un'allusione, nell'uso che ne fa Nietzsche, alla co-appartenenza di *artista* e *natura* (e forse proprio questo indica la figura mitologica di Proteo), abbiamo visto infatti come anche la *natura* (Tobler-Goethe) manifesti la propria "unità" attraverso *mimischen Rollen* che la rendono "apparentemente" plurale.

[458] Cfr. WB, 7-8. Il bisogno d'arte tipico dell'uomo moderno, così tanto vituperato in confronto all'esperienza estetica dell'uomo antico, diventa ora la giusta occasione per la comparsa dell'arte di Wagner. Per poi ritrasformarsi negli ultimi anni nel sintomo della sua *décadence*.

il drammaturgo primordiale parla di ciò che ora si svolge in lui, nella natura: il ditirambo dei suoi movimenti è tanto comprensione fremente, tracotante penetrazione, quanto amoroso accostarsi, gioioso donarsi. La parola segue inebriata lo svolgersi di questo ritmo; accoppiata alla parola risuona la melodia; e di nuovo la melodia getta le sue scintille lontano, nel regno delle immagini e dei concetti. Un'apparizione di sogno, simile-dissimile all'immagine della natura e del suo innamorato, si accosta con levità, si condensa in forme più umane, si allarga nella successione di una volontà eroica e orgogliosa e di un voluttuoso soccombere e non più volere: - così nasce la tragedia, così vien donata alla vita la sua più splendida saggezza, quella del pensiero tragico, così sorge infine il più grande mago e apportatore di felicità fra i mortali, il drammaturgo ditirambico.[459]

In questa unione di Schopenhauer (Wille-Erscheinung) e Eraclito (DK22B123) riecheggia lo *S(ch)ein*, di cui l'*artista tragico* è *speculum* e *acme*. Wagner, reminiscenza moderna dello *Urdramatiker*, il *grande incantatore (proteiforme) recante gioia ai mortali* (der größte Zauberer und Beglücker unter den Sterblichen) destinato dalla vita all'apprensione della *fulmineità nella dissimulazione-trasmutazione* e costretto a istruirsi da sé alla sacertà nel rendere visibile l'invisibile e viceversa, riesce a comunicare l'incomunicabile *manifestando-celando*[460], come fa la φύσις (ähnlich-unähnlich) con

[459] WB, 7-8. «Das bisher Unsichtbare, Innere rettet sich in die Sphäre des Sichtbaren und wird Erscheinung; das bisher nur Sichtbare flieht in das dunkele Meer des Tönenden: so enthüllt die Natur, indem sie sich verstecken will, das Wesen ihrer Gegensätze. In einem ungestüm rhythmischen und doch schwebenden Tanze, in verzückten Gebärden spricht der Urdramatiker von Dem, was in ihm, was in der Natur sich jetzt begiebt: der Dithyramb seiner Bewegungen ist ebenso sehr schauderndes Verstehen, übermüthiges Durchschauen, als liebendes Nahen, lustvolle Selbst-Entäusserung. Das Wort folgt berauscht dem Zuge dieses Rhythmus'; mit dem Worte gepaart ertönt die Melodie; und wiederum wirft die Melodie ihre Funken weiter in das Reich der Bilder und Begriffe. Eine Traumerscheinung, dem Bilde der Natur und ihres Freiers ähnlich-unähnlich, schwebt heran, sie verdichtet sich zu menschlicheren Gestalten, sie breitet sich aus zur Abfolge eines ganzen heroisch-übermüthigen Wollens, eines wonnereichen Untergehens und Nicht-mehr-Wollens: — so entsteht die Tragödie, so wird dem Leben seine herrlichste Weisheit, die des tragischen Gedankens, geschenkt, so endlich erwächst der größte Zauberer und Beglücker unter den Sterblichen, der dithyrambische Dramatiker. —».

[460] È questo il "punto di contatto" *onto-fenomeno-logico* tra *artista* e *natura* poiché entrambi, in virtù delle *doti scenico-espedienziali e dissimulativo-trasmutative* che condividono, riescono a *palesare-nascondere* se stessi diventando uno "spettacolo" per gli osservatori (Tobler-Goethe). Questo è anche il "cuore concettuale" dell'*essenza contrastante* della φύσις (Eraclito), e l'unica possibilità di estrinsecazione che conosce un uomo che si è "calato in tutte le esperienze possibili", come l'*artista drammatico*, l'artista che ha *sofferto* e *gioito* per tutti gli esseri e ora vuole comunicarlo. Il continuo *gioco onto-fenomeno-logico* tra *volere* e *rappresentare* (Schopenhauer), tra *unità* e *pluralità* (*en-pantesimo* greco), che fa da sfondo alla φύσις-Kunst, la quale cerca un'*estaticità beata* per tutti i suoi *dolori*, è la stessa sorte che sperimenta l'uomo come animale che ha "aperto" un varco tra *interiorità* e *esteriorità*, varco nel quale ora deve abitare. Nell'insistenza con cui Nietzsche torna a più riprese sulla questione dello *specchio* e del *rispecchiamento* (cfr. 19 [158] 1872-73), modi umani di adesione al "reale", riecheggia il messaggio della *sapienza misterica* di Dioniso, che vive il "conflitto insanabile" tra sé e il mondo, di cui è certo di essere la *manifestazione* pur non coincidendo con esso (lo specchio dà questa presunzione di *identificazione*). Ugualmente l'uomo, preso nell'"esperienza della realtà", non può più risanare la "lacerazione" tra un *dentro* e un *fuori* e ritornare a quella "semplice" *unità priva di scarti* che sperimenta ancora l'animale, e che la pianta forse non ha mai conosciuto essendo la sua vita tutta rivolta all'interno. La *società* per l'uomo è il banco di prova di questa "apertura", e perciò in essa si fa strada la difficoltà della sua duplice capacità di *palesare* e *nascondere*, di *propagare* e *trattenere* ciò che "sente" e "patisce", consapevole dei pericoli che il "comunicare" o il "tacere" comporteranno rispetto al vicino (specialmente per gli uomini più esposti alla "sensibilità"). In questo *dissidio* non risolvibile tra il "mostrarsi" o il "sottrarsi" agli altri uomini (di cui la *Verstellung* è uno dei simboli), un dissidio *mistico-estatico*, si è consumata la vita filosofica di Nietzsche soprattutto dopo l'esito della sua prima pubblicazione. Nelle lettere non sembra esserci per lui altra esperienza privata da comunicare agli amici più stretti e ai parenti se non questa a partire dall'inizio, fin quando poi arriva la follia a trasformare il dissidio in una vittoria senza vincitori: «In realtà dovrei avere intorno a me una cerchia di persone profonde e delicate, che mi proteggessero per così dire da me stesso e sapessero anche

l'*essenza dei suoi contrasti* (das Wesen ihrer Gegensätze). Egli sa rendere *interiormente profonda* l'"apparenza" e costruire *una superficialità esteriore* per il "sentimento" (in un'unione mistica di Apollo e Dioniso), facendo così coincidere *pudore* e *volgarità*, *grossolanità* e *delicatezza*[461]. Questo è il fascino, la sensualità irresistibile e indisponente dell'*artista totale* con la sua *lustvolle Selbst-Entäusserung*, che nel compositore tedesco si accompagna a una spiccata tendenza riformatrice - residuo delle sue esperienze rivoluzionarie giovanili - la quale cerca nel teatro il campo d'azione per i sommovimenti nel modo di "sentire" del popolo cui intende preparare, essendo questo il suo vero *herrschende Gedanke*[462].
Con questa "sete di moltitudine"[463] del solitario fuoriuscito dalla sua *caverna* (prefigurazione di Zarathustra), nell'ingenua convinzione che la *massa* possa sentire come lui sente[464], Wagner si rivolge all'uomo moderno. Ma capire a fondo cosa significhi l'apparizione di un simile artista, dopo aver riflettuto su come tale apparizione sia potuta accadere, è il passaggio più delicato nella fase di ricezione della sua arte, in quanto la grandezza di un'opera artistica risiede forse esclusivamente nella capacità che essa ha sviluppato di farsi comprendere, di trasmettere con chiarezza la sua natura attraverso la comunicabilità della sua gestazione. Nietzsche ci dice che l'ingresso del *Gesamtkunstwerk* wagneriano nella storia dell'arte "somiglia a un'eruzione vulcanica" (vulcanische Ausbruch)[465], dopo che per secoli l'umanità aveva fatto l'abitudine alla separazione delle varie sfere credendo che ciò fosse una legge necessaria. Per risolvere il problema della "ricettività" di fronte a questa *novità lavica*[466], il musicista dovette spingersi a ritradurre l'uso della poesia, affiancato alla musica e all'azione, verso una *primitiva espressività linguistica*, onde evitare il rischio incombente di far risorgere nello spettatore lo spirito dell'*uomo teoretico* ostile alle Muse, rischio che avrebbe indubbiamente comportato un commento parodistico da parte del pubblico[467]. Riportare il *sentimento* a uno stadio pre-linguisitco, o comunque a una "originarietà espressiva", così da renderlo immediatamente spendibile nel vortice della rappresentazione, è il cuore della riforma teatrale di Wagner e in ciò egli fu maestro nel coniare una nuova lingua per ogni dramma, così da "dare alla nuova interiorità un nuovo corpo, un nuovo suono"[468].

---

rasserenarmi: giacché, per uno che pensa le cose che devo pensare io, è sempre vicinissimo il pericolo di distruggere se stesso.», OFN VIII/1, p. 3; cfr. 2 [186]; 5 [21; 79] 1885-87.

[461] Cfr. 34 [80] 1885.

[462] «Appena sorse in lui il *pensiero dominante* della sua vita, che cioè dal teatro si poteva esercitare un'azione incomparabile, l'azione più grande di tutta l'arte, questo pensiero trascinò il suo essere nel fermento più violento. […] Egli voleva vincere e conquistare come ancora nessun artista, e giungere possibilmente d'un colpo solo a quella tirannica onnipotenza a cui si sentiva così oscuramente sospinto. […] Wagner diventa *rivoluzionario della società*, Wagner conosce l'unico artista che sia mai esistito, *il popolo poeta*… Ad ambedue lo condusse il pensiero dominante, che dopo quella grande disperazione e penitenza gli era apparso in una forma nuova e più forte che mai. Azione, incomparabile azione svolta dal teatro!», WB, 8. Come per la filosofia di Schopenhauer, anche l'arte di Wagner senza l'*azione* sarebbe nulla, entrambe sono risposte *inattuali* sguainate contro l'epidemia di *erudizione scientifica* dominante l'*attualità*. Descritto in questo modo, Wagner diventa l'incubo palesato di Solone e Platone e Nietzsche ne è fin troppo consapevole, come dimostrerà in seguito.

[463] Cfr. WB, 8.

[464] Con questa convinzione farà subito i conti anche Zarathustra nel suo "tramonto" tra gli uomini.

[465] Cfr. WB, 9.

[466] «Wagner fa pensare alla lava che solidificandosi intralcia la sua stessa corsa e improvvisamente si trova ostacolata dai blocchi che essa forma. In lui non v'è *allegro con fuoco*.», OFN IV/3, p. 277.

[467] «Perciò Wagner fece arretrare il linguaggio a uno stadio primitivo, in cui quasi ancora non pensa per idee, in cui è ancora esso stesso poesia, immagine, sentimento; l'impavidità con cui Wagner si pose a questo compito veramente tremendo, mostra quanto violentemente egli fosse guidato dallo spirito poetico, come uno che debba seguire la sua fantasmagorica guida, qualunque strada essa prenda.», WB, 9.

[468] Cfr. WB, 9.

Il professore mostra come nella riforma wagneriana dello strumento linguistico, che era stato descritto come l'alcova del *serraglio gregario* in *Über Wahrheit und Lüge*, risieda in fondo una "riforma del sentimento", seppur alla *riconduzione primitiva* dell'espressione linguistica non consegua tanto facilmente una *riformulazione naturalizzatrice* del "sentire", poiché niente è meno eloquente della *paticità*[469]. Ma il talento di Wagner fu esattamente questo e la riunificazione di tutte le arti si assunse il compito di dare voce "a tutto ciò che nella natura non aveva ancora voluto parlare"[470], dove non può giungere il gesto ci pensa la voce, dove la voce ammutolisce interviene il suono. Nel *turbine emotivo primitivo* che "rapisce" chi ascolta, vede e patisce un simile spettacolo l'artista dà adito a tutte le sue *doti drammatiche*:

> […] egli non crede che ci debba essere qualcosa di muto. Si immerge anche nell'aurora, nella foresta, nella nebbia, nel burrone, nella cima del monte, nel brivido della notte e nello splendore della luna, e scopre in loro un desiderio segreto: essi vogliono anche risonare. Se il filosofo dice che nella natura animata e inanimata c'è *una* volontà che è assetata di esistenza, il musicista aggiunge: e questa volontà vuole, in tutti i gradi, un'esistenza sonora.[471]

Quasi arricchendo un famoso frammento di Empedocle (DK31B117) e sicuro di aver finalmente davanti, in carne e ossa, l'ideale filosofico di Schopenhauer, Nietzsche sostiene che Wagner sa far parlare anche ciò che non ha voce, cioè anche la materia inerte o le forze della natura, perché immensa è la sua abilità *immersivo-immedesimativa* nel cogliere un πάθος anche dove dovrebbe esserci solo irrigidimento silenzioso: la *volontà unica* schopenhaueriana, *cuore patico-estatico del mondo,* ha finalmente trovato un degno interprete e rivelatore.
Carico di tutti questi propositi[472] il professore giunse a Bayreuth presagendo già il fallimento delle sue alte aspettative dopo le prime rappresentazioni, e avendo visto da vicino la reale entità del "valore" del pubblico viene colto da malessere[473]. Ma per evitare di dover essere l'unico a rovinare la festa al venerando maestro fugge a Klingenbrunn: durante le passeggiate solitarie sui monti erompe dalla malattia il *coraggio* della "sincerità verso se stesso", su quelle alture muore definitivamente il filologo e lo *stato di crisalide* che la filosofia aveva avuto finora nella sua vita inizia a sbocciare diventando piano piano

[469] «Ma nella vita reale la passione è raramente eloquente: nel dramma parlato essa deve esserlo se vuole farsi conoscere.», WB, 9. «Prima di Wagner la musica aveva in complesso stretti confini; essa si riferiva a stati permanenti dell'uomo, a ciò che i Greci chiamano *ethos*, e solo con Beethoven aveva appunto cominciato a trovare il linguaggio del *pathos*, della volontà appassionata, dei fatti drammatici che avvengono nell'intimo dell'uomo.», WB, 9.
[470] Cfr. WB, 9.
[471] WB, 9.
[472] «*Estati* future di *Bayreuth*. Riunione di tutti gli uomini realmente vivi: gli artisti presentano la loro arte, gli scrittori leggono le loro opere, i riformatori espongono le loro idee nuove. Dovrà trattarsi di un *bagno* generale *delle anime*: laggiù si risveglierà il nuovo genio, si schiuderà un regno di nuovi valori.», FP V, pp. 336-337. Nel 1878 Nietzsche appunta: «Il mio errore fu di andare a Bayreuth con un ideale: così dovetti subire la più amara delusione. L'eccesso di bruttezza, di caricatura, di droga mi respinse con violenza.», OFN IV/3, p. 299.
[473] «Mia cara e buona sorella, / quasi mi sono *pentito*! Finora infatti è stato uno strazio. Da domenica a mezzogiorno a lunedì sera mal di testa, oggi mi sento spossato, non riesco neppure a tenere in mano la penna. / Lunedì sono stato alla prova, non mi è piaciuta affatto e son dovuto uscire.», EFN-1876, 544. «Mia cara sorella, / non va bene, me ne rendo conto! Mal di testa continuo, anche se non ancora dei peggiori, e spossatezza. Ieri ho potuto ascoltare la *Valchiria* soltanto al buio: assolutamente impossibile vedere! Ho voglia di andar via, è troppo assurdo che io rimanga. Ogni volta ho orrore di queste lunghe serate artistiche; eppure non riesco a starne lontano. […] Io ne ho proprio abbastanza. / Non voglio assistere nemmeno alla prima. Da qualsiasi altra parte a non qui, dove per me c'è solo tormento.», EFN-1876, 546.

il "compito" della sua vita[474]: «Nella Foresta boema mi innalzai al di sopra della *fase*. [Im Böhmerwald erhob ich mich über die P h a s e]».[475]

[474] «Credevo di essermi allontanato chissà quanto dal filosofo e andavo avanti nella nebbia e nel desiderio. Improvvisamente -», OFN IV/3, p. 294.

[475] OFN IV/3, p. 279; cfr. 27 [10; 34] 1878. Su questa esperienza Nietzsche tornerà in *Ecce homo*: «Là in mezzo non c'è mostruosità che manchi, neppure l'antisemita. – Povero Wagner! Dov'era capitato! - Fosse almeno andato in mezzo ai porci! Ma in mezzo ai Tedeschi!... Insomma, per ammaestramento dei posteri si dovrebbe impagliare un bayreuthiano autentico, anzi meglio, metterlo sotto spirito, perché è lo spirito che manca -, e scrivere sull'etichetta: questo era lo «spirito» si cui si è fondato l'"Impero"… Basta, me ne partii per due settimane, piantando tutto a mezzo, con decisione improvvisa, nonostante una affascinante parigina cercasse di consolarmi; mi scusai con Wagner solo con un telegramma fatalistico. A Klingenbrunn, un luogo profondamente nascosto nella Selva Boema, mi trascinavo dietro la mia melanconia e il mio disprezzo per i Tedeschi come una malattia – *e* scrivevo, di tanto in tanto, una frase sul mio taccuino, sotto il titolo generale "Il vomere", tutte *dure* cose di psicologia, che forse si potranno ritrovare in "Umano, troppo umano".», EH, *Umano troppo umano*, 2. «Un giorno – si era nell'estate del 1876 - giunse in me un disprezzo improvviso e un'intuizione, e da quel momento mi allontanai spietatamente da tutte le belle desiderabilità, cui la mia gioventù aveva regalato il suo cuore.», OFN VIII/1, p. 60. «Carissima sorella, spero che tu sia a Bayreuth e vi trovi delle brave persone che pensano a te, dopo che io mi sono eclissato. / Io so per certo che là *non* posso resistere, anzi veramente avremmo dovuto saperlo prima! Pensa soltanto con quanta cautela ho dovuto vivere in questi ultimi anni. Mi sento talmente affaticato ed estenuato da quel breve soggiorno laggiù che non riesco a riprendermi del tutto. Qui ho avuto una *brutta* giornata, sono stato a letto; ma i dolori alla testa non sono *mai cessati*, come in certi periodi di Basilea. Il posto è bellissimo, fitti boschi e aria di montagna, come nel Giura. Qui voglio restare, forse per 10 giorni, ma non voglio ritornare passando per Bayreuth, non avrò denaro sufficiente per farlo. […] Per quest'anno dunque non ci vedremo forse più! Guarda come vanno le cose! Debbo fare appello a tutta la mia forza d'animo per sopportare l'immensa delusione di quest'estate. Non vedrò neppure i miei amici; ora per me tutto è veleno e mi fa male.», EFN-1876, 547; cfr. EFN-1878, 734.

IV.

I sei anni dello "spirito libero" (1876-1882)[1]: verso un *nuovo Illuminismo* e una filosofia intesa come *passione pedagogico-antropagogica* e *conoscitiva*

a) Io sono pronto

"Ich bin bereit" - così scrive Nietzsche in un frammento dell'estate 1875 nel pieno della stesura degli appunti per le due programmate *Inattuali*: quella sui filologi e quella su Wagner[2]. Egli aveva già dato vita alla descrizione del compito *educativo-filosofico* di "liberazione" dell'*individuo* che gli stava tanto a cuore[3], usando Schopenhauer come "maschera" dietro cui rifugiarsi per non mettersi in gioco con il suo profilo personale, e le prime vere considerazioni critiche riguardanti il compositore tedesco erano venute alla luce nei quaderni un anno prima degli schizzi preparatori per *Richard Wagner in Bayreuth*, per cui la "prontezza" aveva in effetti da tempo fatto capolino nella sua vita di scrittore, sia privata che pubblica. Perché allora il professore ha bisogno di dire a se stesso di essere "pronto", "apparecchiato"? A cosa e per cosa?
In realtà il 1875 è un anno decisivo, quello più ricco di nuove prospettive spirituali riguardanti soprattutto il compito educativo[4], ma anche un anno denso di problemi fisici in cui ha dovuto vivere con estrema "cautela", come dirà alla sorella nell'estate del 1876[5], che gli rese la vita accademica piuttosto difficile[6]. È inoltre l'anno di congedo dall'esperienza di vita in comune con Overbeck e Romundt (quest'ultimo lo aveva messo

[1] In una lettera a Lou Salomé (3 luglio 1882), all'indomani della fine della stesura de *La gaia scienza*, Nietzsche scrive: «[…] *Lei* mi aveva mandato il Suo consenso, il più bel regalo che chiunque potesse farmi in questo momento – mia sorella mi aveva mandato le ciliegie, Teubner i primi tre fogli di stampa della *Gaia scienza*; e per di più avevo terminato l'ultima parte del manoscritto, e con essa l'opera di 6 anni (1876-1882), tutto quanto il mio "libero pensiero"! Oh che anni! Quanti tormenti di ogni genere, quanta solitudine e quanta stanchezza di vivere! E contro tutto questo, per così dire contro la morte *e* la vita, mi sono preparato questo mio antidoto, questi miei pensieri con la loro piccola, piccola striscia *di cielo sereno* sopra – oh, cara amica, ogni volta che ci ripenso mi sento sconvolto e commosso, e non so come tutto questo sia *stato possibile*: la pietà per me stesso mi pervade insieme al sentimento della vittoria. Giacché *è* una vittoria, e una vittoria assoluta – infatti è ricomparsa, non so come, perfino la mia salute fisica, e tutti mi dicono che non ho mai avuto un aspetto così giovanile. […] Non voglio più essere solo, e voglio di nuovo imparare a essere un uomo. Ah, per *questo* compito ho ancora quasi tutto da imparare! -», EFN-1882, 256. Nietzsche tornerà su quanto dice qui nelle *Prefazioni* per i due volumi di *Menschliches, Allzumenschliches*, e in questa lettera viene prefigurato l'entusiasmo di fronte all'illusione di aver finalmente trovato, in Lou Salomé, un contatto umano adatto a condividere i suoi tormenti spirituali, davanti al quale "aprire" la propria *interiorità* più recondita. Dopo il fallimento di questa illusione, Nietzsche si chiuderà definitivamente in se stesso, seppur trovando nello *Zarathustra* una nuova eccezionale occasione di ristoro contro la più cocente delle delusioni. Tornando ai sei anni del *Freigeist*, in un frammento del 1883 si legge: «Ho voluto essere il filosofo delle *verità spiacevoli* [der Philosoph der u n a n g e n e h m e n W a h r h e i t e n] – per 6 anni!», OFN VII/1, II, p. 5.
[2] Cfr. 10 [21] 1875.
[3] «Infatti sono sempre *a caccia di uomini* come un qualunque corsaro, ma non per venderli schiavi, bensì per riscattare *me insieme a loro* alla *libertà* [Bin ich doch immer auf M e n s c h e n r a u b aus, wie nur irgend ein Corsar; aber nicht um diese Menschen in der Sclaverei, sondern um m i c h m i t i h n e n in die F r e i h e i t zu verkaufen].», EFN-1876, 554.
[4] «Mi troverai più fiducioso che negli anni passati, tuttora preso, nella mente e nel cuore, dalla passione pedagogico-antropagogica, e per di più in condizioni di salute migliori [Du findest mich hoffnungsreicher als in den vorigen Jahren, immer mit der paedagogisch-anthropagogischen Leidenschaft in Kopf und Herzen, und überdiess gesünder].», EFN-1875, 483.
[5] Cfr. EFN-1876, 547.
[6] Cfr. EFN-1875, 446; 447.

a dura prova con la sua crisi religiosa)[7], quindi un periodo di cambiamenti personali importanti che culminano nel rifiuto di assistere alle prove dell'*Anello del Nibelungo* a Bayreuth nel mese di agosto.
Proprio il mese di agosto del 1875 ci regala una testimonianza epistolare sulla "prontezza" raggiunta, e, infatti, a Marie Baumgartner, madre di un allievo prediletto con la quale ha stretto un forte legame e che ha tradotto *Schopenhauer als Erzieher* in francese, il professore fa una confessione degna di nota[8]:

> In me ora stanno prendendo corpo diverse cose, e di mese in mese riesco a distinguere con crescente precisione il compito della mia vita, senza aver avuto ancora il coraggio di dirlo a nessuno [Nun wächst jetzt in mir mancherlei auf und von Monat zu Monat sehe ich einiges über meine Lebensaufgabe bestimmter, ohne noch den Muth gehabt zu haben, es irgend Jemandem zu sagen]. Un procedere calmo ma quanto mai risoluto, grado per grado – è questo che mi garantisce ancora un certo progresso. Ho l'impressione di essere uno *scalatore* nato. – Vede di quali *orgogliose* parole sono capace. – [Es kommt mir so vor als ob ich ein geborner B e r g steiger sei. — Sehen Sie, wie s t o l z ich reden kann. —]. La mia malattia non mi preoccupa più, mi costringe soltanto, per il tempo a venire, a vivere secondo precise regole, che non costituiscono gravi limitazioni.[9]

La lentezza con la quale Nietzsche prende di volta in volta il "coraggio" di esternare le sue conquiste e scelte interiori è un *Leitmotiv* della sua vita, così come la dichiarazione di aver finalmente individuato la sua *Lebensaufgabe*[10], coincidente di volta in volta con ciò che si appresterà a fare di lì a breve. Questa *gradualità strategica* che gli consente di giungere abbastanza lontano (ziemlich weit zu kommen), dichiarata via lettera, lo spinge a paragonarsi a un *Bergsteiger*, a un alpinista che fa dell'adagio nel salire la sua virtù principale, irto com'è di rischi imprevedibili l'itinerario verso la vetta. Certo, il professore accenna subito dopo alla sua malattia, la quale, pur non preoccupandolo più di tanto (anche se nel Natale del 1876 crederà di morire giovane al pari del padre), lo costringe a limitazioni e programmazioni nello stile di vita degne quasi di un anacoreta[11]; ma in realtà

[7] Cfr. EFN-1875, 430.
[8] Per il Natale del 1875 Marie Baumgartner regala a Nietzsche le opere complete di Leopardi nella traduzione di Heyse, con una dedica ancora presente sul libro nella sua biblioteca, a ulteriore testimonianza dell'attenzione rivolta a Leopardi negli anni dell'*inattualità*, attenzione che il professore condivideva con chi gli era più vicino (come già con Rohde e Gersdorff). C'è anche il caso di Brenner, uno dei suoi studenti più affezionati con cui il professore andrà a Sorrento insieme a Rée durante il congedo accademico dal 1876 al 1877, il quale, a detta di Malwida (cfr. JANZ I, p. 642), era troppo incupito dalla lettura di una triade pericolosa: Schopenhauer, Hölderlin e Leopardi. Si capisce quale fosse la fonte dalla quale lo studente aveva ricevuto consigli per le sue letture.
[9] EFN-1875, 475.
[10] Parola che compare una decina di volte nelle lettere dal 1866 al 1888, riferita a cose sempre diverse. In una lettera del settembre del 1879 a Köselitz (cfr. EFN-1879, 880), nella quale lo avvisa dell'arrivo del manoscritto dei *Gedanken-Gänge* di St. Moritz (*Il viandante e la sua ombra*), dice ad esempio di aver così compiuto il suo *Lebenswerk*. Con la stessa smoderatezza con cui di volta in volta si sottolinea il "compito della vita", così ogni opera pubblicata assumerà questa caratterizzazione, seppur con diverse sfumature d'importanza.
[11] Sofferenze che Nietzsche riconosce essere anche "spirituali", dovute soprattutto a ciò che abbiamo sottolineato alla fine del precedente capitolo, a quel dissidio che il professore ha sempre sperimentato tra ciò che sentiva *interiormente* e ciò che aveva il coraggio di mostrare *esteriormente*, preso anche dal timore di deludere le aspettative degli amici. Sofferenze di fronte alle quali fare continui progetti serve a stemperarle, come confessa a Malwida in una lettera dello stesso periodo: «Tutti i miei progetti hanno subito di conseguenza un cambiamento, e mi sentivo sopraffatto dal dolore ogni volta che pensavo: i tuoi amici si aspettavano di meglio da te, ora debbono abbandonare le loro speranze e non hanno alcun compenso per la loro fedeltà. – Conosce lei questa condizione? Ora l'ho superata, ma non so per quanto – però continuo a fare progetti su progetti e cerco di dare un senso alla mia vita – è ciò che più amo fare, ciò in cui pongo la maggior cura non appena mi ritrovo solo. È un vero e proprio barometro della mia salute. Noialtri, intendo Lei e io, non soffriamo *mai soltanto fisicamente*, tutto è profondamente compenetrato di

allude proprio al legame tra la *preparazione cauta* e la *prontezza immediata* tipiche dello scalatore più esperto e aduso al pericolo.
In una lettera a Carl Fuchs, di pochi giorni successivi, evidentemente contemporanea all'appunto brevissimo e significativo annotato privatamente - "Ich bin bereit" -, ci viene fornita la chiave di lettura:

«Esser pronti è tutto» [„Bereit sein ist Alles"] si dice, mi pare, in Shakespeare. Ma quel che ora dico con un po' di saccenteria, non sarà forse soltanto una teoria ricavata da una vita abbastanza disseminata di colpi di fortuna? Ma, può credermi, è proprio della mia più intima natura accarezzare per anni una cosa senza farmene accorgere, per afferrarla poi quando mi giunge a tiro; ero «pronto» [Aber Sie können mir glauben, dass es ganz meiner innersten Gesinnung entspricht, eine Sache jahrelang zu hegen und mir nicht anmerken zu lassen, dann aber, wenn sie mir in den Griff kommt, sie hinzunehmen; ich war „bereit"]. Questo mio «accarezzare» non è ancora un vero e proprio *desiderare*, in questo mi manca il Suo ardore. Si tratta semplicemente di un'idea, avvertita al condizionale, «saresti felice se -»; Lei non immagina *quali* idee grandi e meravigliose di *questo* genere mi porto dentro, per le quali sarò pronto tutto a un tratto [Es ist nur wie eine Vorstellung, conditional empfunden „es wäre für dich beglückend, wenn -"; Sie glauben schwerlich, was für grosse und herrliche Vorstellungen d i e s e r Art ich mit mir herum trage, für welche ich plötzlich bereit sein werde]. -"[12]

Nietzsche risponde dunque all'*Hamlet* di Shakespeare[13], e nel farlo ci dice quale sentimento assolutamente interiore precedette il bisogno di dire a se stesso che era giunto il momento propizio per "afferrare", o meglio per "custodire/nutrire" (hegen), una *Vorstellung* che lo avrebbe reso felice se realizzata, rispetto alla quale occorreva esser divenuto improvvisamente "preparato"[14]. In realtà il professore parla al plurale, e dice che non è immaginabile il tipo di "grandi" e "splendide" *Vorstellungen* che egli si porta dentro e per le quali adotta con naturalezza questa strategia di *attesa rapace* di cui nessuno si accorge, come in una "battuta di caccia spirituale" nella quale il *differimento della presa* rende più certa la "prontezza delle grinfie" nell'attimo decisivo, perché disposte da tempo all'occasione. In maniera indiretta, siamo davanti alla confessione della necessità di "retrodatazione" di quella "crisi interiore" di cui *Menschliches, Allzumenschliches* diverrà il "monumento". Crisi che già nell'estate del 1875 gli fa raggiungere un momento decisivo di consapevolezza:

Non passerà molto tempo e dovrò manifestare opinioni le quali sono *ritenute ignominiose* per colui che le nutre; allora anche gli amici e i conoscenti diventeranno timidi e paurosi. Anche attraverso questo fuoco dovrò passare. Poi apparterrò sempre di più a me stesso. – [Es steht mir noch bevor, Ansichten zu äußern, welche als s c h m ä h l i c h für den g e l t e n , welcher sie

crisi spirituali, sicché non riesco proprio a capire come potrei guarire unicamente grazie alle farmacie e alle cucine. […] Il segreto di ogni nostra guarigione consiste nell'acquistare una certa durezza di pelle, vista la nostra grande vulnerabilità interiore e attitudine a soffrire. Almeno *dall'esterno* nulla deve più sfiorarci e colpirci con tanta facilità; io almeno non soffro nulla di più di cadere tra *due* fuochi, uno all'interno e un altro all'esterno.», EFN-1875, 480.

[12] EFN-1875, 479.

[13] L'espressione "Ich bin bereit" tornerà in un passaggio decisivo dello Zarathustra, quando il persiano si fa di nuovo *Wanderer* per prepararsi a enunciare la dottrina dell'"eterno ritorno": «Il monte della cima più alta e la più lunga delle mie peregrinazioni mi attendono: per questo debbo, prima ancora, discendere più in basso di quanto non sia mai disceso: / - più a fondo nel dolore di quanto non sia mai disceso, fin dentro il suo flutto più nero! Così vuole il mio destino: orsù! Io sono pronto [Ich bin bereit]! / Donde vengono le montagne più alte? Chiedevo in passato. E allora imparai che esse vengono dal mare. / "Questa testimonianza sta scritta nelle loro rocce e nelle pareti delle loro cime. Dell'abisso più fondo, la vetta più alta deve giungere alla sua altezza".», ZAR, III, *Il viandante*.

[14] Si ricordi la descrizione di Omero, quando fa spiegare a Menelao il modo giusto di "catturare" Proteo dalla figlia del dio marino.

hegt; da werden auch die Freunde und Bekannten scheu und ängstlich werden. Auch durch dies Feuer muß ich hindurch. Ich gehöre mir dann immer mehr].[15]

In questo ulteriore frammento che sarà poi usato come base di un aforisma di *Menschliches, Allzumenschliches*, insieme ad altri dello stesso periodo, il filologo si precede e preannuncia una sorta di *battesimo del fuoco* che lo "restituirà a se stesso"[16] facendogli vivere un nuovo ostracismo non molto diverso da quello accademico già sperimentato, proveniente questa volta dai suoi amici e congiunti[17]. Un ostracismo che lo relegherà nella solitudine più cupa, in quella *caverna-regalo* cui la società destina gli *uomini inconsueti*, "liberati" da Wagner e Schopenhauer.
Dopo aver tradito le aspettative degli studiosi più ortodossi con *Die Geburt der Tragödie*, anche per fedeltà alle opinioni degli amici, ora il professore si dichiara "pronto" a tradire le speranze dei congiunti per poter "appartenere sempre più a se stesso" (Ich gehöre mir dann immer mehr) esternando vedute considerate vergognose e dando una scossa a quel *Barometer für Gesundheit* che lo aveva finora costretto a fare continui progetti solo per mantenersi attivo spiritualmente nel sopportare la sofferenza fisica.
È di nuovo guardando ai Greci, ma questa volta con l'obiettivo di usarli per depauperare il valore della filologia accademica in modo diretto e frontale nell'*Inattuale* che non vedrà

[15] FP V, p. 123; cfr. UTU I, 619. In un frammento retrospettivo del 1878 (28 [16]), anno in cui Nietzsche ripensa molto al suo percorso spirituale fin dall'infanzia, si legge: «Il mio essere *si disvela – si svilupperà*? – Caricato eccessivamente fin dall'infanzia di un carattere e di un sapere a me estranei. Io sto scoprendo me stesso.», OFN IV/3, p. 286.

[16] «Da quando sono stato restituito a me stesso [sobald ich mir wiedergegeben bin] venero una sola cosa ogni giorno e ogni ora: l'affrancamento e l'insubordinazione morale, e odio ogni infiacchimento e scetticismo. Elevare se stessi e gli altri mediante il travaglio quotidiano, avendo davanti agli occhi l'idea della purezza, sempre come un *excelsior* – questa è la vita che desidero per me e per i miei amici.», EFN-1876, 521. Nelle lettere di questo periodo sono molti i riferimenti a una stanchezza avvertita nei confronti dello "scetticismo" e della "rinuncia" pessimistica che, associati al desiderio di "affrancamento e insubordinazione morale", costituiscono l'*humus* spirituale del nascente *Freigeist*.

[17] In un aforisma di *Opinioni e sentenze diverse*, Nietzsche scrive: «*Gli amici come fantasmi*. Quando ci trasformiamo fortemente, allora i nostri amici che non sono cambiati diventano fantasmi del nostro passato [Wenn wir uns stark verwandeln, dann werden unsere Freunde, die nicht verwandelten, zu Gespenstern unserer eigenen Vergangenheit]: la loro voce ci risuona come da ombre e ci fa rabbrividire – come se sentissimo noi stessi, ma più giovani, più duri, più immaturi», UTU II/1, 242. Nietzsche ammette dunque di esser andato incontro a una *forte trasmutazione* (wir uns stark verwandeln), e che l'estraneità degli amici sorge proprio dal fatto che loro invece *non si sono trasmutati* (die nicht verwandelten), e l'allusione alla voce da *fantasma-ombra* (cioè *non trasmutata*), insieme alla centralità della sua *trasmutazione* personale, anticipano tematiche zarathustriane. Nei frammenti preparatori dello *Zarathustra* il filosofo ci racconta simbolicamente questa esperienza di isolamento dovuta a un tradimento degli amici più cari, isolamento che ebbe però il risultato di condurre il traditore sempre più verso se stesso e il suo "compito": «I ginocchi mi tremarono per la prima volta quando trovai la mia via e m'incamminai: e chi se ne accorse mi disse: hai disimparato la strada, e ora hai disimparato anche a camminare. […] Sono di nuovo solo ed esiliato. Dai miei amici sono esiliato nella mia solitudine e da quelli che mi amano.», OFN VII/1, II, p. 87; 94. Nel capitolo *Il canto dei sepolcri* di *Also sprach Zarathustra* si legge: «E quando compii la mia impresa più difficile, e festeggiai la vittoria dei miei superamenti: voi faceste strillare quelli che mi amavano, perché a loro io avrei fatto male più che a tutti.». Nello stesso capitolo compare anche un'allusione alla delusione di Bayreuth: «E una volta volevo danzare, come non mai ancora avevo danzato: al di là di tutti i cieli, volevo danzare. E voi seduceste il cantore a me più caro. / Ed ecco: egli intonò una cupa orrida melodia; ah, come un suono tetro di corna essa giunse alle mie orecchie! / Cantore assassino, strumento di malvagità, innocentissimo! Ero già pronto per la danza più bella, e tu uccidesti coi tuoi suoni la mia estasi! Solo nella danza io so parlare i simboli delle cose più alte: - e ora il mio simbolo supremo rimase inespresso nelle mie membra! / Inespressa e non liberata rimase la mia esperienza suprema! E mi morirono tutte le visioni e le consolazioni della giovinezza!», ZAR, II, *Il canto dei sepolcri*. Nella poesia inviata a von Stein nel novembre 1884 (che poi diventerà epilogo di *Jenseits von Gut und Böse*), Nietzsche scriverà: «Oh desiderio di gioventù che fraintese se stesso! / Quelli per cui *mi* struggevo, / che simili a me immaginai e come me trasmutati – [Die ich mir selbst verwandt-verwandelt wähnte] / li ha proscritti questo, che divennero *vecchi*: soltanto chi trasmuta mi resta parente! [Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt!]», EFN-1884, 562.

mai la luce[18] (*Wir philologen*), che il filologo traccia nuove prospettive culturali e educative che devono promuovere l'*imitazione* e la *riproduzione* di ciò che si è compreso con lo studio approfondito del mondo antico[19]. Lo scopo è quello di formulare una risposta all'altezza dell'insidia per il futuro delle istituzioni culturali, insita nella centralizzazione statale[20]. In questo terreno di coltura spirituale il professore aggiunge peso alle convinzioni che nacquero in lui durante la sciagura della guerra franco-prussiana e della conseguente nascita del Reich, visto sempre di più come il pericolo dei pericoli[21]. A partire dai monasteri laici dei nuovi *fratres*, auspicati all'indomani dell'abisso di barbarie che tornava ad aprirsi nel cuore dell'Europa[22], egli inizia a pensare a comunità di *liberi spiriti* uniti dalla fede in una sorta di *nuovo Illuminismo*[23] volto alla formazione

[18] La critica serrata è soprattutto pedagogica, ed è proprio questa critica a stimolare Nietzsche verso un nuovo compito: «I nostri filologi stanno ai veri educatori come gli stregoni dei selvaggi ai veri medici. Un lontano avvenire avrà di che meravigliarsi!», FP V, p. 112.

[19] «Il compito sarebbe *superare* la Grecia con l'azione. Ma per fare questo si dovrebbe anzitutto conoscerla! – c'è un modo di indagare in profondità che serve soltanto da pretesto per non agire. […] Inoltre l'unico mezzo per *conoscere* veramente qualcosa consiste nel tentare di *farlo*. Si cerchi di vivere in modo antico – e si giungerà immediatamente ben più vicino agli antichi che non mediante una grand erudizione. – I nostri filologi non mostrano di *emulare* in qualche modo l'antichità, e per questo motivo la *loro* antichità non ha alcun influsso sugli allievi. *Studio* dettato da EMULAZIONE (Rinascimento, Goethe) e s*tudio dettato da* DISPERAZIONE!», FP V, p. 117.

[20] Cfr. 3 [16]; 5 [167]; 6 [1; 2] 1875. Come abbiamo già visto nella quarta *Inattuale*, di fronte al pericolo di "instabilità" per la *Kultur*, causato dai recenti avvenimenti storico-politici (Nietzsche ripensa al dolore per la notizia falsa dell'incendio del Louvre ancora nel 1878, dicendo che ebbe di nuovo come allora il sentore di un *Cultur-Herbstgefühl*, cfr. 28 [1] 1878, e ragiona sulla sfida che Bakunin e altri ponevano alla società con il loro desiderio di mutarne le fondamenta, vera eredità "socialista" e "rivoluzionaria" dell'*Illuminismo* che aveva trovato nuova linfa nei moti sociali della prima metà del secolo, si veda su questo la metafora del *Feuerhund* nel capitolo *Di grandi eventi* dello *Zarathustra*, dove il filosofo condensa tutti i suoi pensieri critici sui "rivoluzionari"), si fa sempre più insistente nel professore l'afflato *pedagogico-antropagogico* che mira a una "programmazione" delle condizioni favorevoli, dal suo punto di vista *inattuale*, per la gestazione dell'uomo migliore (cfr. 18 [2] 1876). Già nel 1873, quando riflette sull'odio annientatore di Bakunin (26 [14]), si trovano considerazioni significative in tal senso: «È portentoso come la natura si preoccupi poco della civiltà. Quest'ultima dipende da un numero troppo ristretto di individui. […] L'uomo è degno soltanto dell'arte che egli crea da sé. / La cultura non si trasmette semplicemente attraverso le generazioni. È assai più precaria: può essere veramente annientata per secoli. […] Rovinarla è addirittura facilissimo, e basta l'opera di pochi uomini e di pochi anni. / La natura non ha preso tali misure preventive [Vorsichtsmaßregeln]. / Ma *se la cultura è così instabile*, sarà allora a*nche facile migliorarla* [Da d i e B i l d u n g s o w a n d e l b a r i s t , so ist sie a u c h l e i c h t z u v e r b e s s e r n] . », FP III, p. 220.

[21] «Il mio scopo è di provocare una completa inimicizia fra la nostra attuale «cultura» e l'antichità. Chi vuol servire la prima deve *odiare* la seconda.», FP V, p. 46. «La nostra *posizione di fronte all'antichità classica è in sostanza la causa profonda dell'improduttività della civiltà moderna* […] Nell'antichità dobbiamo *sceverare*: imparando a conoscere la sua unica epoca produttiva […] *Ma al tempo stesso condanniamo tutta quanta la nostra posizione di fronte all'antichità, e insieme la nostra filologia!*», FP V, p. 75; cfr. 5 [47] 1875. La posizione "educativa" della filologia come scienza è considerata da Nietzsche il segno del più vuoto e piatto "illuminismo", cioè di quella tendenza che mette in discussione l'educazione religiosa, ma che continua a illudersi circa il vero senso della *grecità* (cfr. 5 [124; 136] 1875).

[22] Cfr. EFN-1870, 86.

[23] Nietzsche userà questa espressione (die neue Aufklärung), a partire dal 1884, in molti frammenti (cfr. 25 [293; 296; 298]; 27 [79; 80]; 29 [40] 1884), anche come possibile titolo di quella che doveva essere una rielaborazione e continuazione di *Menschliches, Allzumenschliches*, che poi diventerà *Jenseits von Gut und Böse*. Egli intende con questo termine la sua nuova prospettiva di un tentativo di "promozione cosciente" del destino dell'umanità, una volta raggiunta la consapevolezza "storico-genealogica" della *casualità* che aveva finora governato la storia, soprattutto dal punto di vista dell'*allevamento-educazione* (morale), prospettiva già presente con limpidezza in molti frammenti degli anni '70 (cfr. due su tutti 19 [79; 102] 1876). Un punto di vista che sottoscrive l'affermazione di una tendenza sotterranea sempre presente nei suoi appunti e scritti fin da subito, e che, quindi, anziché essere frutto di una "cesura", rappresenta il tratto più personale della sua filosofia. Fin da quando Salomé (1894) caratterizzò come "illuministico" il periodo di transizione iniziato nel 1877-78 con la dedica a Voltaire e lo studio dei moralisti francesi indotto dalla

di nuovi educatori. Questi dovranno prima passare per l'educazione di se stessi, mediante un atteggiamento che aspiri a nuovamente fondare, ovvero ri-fondare, l'immagine dell'uomo, così come l'*Illuminismo* storico promosse, dopo aver confutato e destituito quelle vecchie, la fondazione di nuove forme di governo, di nuove istituzioni culturali, di nuove leggi e diritti, forte di un'immagine rinnovata dell'umanità emancipata dall'*assolutismo* in tutte le sue forme storico-filosofico-politiche[24].

---

lettura di Rée (dedica poi significativamente abolita nella seconda edizione), si è spesso usato questa dicitura senza intenderla con il significato e il peso specifico che Nietzsche stesso diede all'espressione "neo-illuminismo". Espressione che non vuole solo indicare il valore di una conoscenza che getta luce sull'inconsistenza del fondamento di ogni "ideale", sia esso morale-filosofico, estetico o religioso-metafisico (tipica tendenza dell'*Illuminismo* filosofico), e in ciò consiste parte del "tradimento" e "rivolgimento" contro i suoi vecchi "ideali" che il filosofo opera già negli appunti del 1875 e di cui c'erano varie avvisaglie già a partire dal 1872-73, se non addirittura prima (si veda ad esempio il frammento 19 [158] 1872 dove l'avanzamento della scienza nella comprensione del mondo è descritto come opportunità di "liberazione dal troppo antropomorfismo", o il frammento 19 [180] dove si annuncia la necessità di una "cultura settaria" per riconquistare il valore *produttivo* della conoscenza, ma gli esempi sarebbero molti altri), ma indica anche il desiderio di fare tesoro di questo genere di conoscenza, allo scopo di sfruttarla per una nuova posizione da assumere nei confronti dell'uomo e del mondo. Si potrebbe sostenere, pertanto, che la caduta degli "ideali" che avevano sostenuto il periodo "tragico" (Wagner, Schopenhauer, culto del genio e dell'arte) ha il merito di far venire alla luce in modo più netto il sottosuolo filosofico in cui il professore si è sempre mosso già da Pforta (liberazione dell'individuo, promozione del grande uomo, fondazione di nuovi strumenti educativi e culturali a tal fine, di cui l'associazione *Germania* era un po' il simbolo), e che diventa nel 1878-79 il tratto specifico del primo libro (e relative "continuazioni") che egli ha il "coraggio" di attribuire interamente a se stesso, senza dover usare "paraventi" illustri nel criticare o nell'affermare. Va sottolineato, infine, che questa tendenza "neo-illuministica" non è soltanto una *fase* del percorso filosofico nietzscheano, in quanto questa strada, già prefigurata sottotraccia fin dall'adolescenza, sarà battuta fino agli ultimi tentativi letterari poi falliti del *Wille zur Macht* (l'*eterno ritorno* come "martello" e l'*iperuomo* come "movente" si situano in questa traiettoria), con variazioni che danno nuova linfa stilistica o concettuale ai suoi pensieri ma che non cambiano di molto indirizzo. E ciò vale anche se in alcuni frammenti del 1878 (cfr. 28 [40; 43]; 30 [53] 1878) compare invece la dicitura "neo-antichità" (Neu-Alterthum), anzi vale ancor di più, perché in realtà ciò caratterizza specificamente la trama "neo-illuminista" della filosofia di Nietzsche. «Diventare antico! (Antik werden!)» significa "liquidare" la visione moderna erudita dell'*antichità*, per recuperare alcuni aspetti determinanti dei "giudizi di valore" tipici di quella esperienza storica, utilizzandoli come critica del presente e stimolo per l'avvenire. I Greci e la rilettura del loro significato nella storia della civiltà, che pur verranno inseriti dal filosofo tra gli "ideali" del suo primo periodo (cfr. 27 [80] 1878), sono e resteranno una delle componenti decisive e paradigmatiche dell'impostazione di fondo della filosofia nietzscheana, di cui è impossibile non tenerne conto (cfr. 5 [42] 1875 dove emblematicamente i *Piani per la vita* erano così divisi: anni tra i 30 e i 40 *Considerazioni inattuali*; tra i 40 e i 50 *I Greci*; tra i 50 e i 60 *Discorsi all'umanità*). Un ottimo contributo critico nell'analisi di questa ampia tematica nietzscheana è: *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, a cura di R. Reschke, Akademie Verlag, Berlin, 2004.

[24] In linea con quanto dirà nella quarta *Inattuale* sul compito di ogni vera filosofia (cfr. 5 [64] 1875), negli appunti del 1875 viene a più riprese configurata una delle tendenze, quella *pedagogico-antropagogica*, che assumerà d'ora in avanti la filosofia nietzscheana: «*Svelare l'irrazionalità nelle cose umane,* senza alcun *pudore* – ecco lo scopo *dei nostri fratelli e dei nostri compagni*. In seguito si dovrà distinguere che cosa, in tutto ciò, sia radicale e irrimediabile, e che cosa invece possa ancora essere corretto. […] Il mio desiderio è di indirizzare la scienza verso *questo* fine. Fare avanzare la *conoscenza dell'uomo*! Nell'uomo ciò che è buono e razionale è casuale o apparente, oppure è il rovescio di un qualcosa di assai irrazionale. Un bel giorno non si penserà più ad altro che all'*educazione*.», FP V, p. 66. *Distruggere* per *costruire da capo* è il significato "metafisico" che Nietzsche ritiene di aver scovato nel "fenomeno tragico-dionisiaco", simbolo che utilizzerà ampiamente nello *Zarathustra* per indicare il compito del *filosofo-creatore-legislatore*, dello *spirito liberato* che si appresta a *plasmare* l'umanità futura. Dunque, l'atteggiamento tipico del *riformismo umanistico-illuministico* che mira a *rischiarare* la "falsità" delle fondamenta di ciò che ha "dominato" sotto il nome della tradizione, *emendando* gli errori in esse insiti allo scopo di *nuovamente e più saldamente fondare* nuove possibilità (con tutta la dovuta "cautela scettica" del caso), ha radici antiche nell'atteggiamento filosofico del professore di filologia, il quale spinge per una *radicalizzazione* di questa tendenza con l'obiettivo di superare i pericoli del pessimismo dei "rassegnati". Anzi, si potrebbe dire che se egli a un certo punto mira a un abbandono dei suoi vecchi "ideali", in realtà poi costruisce una nuova dimora per essi dopo che li ha svestiti del loro peso simbolico di una volta (in alcuni frammenti del 1883

Ma il filologo mira sempre alla promozione del "grande individuo"[25], che deve essere il faro di una ricerca che abbia approfonditamente indagato la "casualità" storica che ne ha di solito determinato l'ascesa, "casualità" che ha il ruolo di far constatare la possibilità di poterla trasformare in qualcosa di più strutturale, una volta riconosciuta l'occasione (anche questo retaggio fortemente "illuministico") di poter quantomeno favorire un certo corso dell'avvenire, partendo da un' impostazione *antropo-poietica*[26].
Assumere un nuovo atteggiamento di fronte all'*antichità* in opposizione all'approccio pedante della scienza filologica che non è stata capace di svolgere la sua missione *pedagogica*, atteggiamento che non sia però falsato come quello espresso da *Umanesimo* e *Illuminismo*[27], è il progetto più specifico dell'*Inattuale* solo abbozzata. Nietzsche trae tutte le conseguenze dal suo contatto intimo con la civiltà greca che dura ormai da più di un decennio, e alla rivalutazione degli *istinti terribili* che favorirono *fortuitamente* il *große Individuum* nella πόλις tenta ora di affiancare un concreto modello paradigmatico che possa essere consapevole di tutti i limiti insiti nel desiderio di una riproposizione *progettuale* dei presupposti individuati nella fioritura *casuale* dell'uomo antico: alla *falsa* lettura operata da tutta la modernità si sostituisce ora una "chiara" e "schietta" (cioè non moralistica) considerazione dei Greci, da sfruttare come esempio cui mirare per costruire un diverso futuro per l'uomo europeo[28].

Nietzsche si mostra consapevole di questa tendenza, cfr. ad esempio il 16 [14] 1883). In un frammento del 1875 (5 [30]) questa attitudine è già ampiamente prefigurata: «*Sogno una società di uomini che siano liberi da condizionamenti, che non conoscano indulgenza e vogliano chiamarsi "annientatori": essi applicheranno a ogni cosa il metro della loro critica e si sacrificheranno alla verità. Il brutto e il falso devono venire alla luce! Non vogliamo costruire prematuramente, non sappiamo neppure se potremo mai costruire, e se la cosa migliore non sia invece il non costruire. Vi sono dei pessimisti fiacchi, dei rassegnati – non vogliamo far parte di costoro.*», Fp v, p. 69.

[25] «Fare dell'individuo qualcosa di s*comodo*: ecco il mio compito! / Stimolare la liberazione dell'individuo nella lotta!», FP V, p. 119. «*Salvate il vostro genio!* Questo si deve gridare alla gente. Liberatelo! Fate di tutto per scatenarlo!», FP V, p. 120.

[26] Cioè di *plasmazione dell'umano*, che è il cuore pulsante dell'ideologia "illuministica" e ideale di fondo del suo "riformismo" e della sua "logica emendativa". Sono molti i frammenti in cui viene piano piano alla luce questa tendenza nietzscheana che trova posto nei suoi pensieri a partire dalla terza *Inattuale*: «A me interessa unicamente la relazione tra il popolo e l'educazione dell'individuo; da questo punto di vista, c'è indubbiamente presso i Greci qualcosa di assai favorevole allo sviluppo dell'individuo, ma ciò non deriva dalla *bontà* del popolo, bensì dalla lotta degli istinti cattivi. / *Con felici invenzioni, è possibile educare il grande individuo in modo del tutto diverso e superiore rispetto a quanto è avvenuto sinora per opera del caso.* Ci sono ancora speranze di allevare uomini rilevanti.», FP V, p. 63. «I Greci sono interessanti ed estremamente importanti perché possiedono una tale quantità di grandi individui. Com'è stato possibile? È quello che bisogna studiare.», FP V, p. 64.

[27] Epoche accomunate dal fatto che subirono entrambe un'interruzione storica secondo Nietzsche, la prima con la *Riforma* e la seconda con la *Rivoluzione*, come sottolineato da Montinari nella sua *Nota introduttiva* per *Umano, troppo umano*, nella quale si allude alla contrapposizione insita nella coppia *rivoluzione-restaurazione*.

[28] «Senza dubbio l'umanesimo e l'illuminismo hanno messo in campo come alleata l'antichità: ed è quindi naturale che gli avversari dell'umanesimo siano ostili all'antichità. Sennonché l'antichità dell'umanesimo era un'antichità mal conosciuta e completamente falsificata: vista più chiaramente, essa risulta una prova c*ontro* l'umanesimo, contro la natura fondamentalmente buona dell'uomo, ecc. I nemici dell'umanesimo sono in errore quando combattono l'antichità: in quest'ultima hanno un potente alleato.», FP V, p. 80. E Nietzsche intese l'antichità proprio come "alleata" nella lotta contro le *idee moderne*, nate dalla laicizzazione del cristianesimo operata dall'*Illuminismo*. Ma questa lotta fu per lui un rinnovamento dei presupposti di quell'esperienza moderna, rinnovamento che doveva mirare a sostituirne le fondamenta valoriali e retoriche, continuando a interpretarne la missione: «Si deve studiare l'antichità *modello* unicamente nel modo in cui si studia un *uomo modello*, cioè imitando quanto si comprende, e se il modello è molto lontano, riflettendo sui suoi itinerari e sui suoi preparativi, e *inventando* gli stadi intermedi. / La *misura* dello studio risiede in questo: deve essere studiato *soltanto ciò che stimola l'imitazione, ciò* che viene colto con amore e vuole riprodursi. La *cosa più giusta* sarebbe: costruire un canone *progressivo* di ciò che è *esemplare - adattato* agli *adolescenti*, ai *giovani* e agli *uomini maturi*.», FP V, p 118. «Senza dubbio i Greci non sono mai stati s*opravvalutati*, poiché in tal caso li si sarebbe dovuti altresì valutare come

Quella dichiarazione intimistica e *tranchant*, contenuta sempre nei quaderni dell'estate del 1875, riguardante la forte affinità percepita davanti a Socrate che lo costringeva a un continuo combattimento con lui[29], diventa ora una sorta di "resa" a se stesso che viene piano piano foraggiata anche in concreto. La *conoscenza* e il suo perseguimento diventano, infatti, l'ago della bussola della vita di pensieri del professore, insieme a una sorta di "ottimismo", o meglio "fiducia", nell'indagine storico-psicologica, una velleità "riformatrice" dalla spinta *pseudo-emendativa*[30] che mette in questione una volta per tutte i *fondamenti* di cose come la morale, l'arte e la religione, nelle quali si è vista una carenza "scientifica" nei presupposti: è in questo modo che si diffondono *verità fastidiose* (unangenehme Wahrheiten) per gli amici "idealisti" come Malwida e i wagneriani[31].
A questo scopo va letta una delle tendenze più presenti nei frammenti che si interrogano sul modo corretto di intendere la grecità negli appunti per *Wir philologen*, ovvero il continuo rimando alla promozione della *crudeltà* e della *violenza* insite nell'essere umano (come ricordava Schopenhauer contro la sua postura "civile"), che i Greci seppero sfruttare alla perfezione nelle istituzioni politiche, educative, sociali che produssero, le quali per questo favorirono con frequenza il sorgere del *große Individuum*[32]. Tra le *verità fastidiose* sempre accarezzate dal filologo contro l'*attualità* (morale, cristiana, sociale, educativa), c'è quella che smaschera l'ipocrisia morale connessa alla presunta "bontà naturale" dell'uomo[33], sulla quale è stato costruito l'intero sistema di valori e idee

essi meritano; ma proprio questo è impossibile. Come potremmo render loro giustizia nella nostra valutazione? Li abbiamo sempre giudicati in modo *errato*.», FP V, p. 157.

[29] «S o c r a t e s, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer eine Kampf mit ihm kämpfe.», 6 [3] 1875.

[30] A partire da *Menschlisches, Allazumenchliches*, viene a galla l'aspetto *pseudo-emendativo* dell'uso *radicale* della razionalità che era già vivo negli appunti degli anni '70. Ma va subito chiarito che la *logica pseudo-emendativa* di Nietzsche non è quella *purificatrice* (di stampo prettamente cristiano) tipica della corrente filosofica che ha dato i natali alla s*cienza moderna*, per vari motivi. Certo, quando viene avviata la ricerca degli e*rrori* insiti nella "razionalità" umana sembra di rileggere alcune pagine celebri di Bacon, e una lunga citazione da Descartes fu l'introduzione scelta dall'autore alla prima pubblicazione del libro dedicato alla ricorrenza del centenario dalla morte di Voltaire, ma Nietzsche ingloba anche la *metafisica* e la *morale* tra gli "errori" dell'umanità insiti nella sua eredità, e guarda alla "storia naturale" e alla "psicologia" da una prospettiva ormai post-cristiana come agli strumenti più utili al riconoscimento dei *vizi* umani (cfr. 24 [4; 13; 35; 76; 84] 1877), senza fare sconti. Alla fine del suo percorso d'indagine spietata, inoltre, il filosofo tedesco non punterà a una *risoluzione* degli "errori", giudicati irrisolvibili in quanto divenuti ormai necessari alla vita data la loro *ancestralità*, ma semmai a un loro proficuo sfruttamento per l'avvenire dell'uomo, e in ciò si risolverà la sua peculiarissima *logica liquidativa*, più che "emendativa". Una logica che non vuole esimersi dal trarre profitto dagli "errori" riconosciuti a fondamento della vita e delle attività umane. Si potrebbe dire che il suo atteggiamento è certamente più erasmiano che baconiano, e va ribadito, seguendo Montinari, che il convitato di pietra dei sei anni dello *spirito libero* è il campione di "illuminismo" tedesco: Goethe.

[31] Cfr. 3 [76] 1875.

[32] Cfr. 5 [40; 49; 65; 117; 120; 146; 178; 188; 191]; 6 [7; 40; 43] 1875.

[33] Nietzsche capovolge questo pensiero, partendo dalla sua lettura della *grecità* e dal suo desiderio di voler favorire la comparsa dell'*uomo eccezionale*: «Chi giungesse alla consapevolezza sulla generazione del genio e volesse mettere anche in pratica il modo di procedere della natura non potrebbe non essere malvagio e spietato come la natura stessa.», FP V, p. 123. «Dobbiamo desiderare che la vita mantenga il suo carattere *violento*, che forze ed energie *selvagge* vengano prodotte. Il giudizio sul valore dell'esistenza è il risultato supremo della più forte *tensione* nel caos. / Ma ecco che il cuore più ardente vuole l'eliminazione di quel carattere violento, selvaggio, mentre proprio da esso è derivato! Vuole eliminare il suo stesso fondamento! Dunque non è intelligente. […] L'intelligenza superiore sta *più in alto* di qualsiasi bontà, anche *quest'ultima* è qualcosa c*he va valutato* nel conto globale della vita, il saggio ne è al di sopra. / Il *saggio* deve *opporsi* ai pensieri della bontà inintelligente, perché ciò che gli importa è la riproduzione del suo tipo.», FP V, pp. 122-123; cfr. 5 [194] 1875. Uno dei tormenti di Zarathustra sarà proprio quello di riconoscere nella s*aggezza* un'opposizione tra *bontà* e *creazione*, per cui il s*aggio che crea* ha bisogno di tutta la *violenza* possibile sia per abbattere che per costruire (cfr. 15 [56] 1883). Questi frammenti spiegano la rivalutazione della *cattiveria* promossa dai Greci e dal loro modo *naturale* di intendere la vita: «Il piacere per l'*ebbrezza*, il piacere per l'*astuzia*, la *vendetta*, l'i*nvidia*, il *vilipendio*, la *dissolutezza* – tutte queste cose furono

dell'epoca moderna, e il suo smascheramento diventa ora il tratto più identificativo della direzione "neo-illuministica" intrapresa nella nuova stagione di pensiero. Anzi, forse ne spiega addirittura il fondamento: se la modernità non fosse stata da confutare su questo punto (se fosse ad esempio rimasta ferma all'*epoca rinascimentale*)[34], l'analisi nietzscheana del mondo antico non avrebbe mai sviluppato lo stimolo *emendativo-riformistico* così tipico dello spirito *illuministico* e *umanistico*[35].

Esausto delle speranze *artistico-metafisiche* con cui finora aveva ammantato di entusiasmo il tentativo propagandistico di una nuova *civiltà tragica*, Nietzsche sente il bisogno di rivolgersi alla filosofia e alla scienza come nuovi mezzi di ausilio da sfruttare per la sua nuova missione spirituale. Il professore in un certo senso si vendica della sua stessa venerazione, tenta di scardinarla per darsi nuove mete[36], per acquisire maggior "indipendenza" e "cattiveria" rispetto alle valutazioni avute finora, distrugge ciò che ha venerato e inizia ad amare ciò che ha disprezzato[37]. Siamo di fronte a un forte spirito *neo-alessandrino* e *neo-illuministico*, allevato però nel *pessimismo* e nel gusto *tragico* della vita[38] - anche se continua a dichiarare la sua ostilità sia verso l'"alessandrinismo storico" che il "piatto illuminismo". Ma è proprio questo il senso profondo del nuovo atteggiamento verso i Greci e la conoscenza: usare la *storia naturale* e la *critica scientifica* con una *schietta radicalità* mai vista prima, fare un uso *spregiudicato* della

---

riconosciute dai Greci come umane, e di conseguenza inquadrate nell'edificio della società e del costume. […] La natura, quale si mostra, non viene rinnegata, bensì solo *inquadrata*, limitata a giorni e a culti determinati. Questa è la radice di ogni libertà di spirito nell'antichità; per le energie naturali si cercò una scarica moderata, non un annientamento o una negazione.», FP V, p. 105.

[34] «Il Rinascimento rimane per me l'*apice* di questo millennio; e *quanto* è successo dopo di allora è la grande reazione di ogni sorta di impulsi del gregge contro l'"individualismo" di quell'epoca.», EFN-1882, 327; cfr. ANT, 61.

[35] Sono molti i frammenti del 1875 che ragionano su questa tematica, si vedano ad esempio 5 [40; 49; 117; 120; 146; 178; 188; 191]; 6 [40; 43] 1875.

[36] È inoltre già consapevole del fallimento di un'educazione fondata su Wagner e Schopenhauer: «Io *compiango* un'*educazione* che non è riuscita a comprendere Wagner, e ai cui orecchi Schopenhauer suona roco e stonato; tale educazione è fallita.», FP V, p. 72.

[37] Come confessa a se stesso nel 1885: «L'orgoglio offeso, il dispetto di avere amato là dove si sarebbe potuto disprezzare, poi l'intervento di una tristezza per il vuoto e la lacuna determinatasi, infine il morso della vanità intellettuale che diceva "ti sei lasciato ingannare": fu questa la prossima esperienza. Ma un uomo filosofico interpreta in modo universale tutto quello che sperimenta; tutto ciò che è particolare diventa una catena.», OFN VII/3, pp. 250-251.

[38] Questa nuova direzione *antropo-poietica*, presente già nei frammenti del 1874-75, ma che ha radici ancora più lontane, è anche ovviamente una contrapposizione al "romanticismo" di Wagner e Schopenhauer, che rappresentò il culmine di reazione all'*Illuminismo* (cfr. 22 [17] 1877). Come accadde con la *Geburt*, dove si auspicava un riavvolgimento della storia verso una "nuova" *epoca tragica*, ora si auspica al contrario, nei fatti, un riavvolgimento anti-romantico che propugni una "nuova" *stagione illuministica*, che sappia però fare bagaglio dell'esperienza *tragico-pessimistica* derivata dal confronto *radicale* con il mondo greco. È un arricchimento e non un depauperamento di ciò che si è sperimentato fallendo, e proprio sul piano *educativo*. In un'ipotesi di *Epilogo* per il nuovo libro che stava approntando nel 1877 Nietzsche scrive: «Voi sapete ciò che ho dato e come l'ho dato; ciò che potevo fare e quanto di più avrei voluto fare: vale a dire, tendere su di un secolo una fascia magnetica, fuori da una camera di morte fin nella camera dove nascono le nuove libertà dello spirito.», OFN IV/2, p. 470. Per questo *avvenire* in cui dovrà nascere la "nuova libertà di spirito" egli prevede e auspica un'unione tra la spiritualità asiatica e quella europeo-americana, allo scopo di colmare le mancanze di entrambe in direzione di un "cosmopolitismo" dello spirito (libero), parente di quello "illuministico" dei popoli: «Io immagino pensatori futuri, nei quali l'irrequietezza europea-americana si combini con la contemplatività asiatica, ereditata nel corso di cento generazioni: una simile combinazione porta alla soluzione dell'enigma del mondo. – Per il momento gli spiriti liberi, dediti alla meditazione, hanno la loro missione: essi spazzano via tutte le barriere che si frappongono a una fusione degli uomini: religioni, Stati, istinti monarchici, illusioni dei ricchi e dei poveri, pregiudizi igienici e di razza, ecc.», OFN IV/2, p. 235. Si vedano anche i frammenti 17 [53; 54] 1876, dove, nella "contemplatività asiatica", è ricompreso anche il contadino russo. Dei Russi, nella *Genealogia della morale*, Nietzsche rimpiangerà il loro "impavido fatalismo senza ribellione" con cui trattano la vita, cfr. GDM, II, 15.

razionalità umana (der Kampf *mit* der Vernunft *gegen* die Vernunft)[39] per darle un sigillo *pedagogico-antropagogico* dallo spessore *creativo-plasmativo* di carattere *p(r)atico*, come la ποίησις dell'artista[40].
In un lungo frammento "programmatico" del marzo 1875, che dà sostanza all'auto-dichiarazione di "prontezza" che qualche mese più tardi verrà segnata nei quaderni, il professore mostra di avere già le idee chiarissime sulla direzione da dare al percorso filosofico che troverà il coraggio di inaugurare nel momento stesso in cui riscontrerà la fine di tutte le sue pregresse aspettative a Bayreuth:

Voglio dire una buona volta tutto ciò in cui non credo più – e anche ciò in cui credo.
L'uomo sta in un grande vortice di forze, e immagina che tale vortice sia razionale e abbia un fine razionale: errore!
L'unica cosa razionale che conosciamo è quel po' di ragione che possiede l'uomo: egli deve aguzzarla quanto può, e quando vorrà abbandonarsi in qualche modo «alla provvidenza», ciò finirà sempre per rovinarlo.
L'unica felicità si trova nella ragione, e tutto il resto del mondo è *triste*. Ma la ragione suprema la vedo nell'opera dell'artista, e costui può sentire la ragione suprema come tale; c'è forse qualcos'altro che, se potesse venir prodotto coscientemente, genererebbe un sentimento ancora maggiore di razionalità e di felicità: ad es. l'orbita del sistema solare, la creazione e la formazione di un uomo. […] La formazione di un grande centro di uomini per produrre uomini migliori è il compito riservato all'avvenire. L'individuo deve abituarsi a tali esigenze, in modo che quando afferma se stesso affermi la volontà di quel centro, per es. rispetto alla scelta che compie tra le donne, al modo in cui educa i suoi figli. Sinora nessun individuo è stato libero a eccezione di

[39] Cfr. EFN-1878, 734.
[40] Se precedentemente il professore si era concentrato sul valore schiettamente "individuale" dei *filosofi preplatonici*, che sorsero in opposizione alle loro comunità come *riformatori* mancati (e continua a ragionarci fino al 1875, cfr. 6 [48; 49; 50] 1875, Eraclito ed Empedocle sono gli emblemi più cristallini di ciò), ora guarda invece sempre di più, da un lato, alle scuole post-aristoteliche e al loro approccio *pratico-psicologico* verso sofferenze e passioni dell'anima (cfr. 28 [31; 41] 1878) e, dall'altro, a Platone e Aristotele (e anche al recupero di Socrate, emozionandosi alla lettura dell'*Apologia* platonica, cfr. 28 [11] 1878) che nei loro scritti più etico-politici (di cui restano tracce di lettura anche nei quaderni degli anni 1876-78) insistono su nuove strategie di "allevamento" dell'umanità, con uno stampo "riformistico" che punta a stabilire "filosoficamente" le migliori condizioni da promuovere per la cornice etica, legislativa e pedagogica più adeguata in cui far crescere una comunità (non si dimentichi che nelle lezioni su Platone degli anni 1872-73 il professore insiste sulla caratterizzazione principalmente "politica" della sua filosofia), grazie alla *consapevolezza critica* raggiunta con lo studio delle varie costituzioni (Aristotele) e con la peculiare concezione dell'"umano" che la visione *onto-cosmo-logica* generale delle loro filosofie aveva proposto. Perciò, quando Nietzsche parla di *paedagogisch-anthropagogischen Leidenschaft*, proprio nell'estate del 1875 (cfr. EFN-1875, 483), allude alla duplice sfumatura concettuale del suffisso greco ἀγωγή, ovvero alla *conduzione-plasmazione* come azione essenziale della dinamica *educativa* umana, per cui il filosofo assume sempre di più i tratti del *creatore-legislatore-artista* che, modellando le *passioni* e i *sentimenti* dell'uomo, e quindi le sue "valutazioni", lo foggia nel modo "migliore", tentando di produrre *legislazioni* adiuvanti a questo fine, dinamica filosofica di cui Platone e Aristotele furono maestri e prima di loro molti illustri antesignani della filosofia greca come Pitagora e poi Empedocle. Il desiderio di un vero recupero dello "spirito unico" della filosofia greca, espresso a più riprese dal professore, è proprio questo: unire il *legislatore*, il *riformatore*, l'*educatore*, il *pensatore-artista* (Talete, Eraclito) in un'unica figura (anche in questo Nietzsche avrà bisogno di una "maschera", e cioè di Zarathustra, per avere il coraggio di propugnare le sue idee). Questa caratterizzazione fa anche ripensare a uno degli amori giovanili di Nietzsche, e cioè a Teognide e alla sua letteratura *pedagogico-simposiale* che, dal punto di vista aristocratico, confuta i valori democratici dominanti e pone l'educazione dei giovani come primo *compito pratico* della sua lotta "valoriale" (Teognide tornerà anche nella *Genealogia della morale*). Un frammento del 1876, a svolta già avvenuta, ci raffigura con chiarezza la nuova direzione: «Il nuovo riformatore prende gli uomini come argilla. Con il tempo e le istituzioni si può imprimere tutto in essi, se ne può fare delle bestie e degli angeli. Poche cose sono fissate una volta per tutte negli uomini. "Trasformazione dell'umanità!" [Umbildung der Menschheit]», OFN IV/2, p. 364; cfr. 21 [11] 1876-77. Guardando il frammento 19 [79] dello stesso anno si capisce quanto sia già prefigurata la "direzione" di questo ragionamento, che verrà dispiegata con più coraggio solo a partire dallo *Zarathustra*.

rarissimi casi, che sono stati determinati da idee consimili, ma anche da una scadente e contraddittoria organizzazione dei fini individuali.[41]

Da questo frammento si capisce perfettamente la peculiarità del potente desiderio filosofico che sta alla base del pensiero di Nietzsche - la cui *passione* principale è *pedagogico-antropagogica* -, quello che d'ora in poi segnerà il solco di tutti i suoi tentativi letterari: *svelamento radicale* dell'"irrazionalità" e della "casualità" insite nella storia dell'allevamento dell'essere umano[42] e *messa in evidenza* degli "errori" e del "caso" nascosti dietro tendenze millenarie, con uno sguardo rivolto alle epoche fortunate nelle quali questi elementi hanno però prodotto un'immagine eccellente delle potenzialità umane (grecità tragica, Rinascimento ecc.). L'obiettivo è di preparare un terreno spirituale in grado di favorire e indirizzare una promozione "cosciente" e "duratura" delle condizioni più favorevoli alla generazione del *grande uomo*, attraverso l'ammaestramento di nuovi *plasmatori-artisti* che sappiano valutare e favorire quelle condizioni con tutti gli strumenti possibili[43]. Più che davanti a una "crisi" delle convinzioni giovanili, sembra di essere al cospetto di una loro rapida progressione alla quale serviva un deciso riposizionamento per renderle più plausibili e spendibili[44].

---

[41] FP V, pp. 49-50. «Dove appare qualcosa di grande, con una durata abbastanza lunga, possiamo constatare che c'è stata prima un'accurata opera di educazione, come ad es. presso i Greci. Come riuscirono presso di loro a raggiungere la libertà così tanti uomini? *Educare gli educatori! Ma i primi debbono educare se stessi!* Ed è per questi che io scrivo.», FP V, pp. 67-68; cfr. 4 [5]; 5 [87] 1875. Si veda anche come questo ragionamento confluisca in UTU II/2, 267. È questa la lettura chiave della nuova fase che Nietzsche inaugura: dalla "liberazione" dell'individuo, già ampiamente presente nel periodo *inattuale*, si passa all'obiettivo di promuovere le condizioni che garantiscano una "continuità" alla *grandezza* dell'uomo attraverso l'e*ducazione-plasmazione*, per cui c'è bisogno innanzitutto di ammaestrare gli *educatori* stessi, una volta che ci si è *auto-educati* a questo scopo.

[42] Nel 1877, all'afflato *neo-illuministico* si aggiunge la prospettiva *anti-metafisica*: «Ogni uomo viene *educato* dalle circostanze, dai compagni, dai genitori, dai fratelli, dagli avvenimenti del suo tempo e del luogo dove abita: ma tutto questo è educazione del caso, che sotto molti aspetti può farlo sviluppare in modo assai infelice. Tuttavia l'umanità non è ancora riuscita in complesso a superare questa *educazione da parte del caso*: glielo ha impedito quella rappresentazione metafisica (che rese ottusa anche l'acuta mente di Lessing), secondo cui un Dio avrebbe preso in mano l'educazione dell'umanità e noi non saremmo in grado di comprendere appieno le sue vie. D'ora in poi l'educazione deve porsi fini ecumenici e escludere il caso anche nelle sorti di nazioni di antica cultura: - questo compito è così grande che una specie del tutto nuova di educatore, una nuova figura tra il medico, l'insegnante, lo scienziato, l'artista - - -», OFN IV/2, p. 449. Nietzsche tornerà sull'unione di varie "anime" in una sola figura di nuovo *educatore*, si noti una certa importante somiglianza con quanto già detto di Wagner e dell'esperienza *dionisiaca*.

[43] In un abbozzo di *Prefazione* del 1877, per il libro che stava preparando fin dal settembre 1876, si legge: «L'autore di questo libro, nell'andare da un pezzo in cerca di grandi uomini tipici che, pur provenendo da questa epoca, la superassero, per essere poi i pilastri di una futura civiltà, si accorse che mancava questo tipo essenziale; cercò allora di aiutarsi tentando di vedere e di dipingere gradualmente l'immagine dello spirito libero di oggi secondo quegli spunti interiori. Facendo grande attenzione alle ore nelle quali quello spirito parlava in lui, trovando la legge di quelle ore, l'intima connessione di quel parlare di spiriti, quello spirito gli diventò un personaggio, e il personaggio quasi una figura. Alla fine egli non poté più limitarsi a disegnare semplicemente quella figura per il pubblico come il tipo dello spirito libero del tempo presente; ma preferì qualcosa di più temerario, far parlare quello spirito, anzi attribuirgli un libro.», OFN IV/2, p. 468. Ancor più della *Vorrede* che sarà scritta per *Menschliches, Allzumenschliches*, questo abbozzo evidenzia perfettamente il percorso spirituale che dalle ultime due *Inattuali* condusse il professore verso la nuova "maschera" temeraria dello *spirito libero*, di cui viene stilata anche una tavola dei suoi "dieci comandamenti" (cfr. 19 [77] 1876).

[44] «Costoro si rendono le cose facili, e tentano di capirmi con il mio passaggio all'estremo opposto – non notano alcunché della lotta continua e delle pause occasionali e deliziose nel corso della lotta; non notano che quelle mie prime opere sono scaturite da simili incantati silenzi, nei quali la lotta pareva finita, e già cominciavo a riflettere su essa e a placarmi. Ma era un'illusione. La battaglia continuava ancora. Il linguaggio estremo tradisce l'eccitazione che poco prima aveva infuriato, e la violenza con la quale cercavo di aggrapparmi all'illusione.», OFN V/1, p. 617.

La prefigurazione di tematiche che saranno centrali nello *Zarathustra*, opera che rappresenta un vero giro di boa in questo tragitto, mostra la derivazione diretta di questa tendenza programmatica dalle ultime due *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Scritti sui quali il professore torna ripetutamente negli appunti che vanno dal 1876 alla pubblicazione di *Menschliches, Allzumenschliches*, dimostrando di sentire il reale bisogno di una prima vera "ricognizione" del proprio sviluppo spirituale, come accadde negli "sguardi retrospettivi degli anni di Lipsia" in cui prese coscienza del suo precoce percorso evolutivo[45].

Negli anni che vanno dal 1875 al 1878, ma specialmente in quest'ultimo, negli appunti si scorge con chiarezza l'intenzione del filosofo di confutare tutte le tendenze *metafisico-culturali* che aveva promosso fin dal 1869, nessuna esclusa. Si tratta di una *spoliazione* operata in vista di una nuova *fruttificazione*, di un *disvelamento* (Enthüllung) cui deve seguire un'*evoluzione* (Entwicklung)[46], tanto è vero che i sintomi di questa operazione, secondo la descrizione presente in *Schopenhauer als Erzieher*, portano il segno di una cruda rivolta contro il vecchio sé per oltrepassarlo.

Nietzsche confuta l'identificazione di φύσις e *Kunst*[47]; stabilisce che l'arte per i Greci fu un limite alla loro scientificità[48]; torna ad accumulare appunti su Wagner nei quali riscontra tutte le proprie mistificazioni interpretative del fenomeno wagneriano e dell'alto valore attribuito all'artista e all'uomo nella natura[49]; ridicolizza lo spirito dell'*inattualità*; pensa addirittura di mettere in questione il ruolo che aveva assegnato alla *metafora* in *Über Wahrheit und Lüge*[50]; e nelle lettere dichiara il definitivo distacco dalla "dogmatica"

---

[45] Il più significativo da questo punto di vista è il frammento 27 [80] del 1878: «L'*uomo schopenhaueriano* mi spinse alla scepsi verso tutte le cose rispettate, tenute in onore, fino a quel momento difese (anche verso i Greci, Schopenhauer, Wagner) il genio, il santo – pessimismo della conoscenza. Per questa *via indiretta* giunsi alla *vetta*, dove spirano i venti più freschi. – Lo scritto su Bayreuth fu solo una pausa, una ricaduta, un *riposo*. *In esso* mi convinsi che per me Bayreuth *non* era *necessaria*.», OFN IV/3, p. 281. Ma si veda anche il frammento successivo, dove nell'apice dell'autoanalisi viene criticata la prospettiva *inattuale*: «Chi attacca la propria epoca, può attaccare solo *se stesso*: che può vedere infatti se non se stesso? Così anche negli altri possiamo esaltare soltanto noi stessi. Autodistruzione, autodivinizzazione, autodisprezzo – in ciò consiste tutto il nostro giudicare, amare, disprezzare.», OFN IV/3, p. 281; cfr. 25 [8] 1877.

[46] Cfr. 28 [16] 1878.

[47] «Io ero, con autentica passione, innamorato dell'arte e finii per non vedere altro che arte in tutto l'esistente: a un'età nella quale altrimenti e ragionevolmente altre passioni riempiono l'anima.», OFN IV/3, p. 281. «Sono contento che la natura *non* sia romantica: la non verità è propria solo dell'uomo: liberarsene il più possibile vuol dire conoscere, *ritradurre* l'uomo nella natura e nella sua verità. Che mi importa in questo caso dell'arte! – Ma un'aria tonificante, al riparo dal sole e dall'umidità, senza uomini – questa è la *mia* natura.», OFN IV/3, p. 273, cfr. 24 [43, 68] 1877.

[48] «L'arte ha ostacolato la scienza presso i Greci.», OFN IV/2, p. 430.

[49] «L'uomo forte e libero è non-artista. (Contro Wagner).», OFN IV/3, p 271. «Dopo la guerra mi sembrò che la potenza fosse un dovere da pagare e contenesse in sé un debito da pagare. / In Wagner vidi l'avversario dell'epoca, anche là dove l'epoca era grande e io stesso sentivo forza dentro di me. Mi sembrò necessaria una cura di bagni freddi. Mi rifeci a ciò che mette l'uomo in cattiva luce, alla sua spregevolezza, che prima avevo sfruttato per innalzarmi in quell'orgoglioso sogno metafisico. Io *conoscevo* l'uomo anche troppo bene, ma l'avevo valutato con misure e giudizi sbagliati: mancava il motivo per una condanna [Ich k a n n t e den Menschen gut genug, aber ich hatte ihn falsch gemessen und beurtheilt: der Grund zum Verwerfen fehlte].», OFN IV/3, pp. 276-277; in generale per Wagner si vedano tutti i frammenti del gruppo 27 e 30 del 1878. Quest'ultimo frammento è veramente importante, perché mette in luce quanto sostenuto in precedenza, e cioè che più che una vera "svolta" o "crisi" si tratta, in realtà, a partire dal 1874-75 e poi con coscienza dall'estate 1876, di fornire una nuova veste per vecchi pensieri, e nel frammento citato ciò appare chiaro in merito alla valutazione della s*pregevolezza* umana e dei vizi dell'epoca. In breve, Nietzsche inizia ad applicare contro se stesso e le sue vecchie opinioni quella dote *proteiforme* del "cambio di prospettiva e abito" che è una sua indiscutibile virtù filosofica, inizia cioè a costruire per sé un nuovo alveo in cui far scorrere le sue idee, non sempre così recenti o nuove. In un frammento del 1878 si legge un proposito indicativo a questo riguardo: «Seminare sui propri errori.», OFN IV/3, p. 288.

[50] «La *metaf<ora>* rende il pensiero innaturale, sterile (non cresce insieme), e alla fine *vuoto di pensiero*.», OFN IV/3, p. 294.

di Schopenhauer[51]. Tutte queste ritrattazioni sopraggiungono con consapevolezza negli appunti abbozzati[52] e la nuova "logica liquidativa", *antropo-poietica* e *pedagogico-antropagogica*, viene, con riferimento ironico all'esperienza del filosofo di Danzica come ammonimento ai giovani, maneggiata con cautela. Su tutto ciò, il professore si esprime così nel 1877:

> Ma io ho, questa volta, un tema davanti a me che è forse il più importante per l'umanità: infatti, che cosa è sorto attraverso l'educazione, che cosa è diventato buono o cattivo? Tanto più che esso è trattabile su grande scala, ora che l'incredulità è diventata l'atteggiamento prevalente. A questo punto, vorrei in particolare ammonire i focosi giovani assetati di convinzione a non considerare immediatamente le mie teorie come una direttiva di vita, bensì come tesi da meditare seriamente, per la cui attuazione pratica l'umanità può aspettare finché non si sia sufficientemente corazzata contro dubbi e argomenti. Su queste cose io non sono diventato saggio per una grazia del cielo, infatti io non sono un «genio», né godo di una visione intuitiva attraverso un buco del mantello dell'apparenza. Schopenhauer sia da ammonimento: su tutti i punti per i quali si ritiene un «genio», egli ha torto.[53]

A Bayreuth, quasi sopraffatto dalle sofferenze fisiche e morali, Nietzsche acquisisce una definitiva consapevolezza del travaglio interiore che aveva caratterizzato i suoi anni a partire dalla prima pubblicazione e da ciò che ne conseguì, e nel 1878 annoterà per sé l'esperienza principale vissuta in quell'estate del 1876. Un'esperienza simile a una doccia gelata davanti alla constatazione del fatto che il Wagner di Tribschen (ideales Monstrum), l'unico Wagner che era servito da modello per la sua *Inattuale*, si era improvvisamente trasformato in una cattiva "copia di un'incisione tirata su carta scadente"[54]. Già dal

[51] In una lettera indirizzata a Cosima Wagner da Sorrento, del dicembre 1876 (dove sente di essere "un punto interrogativo per se stesso", cfr. EFN-1876, 572), nella quale le comunica anche la morte del maestro Ritschl, si legge: «Una volta sistemati i lavori filologici, mi aspetta qualcosa di più impegnativo: si stupirà se Le confesso una mia divergenza dalla dottrina di Schopenhauer, che si è sviluppata a poco a poco e di cui ho preso coscienza quasi improvvisamente? Non concordo con lui in quasi nessuno dei principi generali [Ich stehe fast in allen allgemeinen Sätzen nicht auf seiner Seite]; già quando scrivevo su Schopenhauer, mi accorgevo di aver superato tutta la parte dogmatica; per me l'*uomo* era tutto.», EFN-1876, 581; cfr. EFN-1877, 630; 640. Al di là della retorica e della contraddizione per cui non si capisce come si accordi l'improvvisa presa di coscienza dichiarata per lettera con la consapevolezza che già era presente nel 1873-74 su Schopenhauer, è degno di nota il coraggio di confessarlo a Cosima ben prima della pubblicazione di *Menschliches, Allzumenschliches*.

[52] «Ai lettori dei miei scritti passati voglio espressamente dichiarare che io ho abbandonato le opinioni metafisico-artistiche che sostanzialmente li dominavano: sono opinioni gradevoli ma insostenibili. Quando uno si permette di parlare in pubblico, è di solito costretto a contraddirsi subito dopo, pubblicamente.», OFN IV/2, p. 459.

[53] OFN IV/2, p. 458. Certo, questa chiarezza nella cautela dovuta di fronte a un compito dell'umanità futura, espressa in un abbozzo di *Prefazione*, sarà sostituita dalla temerarietà insita nella nuova "illusione" dello *spirito libero* nel libro pubblicato. Già nel 1871-72 Nietzsche esprimeva lo stesso ragionamento: «Educare grandi uomini è il compito più alto dell'umanità.», FP III, p. 274.

[54] «Il mio ritratto di Wagner superava di gran lunga il modello; avevo descritto un *monstum* di idealità [i d e a l e s M o n s t r u m], capace forse di infiammare degli artisti. Il Wagner reale, la Bayreuth reale mi fece l'effetto della cattiva, ultima copia di un'incisione tirata su carta scadente [Der wirkliche Wagner, das wirkliche Bayreuth war mir wie der schlechte allerletzte Abzug eines Kupferstichs auf geringem Papier]. Il mio bisogno di vedere uomini reali e i loro motivi fu straordinariamente stimolato dallo smacco di questa esperienza.», OFN IV/3, p. 277. Subito dopo questa annotazione si susseguono due frammenti rivelatori del "deposito spirituale" conseguito alla scottatura subita a Bayreuth: «Ma subito dopo mi si aperse lo sguardo per le *mille* sorgenti nel deserto. / Quel periodo fu assai utile contro una precoce assennatezza senile.», OFN IV/3, p. 277. «ORA mi si dischiuse l'antichità, il modo come Goethe aveva inteso la grande arte: e soltanto *ora* potrei conquistare uno sguardo *schietto* per la vita reale dell'uomo: avevo anche i *mezzi* per impedire che ciò si trasformasse in un pessimismo velenoso. Schopenhauer divenne "storico", non però come conoscitore dell'uomo.», OFN IV/3, pp. 277-278. Sull'*impostura* nascosta dietro il Wagner "reale" Nietzsche tornerà nel 1885: «Quel Richard Wagner che si onora oggi in Germania, e che si onora con tutta la robaccia boriosa della peggior tedescheria: quel Richard Wagner io non lo conosco, anzi – se posso

settembre successivo annota un titolo - *Il vomere*, figurato nella descrizione del fattore Helmbrecht al figlio[55] - e una raccolta di brevi annotazioni organizzate secondo sottotitoli. Lasciando intravedere anche una decisiva mutazione nello stile di scrittura che in effetti assumerà d'ora in avanti la *sentenza-aforisma*[56] come sommo *scudo della dissimulazione*[57], così da far trasparire, *Bedenkliches unbedenklich*, *presunzione* (Anmaßung) e *precauzione* (Vorsicht) insieme sulla scena preparata per l'"interpretazione" del nuovo ruolo da filosofo[58]. Un ruolo che richiede, per esser ben compreso, una comunione di *vissuti* (Beispiel, Erfahrungen, Geschichten) da mescolare al significato celato dentro la brevità selezionata delle parole, di cui uno dei suoi *filosofi preplatonici* preferiti fu maestro: Eraclito. Tutto ciò dimostra il risvolto immediato, fin dentro la scrittura, della brutta esperienza chiamata *das wirkliche Bayreuth*. Selezionare il proprio pubblico con accortezza e seduzione onde evitare di svilire sia l'autore che gli spettatori, come accadde invece al compositore tedesco e ai suoi accoliti davanti ai suoi occhi, diventa d'ora in poi l'esigenza principale nelle opere di Nietzsche.
Tornato a Basilea dopo i mesi di congedo, trascorsi per la maggior parte a Sorrento[59] e poi a Rosenlauibad dove inaugura la vita da *Wanderer*[60], l'uomo sofferente non riesce più a calarsi nei panni del filologo[61] che di lì a poco deciderà di abbandonare per sempre, e con l'aiuto di un suo fedele studente (Heinrich Köselitz) organizza il materiale composto a partire dal 1875 che sarebbe dovuto diventare, tra le altre cose, un'ennesima *Inattuale*

esprimere un sospetto – quello non è mai esistito: si tratta di un fantasma.», OFN VII/3, p. 174. È chiaro che in questo giudizio viene però salvato il Wagner di Tribschen, così come il giudizio "privato" di Nietzsche che non poteva coincidere con quello "pubblico" tanto in voga.

[55] Cfr. 18 [1] 1876; 13 [7] 1883.

[56] Nello stesso momento in cui Nietzsche fa una scelta stilistica che caratterizzerà per sempre la sua eredità filosofica, ci fornisce la chiave di lettura adeguata a comprenderne le motivazioni: «Una sentenza è l'anello di una catena di pensieri: essa richiede che il lettore ristabilisca questa catena con mezzi propri: ciò vuol dire pretendere moltissimo. Una sentenza è un atto di presunzione. Oppure è una precauzione: come sapeva Eraclito [Eine Sentenz ist eine Anmaassung. — Oder sie ist eine Vorsicht: wie Heraclit wusste]. Per essere gustata, una sentenza deve prima essere agitata e mescolata con altro materiale (esempi esperienze storie) [(Beispiel, Erfahrungen, Geschichten)]. La maggior parte delle persone non lo capisce, e per questo nelle sentenze si possono enunciare senza pericolo cose pericolose [Das verstehen die Meisten nicht und desshalb darf man Bedenkliches unbedenklich in Sentenzen aussprechen].», OFN IV/2, p. 370; cfr. 24 [13] 1877. Nietzsche è indotto a questa scelta stilistica anche dalla lettura del libro di Paul Rée pubblicato nel 1875: *Psychologische Beobachtungen*. I primi tre aforismi di questo libro, fortemente ispirato dai moralisti francesi e inglesi, sono dedicati al valore stilistico e concettuale delle *massime-sentenze*, e difatti il primo capitolo è intitolato *Su libri e scrittori*. Nel 1885 Nietzsche torna sull'uso dell'aforisma, in tre frammenti molto importanti in cui si fa cenno anche all'uso della *Verstellung* (37 [5; 6; 7] 1885): «Nei libri di aforismi come i miei stanno, tra e dietro i brevi aforismi, tante cose lunghe e proibite e catene di pensieri; tra cui parecchie cose che potrebbero riuscire piuttosto problematiche a Edipo e alla sua Sfinge.», OFN VII/3, p. 259. Con questa dichiarazione sembra che Nietzsche voglia indurci ad ammettere come assolutamente lecito l'utilizzo interpretativo del suo immenso lascito manoscritto.

[57] Sull'importanza della *dissimulazione*, come strumento letterario preferito da Nietzsche, si veda VIVARELLI, pp. 7-54.

[58] In una lettera a Overbeck dell'estate 1879, nella quale Nietzsche elogia la nuova organizzazione della sua quotidianità, simile a quella di un "saggio dell'antichità", si legge: «Un saggio dell'antichità non avrebbe da vergognarsi del modo come ho diviso la mia giornata, del mio tipo di vita e di nutrimento: tutto *molto semplice* e nondimeno un vero e proprio sistema fatto di 50 punti da rispettare spesso molto delicati. Questa volta sono straordinariamente soddisfatto della messinscena, quel che non va affatto è la *pièce* – io stesso [Ich bin erstaunlich diesmal mit der Inscenirung zufrieden, aber das S t ü c k taugt nichts — ich selber].», EFN-1879, 864.

[59] «A Sorrento scavai sotto uno strato muscoso di anni. Sognare di morti.», OFN IV/3, p. 288.

[60] Cfr. EFN-1877, 656. Cfr. 32 [13] 1878, dove, dopo una citazione di Emerson, Nietzsche annota: «Questo è lo stato d'animo del viandante.», OFN IV/3, p. 330.

[61] «L'abitazione, l'ambiente, la mia cara sorella – tutto *intorno a me* mi sembra affascinante, allettante, ammaliante. – Ma *dentro* di me si muove il tarlo dell'inquietudine. […] Sulle Alpi sono invincibile, specialmente quando sono solo e non ho altri nemici che me stesso. / Ho intrapreso i miei studi sulla letteratura greca – chissà se ne verrà fuori qualcosa? -», EFN-1877, 662.

da intitolare *Lo spirito libero*[62]. Nasce così il nuovo libro di sentenze, o come lo definisce lui stesso nella lettera a Schmeitzner del dicembre 1877, "il mio libro principale"[63], che viene intitolato *Menschliches, Allzumenschliches* e che porta solo nel sottotitolo il riferimento ai *freien Geister*: ultimo atto di una critica sotterranea rivolta a se stesso che durava da tempo, punto di rottura con i suoi trascorsi da paladino del *sincretismo tragico-metafisico* e primo passo esplicito verso la "risoluzione razionale" di tutto ciò che aveva venerato insieme agli amici più stretti, con il quale si inaugura la famosa rottura con Richard Wagner che non sarà più sanata fino alla morte del musicista.
Proprio da una fervente wagneriana giunge, poco dopo la pubblicazione, una delle lettere più interessanti relativa alla posta in gioco delle nuove opinioni espresse dal professore[64], che, convinto del nuovo itinerario intrapreso con il corpo e con l'anima, risponde per le rime, anche se aveva pensato, come nel 1872, di usare uno pseudonimo (Bernhard Cron) allo scopo di tutelare la cagionevole salute che avrebbe sofferto di opinioni contrarie. Nella stessa lettera che ci testimonia questa intenzione, si trova anche un interessante giudizio sulla sua nuova impresa[65]. Decaduto questo proposito e dato alle stampe il libro con il suo nome, di fronte al disappunto epistolare di Mathilde Maier egli non celerà nulla della sua nuovissima sincerità da *Philosoph des Lebens*, vero adepto solo di se stesso:

Gentilissima signorina,
non c'è niente da fare: è destino che debba creare difficoltà a tutti i miei amici – proprio dichiarando finalmente in che modo sono *uscito* dalle mie difficoltà. Quell'annebbiamento metafisico di tutto quanto è vero e semplice, la lotta *con* la ragione *contro* la ragione, per cui si vuol vedere in tutto e ovunque un prodigio e un'assurdità – inoltre, in piena conformità con essa, un'arte barocca della tensione spasmodica e dell'esaltazione dell'eccesso – intendo l'arte di Wagner – sono state queste le due cose che alla fine mi han fatto ammalare sempre di più e quasi mi avrebbero alienato dal mio sano temperamento e dal mio talento [Jene metaphysische Vernebelung alles Wahren und Einfachen, der Kampf m i t der Vernunft g e g e n die Verunft, welcher in Allem und Jedem ein Wunder und Unding sehen will — dazu eine ganz entsprechende Barockkunst der Überspannung und der verherrlichten Maßlosigkeit — ich meine die Kunst Wagner's — dies Beides war es, was mich endlich krank und kränker machte und mich fast meinem guten Temperamente und meiner Begabung entfremdet hätte]. Se Lei potesse sentire come me in quale pura aria delle *vette* vivo *ora* la mia vita, in quale mite disposizione verso gli uomini che abitano ancora nella foschia delle valli, più che mai risoluto a tutto quanto c'è di buono e valido, cento passi più vicino ai Greci di quanto lo fossi prima; e come io *stesso* ora *viva* aspirando alla saggezza fin nelle più piccole cose, mentre prima mi limitavo a venerare e

[62] Cfr. EFN-1876, 562.
[63] «Egregio signor editore! / La ringrazio per la benevolenza dimostratami accettando di pubblicare anche il mio nuovo libro – posso ben dire: il mio libro principale.», EFN-1877, 673.
[64] Scriveva Mathilde Maier: «Lei non ha idea di quale profonda agitazione il libro mi abbia provocato, di quante notti insonni mi sia costato! … Che cosa è mai ciò che perdiamo nel mondo metafisico del quale sappiamo solo che di esso nulla sappiamo? Niente; eppure tutto… […] La metafisica è solo un'illusione, ma cos'è la vita senza questa illusione?... Con la caduta del mondo metafisico, la vita terrena resta unica padrona, e acquista così il potere più tirannico … La cosa più spaventosa è per me il crollo dell'idea eterna, che è il mio solo punto di quiete e di salvezza nell'incalzare dell'eterno divenire! E ora lei distrugge tutto! Tutto fluttuante, non più salde immagini, soltanto eterno movimento! C'è da impazzire!», EFN III, p. 571.
[65] «Questo libro è mio: vi ho messo in luce i miei più riposti sentimenti circa gli uomini e le cose, e per la prima volta ho percorso in esso la periferia del mio pensiero. In tempi pieni di parossismo e di tormenti questo libro fu il mio conforto, che non mancò il suo effetto anche là dove era venuto meno ogni altro conforto. Forse io sono ancora vivo perché sono stato capace di questo libro. / Era necessario che scegliessi uno pseudonimo, sia perché non volevo turbare l'effetto provocato dai miei lavori precedenti, poi perché con questo mezzo voglio impedire che venga offesa pubblicamente e privatamente la dignità della mia persona (giacché la mia salute *non è più* in grado di sopportare una cosa simile), infine, e soprattutto perché volevo rendere possibile una *discussione oggettiva*, cui potessero partecipare anche tutti i miei rari amici così intelligenti, senza che fosse loro di ostacolo un senso di riguardo, come è accaduto finora.», EFN-1878, 676.

idolatrare *i saggi* – insomma, se Lei riesce a sentire come me questa trasformazione e questa crisi, oh, allora *dovrebbe* desiderare di vivere qualcosa di simile! [Könnten Sie mir nachfühlen, in welcher reinen H ö h e n luft, in welcher milden Stimmung gegen die Menschen die noch im Dunst der Thäler wohnen ich j e t z t hinlebe, mehr als je entschlossen zu allem Guten und Tüchtigen, den Griechen um hundert Schritt näher als vordem: wie ich jetzt s e l b e r , bis in's Kleinste, nach Weisheit strebend l e b e , während ich früher nur d i e W e i s e n verehrte und anschwärmte — kurz wenn Sie diese Wandelung und Krisis mir nachempfinden können, oh so m ü ß t e n Sie wünschen, etwas Ähnliches zu erleben!] […] *Ora* mi scuoto di dosso ciò che non fa parte di *me*, uomini, siano amici o nemici, consuetudini, agi, libri; vivo in solitudine per gli anni a venire finché, in qualità di filosofo della *vita* [als Philosoph des L e b e n s], maturo e pronto, mi *sia lecito* (e allora probabilmente anche *necessario*) riprendere i rapporti. […] Possa ciascuno (e *ciascuna*) essere soltanto il vero seguace di *se stesso*! [Möge Jeder (und J e d e) nur sein e i g n e r wirklicher Anhänger sein!][66]

[66] EFN-1878, 734. L'allusione al sentirsi cento volte più vicino ai Greci e all'aspirazione a una saggezza nelle piccole cose, lontana dalla venerazione dei *saggi*, trova un precoce riscontro in una lettera a Gersdorff del 1876: «Sposarmi *non* lo farò, in fin dei conti detesto talmente le limitazioni e l'inserimento in tutto quanto l'ordine "civile" delle cose, che difficilmente troverò una donna tanto aperta di mente da seguirmi. Sempre di più ho davanti gli occhi i filosofi greci come modelli di quel tipo di vita che voglio raggiungere. Leggo i *Memorabili* di Senofonte col più profondo interesse personale. – I filologi li trovano mortalmente noiosi, vedi tu quanto io sia poco filologo.», EFN-1876, 529.

b) *Menschliches, Allzumenschliches* e sua "continuazione" e "raddoppiamento": l'*ego trasmutante* del *filosofo-retore*[67]

Le *Vorreden* scritte nel 1886 per i due volumi di *Menschliches, Allzumenschliches* sono ricche di considerazioni rilevanti che in parte abbiamo già anticipato, con le quali il filosofo tedesco tenta di indicare, a ritroso, il peso relativo di ciò che fu inaugurato con il suo primo libro *filosofico-sentenziale*. Nietzsche fa allusione a una "scuola del sospetto, e ancor di più di disprezzo; per fortuna però anche di coraggio, anzi di temerarietà"[68], per poi aggiungere che difficilmente al mondo è esistito, prima di lui, un *profondo sospetto* capace di mettere in questione quel che da sempre è stato giudicato positivamente e di rivalorizzare ciò che fu invece inserito tra le "cose peggiori" nella storia della morale.
Un sospetto che è anche disprezzo e insieme coraggio temerario in grado di assicurare a chi ne fa uso una *Verschiedenheit des Blicks*, una *disparità di vedute* da cui consegue un ritiro quasi obbligato tra i ghiacci e la solitudine. Nietzsche sta tematizzando con nuove figurazioni concettuali quello che caratterizza la sua attività di pensatore da quando cadde "in der moralistischen Skepsis und Auflösung" con la dettatura di *Über Wahrheit und Lüge* a Gersdorff, come esprimerà nella *Vorrede* al secondo volume di *Menschliches, Allzumenschliches*. Ma questa volta, nel rimarcare le difficoltà di un'esistenza volta alla negazione di ciò che i più venerano per consuetudine (che è anche una precisazione negativa contro la *venerazione auto-offuscante* vissuta nel periodo di s*incretismo tragico-metafisico*), confessa che proprio a causa di questa *divergenza dello sguardo adusa al sospetto* egli sentì più volte, per inversione, la necessità di un rifugio in cui acquietare transitoriamente la sofferenza personale scaturente da una simile *pratica filosofica di vita contraria al conformismo dei valori e dei giudizi*.
Con simili dichiarazioni l'autore precisa di non essere affatto un occasionale *advocatus diaboli*, e si paragona invece, già nel 1886, al più intransigente *Feind und Vorforderer Gottes*[69]. Alla lista di nomi che indicano il ristoro temporaneo di cui abbisogna la

[67] In uno dei frammenti del 1885, in cui si prefigura una possibile *Prefazione* per *Menschliches, Allzumenschliches*, si legge: «Umano, troppo umano: si accenna con questo titolo a un grande *distacco*, al tentativo di un individuo di sbarazzarsi di qualunque pregiudizio che parli *a favore* dell'uomo, e di percorrere tutte le vie che portano abbastanza in alto da consentire, per un istante almeno, di guardare all'uomo *in basso*. Non per disprezzare ciò che nell'uomo è disprezzabile, ma per indagare sin nelle ultime ragioni, per vedere se non vi sia qualcosa da disprezzare anche in quello che è più alto e migliore, e in tutto ciò di cui l'uomo è andato finora orgoglioso, per vedere se non vi sia qualcosa da disprezzare in questo stesso orgoglio e nell'innocente superficiale sicurezza dei suoi valori: questo compito non privo di pericoli fu un mezzo, tra tutti i mezzi di cui un compito *maggiore*, più vasto, mi costringeva a servirmi. Qualcuno vuole forse percorrere con me queste vie? Io non lo *consiglio* a nessuno. – Ma voi lo volete? Andiamo dunque!», OFN VII/3, pp. 244-245. Gran parte della descrizione potrebbe benissimo essere usata anche per *Über Wahrheit und Lüge*, ma ciò che appare con chiarezza è l'intreccio tra un *neo-Illuminismo* deprivato della *logica emendativa* classica e il tentativo di *seduzione antropagogica* alla ricerca di *compagni* con cui percorrere la strada. Sulla definizione di *Opinioni e sentenze diverse* e *Il viandante e la sua ombra* come «continuazione e raddoppiamento di una cura intellettuale, cioè di un autotrattamento *antiromantico*», si veda UTU II, *Prefazione*, 2.
[68] Cfr. UTU I, *Prefazione*, 1.
[69] E cioè all'*anticristo* (si veda anche il riferimento esplicito all'*anticristo* presente nella *Vorrede* della *Geburt* dello stesso anno, dove Nietzsche dice che nessuno sa il suo nome e che per questo lui utilizzò Dioniso). In questo caso, vale la pena di guardare alla considerazione espressa da Schopenhauer sul significato della figura dell'*anticristo* nel secondo volume dei *Parerga und Paralipomena*, sempre nel capitolo ottavo *Zur Ethik* (§ 109), per fare luce sulla scelta nietzscheana qui anticipata, che diventerà un importante titolo nel 1888, sfruttando ancora una volta in controtendenza il giudizio del filosofo di Danzica: «Che il mondo abbia soltanto un significato fisico e nessun significato morale: ecco l'errore massimo, più rovinoso, fondamentale, la vera e propria *perversione* dei sentimenti; in fondo è anche ciò che la fede ha personificato come Anticristo [Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische, Bedeutung habe, ist der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche P e r v e r s i t ä t der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat]. Tuttavia, e

demolizione della "fede" nei giudizi morali, tipica di un tale *nemico e primo sfidante di Dio*, l'autore aggiunge la venerazione, l'odio, la scientificità, la frivolezza e la sciocchezza. A queste, affianca un aspetto ancora più decisivo connesso alle naturali conseguenze vissute da chi, dell'aperta avversità contro il "sentire comune", ha fatto la propria bandiera: il bisogno di ricercare un'"affinità nel vedere e nel desiderare"[70] in questa sfida al "giudizio corrente". Una ricerca che brama di «riposare nella confidenza dell'amicizia, una cecità a due senz'ombra di sospetto e senza punti interrogativi»[71], una sete di *amici*, frutto della *List der Selbst-Erhaltung*, che può spingere ad inventarli poeticamente o a falsificarne la presenza (esperienza costante nella vita di Nietzsche), seguendo la quale ogni vivente appronta per sé un'*auto-impostura* (Selbst-Betrug) pur di mantenersi in vita. Anche a questo proposito, il professore aveva già da tempo raggiunto la considerazione che la vita stessa non sarebbe possibile senza la *decezione-ludificazione* (Täuschung), non avendo *in sé* nulla di "morale" cui dover dare conto[72].
Sono queste le tematiche introduttive che Nietzsche sceglie nel 1886 per il libro "per spiriti liberi", i quali vengono inseriti nella lista delle *invenzioni* indispensabili[73] per il

nonostante le religioni, le quali tutte affermano il contrario di ciò e cercano di dimostrarlo nel loro modo mitico, quell'errore fondamentale non scomparirà mai dalla terra, ma continuamente, di tanto in tanto, rialza il capo, finché di nuovo l'indignazione generale non lo costringe a nascondersi.», SCHOPENHAUER, pp. 266-267. In *Ecce homo*, proprio nel capitolo che riguarda *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche riporta una frase di Paul Rée (ripresa da Holbach), da lui utilizzata in questo testo, per indicare con maggior precisione la sua posizione nei confronti della "morale", frase che, leggendo il passo di Schopenhauer, ci spiega da dove proviene, ma anche perché, egli scelse per sé il nome di *anticristo* (si veda però anche il frammento 29 [59] 1873 dove viene citato Hartmann, frammento che passerà nella seconda *Inattuale*; dopo questo riferimento il termine *anticristo* ricorre solo un'altra volta nel *Nachlaß* prima del 1886, escludendo le lettere), cui si allude nella *Vorrede* del 1886: «Tutto il libro, ma soprattutto un passo assai esplicito, testimonia di ciò che io allora (1876) pensavo di me, e della enorme sicurezza con cui tenevo in mano il mio compito e quanto in esso appartiene alla storia universale: solo che io, con la mia istintiva malizia, aggirai di nuovo, anche qui, la paroletta "io" e questa volta non Schopenhauer o Wagner, ma un mio amico, l'egregio dottor Paul Rée, fu da me irraggiato con l'aureola di gloria della storia universale […]. Così suona quel passo: qual è comunque la proposizione principale a cui giunge, attraverso le sue penetranti e taglienti analisi dell'umano agire, uno dei più arditi e freddi pensatori, l'autore del libro "Sull'origine dei sentimenti morali" (*lisez*: Nietzsche, il primo *immoralista*)? "L'uomo morale non è più vicino al mondo intelligibile dell'uomo fisico – *perché* il mondo intelligibile non esiste…". Questa proposizione, temprata e affilata sotto i colpi di martello della conoscenza storica (*lisez*: *trasvalutazione di tutti i valori*), potrò forse un giorno, in un qualche futuro – 1890! – servire come l'accetta che reciderà alla radice il "bisogno metafisico" degli uomini, - se più a benedizione che a maledizione dell'umanità, chi saprebbe dirlo? Ma in ogni caso come una proposizione dalle più importanti conseguenze, feconda e terribile insieme, e che scruta il mondo con quello sguardo *bifronte*, che hanno tutte le grandi conoscenze…», EH, *Umano troppo umano*, 6. Questo passaggio testuale spiega, inoltre, perfettamente il fondo "neo-illuministico" della filosofia di Nietzsche anche negli ultimi anni (la lucida e disincantata conoscenza storica contro il "bisogno metafisico" in tutte le sue sfaccettature, come base della *trasvalutazione* e dell'*immoralismo*), che alla *Schwärmerei* del "secolo illuministico" ha però sostituito il *Doppelblick* (fruchtbar-furchtbar) di chi si pone fuori della morale (già nel 1875, in una lettera a Rohde, Nietzsche sostiene di essere insieme "Narr und Weise", cfr. EFN-1875, 485).

[70] Cfr. UTU I, *Prefazione*, 1.

[71] Cfr. UTU I, *Prefazione*, 1.

[72] Nietzsche crea, alla fine del primo paragrafo della *Vorrede*, quel *cortocircuito delle opposizioni*, quel *gioco della contraddizione* di cui è maestro, e sostiene che la *falsità* (Falschheit) è indispensabile per potersi permettere *il lusso della veridicità* (Luxus meiner Wahrhaftigkeit), prima di ammettere che in questo modo sta iniziando a parlare da *alter Immoralist und Vogelsteller* che pratica l'*immoralità*, l'*extramoralità*, l'*"al di là di bene e male"*, ovvero il *Doppelblick* di chi non esclude la malattia, la cattiveria, la falsità ecc. dalle possibili fonti di avvenire del suo agire solo perché sono cose vituperate dalla "morale corrente".

[73] «Così dunque una volta, quando ne ebbi bisogno, mi *inventai* anche gli "spiriti liberi", ai quali, col titolo di *Umano, troppo umano*, è dedicato questo libro melanconico-coraggioso: di simili "spiriti liberi" non ce ne sono, non ce n'erano; ma allora come ho detto avevo bisogno della loro compagnia per tenermi di buonumore in mezzo a cose cattive (malattia, solitudine, lontananza, *acedia*, inattività): ne avevo bisogno come di bravi compagni e fantasmi, con cui si chiacchiera e si ride, quando di chiacchierare e ridere s'ha

sofferente ridotto alla solitudine da un'*esistenza pericolosa*, caratterizzata dall'ostilità *sospettosa* e *temeraria* contro tutto ciò che è ascrivibile al «comune sentire e giudicare secondo la convenzione»[74]. L'autore di *Menschliches, Allzumenschliches* è diventato in brevissimo tempo quell'*individuo liberato* dalla *correntezza* umana, così ben descritto nella terza *Inattuale*, che per poter sopportare se stesso, in questo divario di *affettività* e di *valutazione* che lo separa dalla quasi totalità degli uomini, escogita "ombre fantastiche" con la mente divenuta "solitaria" come i suoi giudizi[75].
Di questo stratagemma, svelato circa un decennio dopo la sua attuazione, viene precisato che fu una cartina di tornasole del progresso *spirituale* a tappe che lo scrittore aveva raggiunto in direzione di quell'avvenire filosofico divenuto modello interpretativo nel 1886, quando si rese opportuna una sistemazione coordinata di tutti gli scritti precedenti allo *Zarathustra* (considerato un punto di arrivo già prefigurato dalle opere precedenti), cui si allude in tutta la *Vorrede* di *Menschliches, Allzumenschliches*[76].
Gli *spiriti liberi* furono allora solo un presagio e un auspicio, talmente desiderati come consolazione e compagnia da indurre il suo inventore a delinearne la figura ancor prima della loro venuta, così da poter caricare le aspettative di una "fantasmagoria reale" che serviva anche e soprattutto da auto-disvelamento dell'*esperienza interiore* di cui il libro voleva raccogliere i frutti facendosi *monumento* (Denkmal). Una testimonianza visibile e un sigillo di qualcosa di grande avvenuto nel silenzio e nell'incomprensione dei presenti:

Si può presumere che uno spirito, nel quale il tipo dello «spirito libero» sia destinato a maturare fino all'ultima dolcezza e perfezione, abbia avuto il suo evento decisivo in una *grande separazione*, e che egli sia stato prima uno spirito tanto più legato e sia apparso tanto più incatenato per sempre alla sua colonna nel suo angolo. Cos'è che lega più saldamente? Quali lacci sono quasi impossibili da spezzare? Per gli uomini di specie alta ed eletta saranno i doveri: quel

---

voglia, e che si mandano al diavolo quando diventano, noiosi, come per rifarmi della mancanza di amici.», UTU I, *Prefazione*, 1.

[74] «A guardar meglio, si scopre uno spirito spietato, che conosce tutti i nascondigli dove l'ideale sta di casa – dove ha le sue segrete e in certo modo i suoi ultimi rifugi. Con una fiaccola in mano, ma una fiaccola che non "sfiaccola", si fa luce, un chiarore tagliente, in questo *oltretomba* dell'ideale. È la guerra, ma una guerra senza polvere da sparo e senza fumo, senza pose guerresche, senza *pathos* né membra contorte – tutto questo sarebbe ancora "idealismo". Un errore dopo l'altro viene tranquillamente messo sul ghiaccio, l'ideale non viene confutato – *congela* …», EH, *Umano troppo umano*, 1. La differente "tipologia" di guerra condotta contro l'*ideale* qui descritta, rispetto alla rumorosa e fumosa lotta "rivoluzionaria", anch'essa *idealistica*, è proprio ciò che caratterizza la differenza tra Zarathustra e il *cane di fuoco* nel capitolo *Di grandi eventi* cui abbiamo già accennato.

[75] «"Umano, troppo umano" è il monumento di una crisi [Denkmal einer Krisis]. Dice di essere un libro per spiriti *liberi*: quasi ogni frase vi esprime una vittoria – con quel libro mi sono liberato da ciò che *non apparteneva* alla mia natura. L'idealismo non mi appartiene: il titolo dice "dove *voi* vedete cose ideali, *io* vedo – cose umane, ahi troppo umane!"… Conosco l'uomo *meglio*… Qui il termine "spirito libero" deve essere inteso solo in un senso: uno spirito *diventato libero*, che ha ripreso possesso di se stesso [ein f r e i g e w o r d n e r Geist, der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat]. […] Fu allora che il mio istinto si decise inesorabilmente a finirla di cedere ad altri, di procedere con altri, di scambiarmi con altri. Qualunque specie di vita, le condizioni più sfavorevoli, la malattia, la povertà – tutto mi sembrava preferibile a quell'indegno "altruismo" in cui ero incappato, all'inizio per ignoranza, per *gioventù*, ma restandoci poi attaccato per inerzia, per il cosiddetto "senso del dovere". […] – Il mio sé più profondo, che era come sepolto, come zittito per aver *dovuto* costantemente ascoltare altri sé (- leggere vuol dire proprio questo!) si risvegliò lentamente, timido, dubbioso – ma alla fine *ricominciò a parlare*. […] *Umano, troppo umano* questo monumento di una rigorosa autodisciplina [Denkmal einer rigorösen Selbstzucht], in cui posi fine repentinamente, in me, al «sublime imbroglio, all'"idealismo", ai "bei sentimenti" e a ogni contrabbando di femminezze […].», EH, *Umano troppo umano*, 1; 4; 5.

[76] Cfr. UTU I, *Prefazione*, 4-8; UTU II, *Prefazione*, 4-7. Le due *Vorreden* approntate nel 1886 per i due volumi di *Menschliches, Allzumenschliches* sono in fondo due importanti prefigurazioni abbreviate di *Ecce homo*, che due anni più tardi riprenderà molti spunti auto-interpretativi già presenti in esse. Non si dimentichi che *Jenseits von Gut und Böse*, pubblicato proprio nel 1886, doveva essere una sorta di riscrittura-continuazione di *Menschliches, Allzumenschliches*.

rispetto che è proprio della gioventù, quella soggezione e delicatezza di fronte a tutto ciò che è degno e venerato dall'antichità, quella riconoscenza per il suolo sul quale crebbero, per la mano che li guidò, per il santuario dove impararono a pregare, - i loro stessi più elevati momenti li legheranno nel modo più saldo, li obbligheranno nel modo più durevole. La grande separazione giunge per simili incatenati improvvisa, come una scossa di terremoto: la giovane anima viene d'un colpo scossa, strappata, divelta; essa stessa non capisce quel che accade. Un impulso e un'urgenza sorgono in essa e se ne impossessano imperiosamente; si svegliano in essa una volontà e un desiderio di andare avanti, dove che sia, a ogni costo; un'ardente, pericolosa curiosità verso un mondo ignoto serpeggia fiammeggiando in tutti i suoi sensi. «Piuttosto morire che vivere *qui*», così parla la voce imperiosa della seduzione: e questo «qui», questo «a casa» è tutto ciò che fino ad allora la giovane anima aveva amato! Un subitaneo orrore e sospetto verso ciò che amava, un lampo di disprezzo verso ciò che per essa significava «dovere», una smania ribelle, capricciosa, vulcanicamente impetuosa, di peregrinare, espatriare, straniarsi, raffreddarsi, disincantarsi, gelarsi, un odio per l'amore, forse uno sguardo e un gesto sacrileghi *all'indietro*, là dove aveva finora pregato e amato, forse un rossore di vergogna per ciò che ha appena fatto, e nello stesso tempo un'esultanza *per* averlo fatto, un ebbro, profondo, esultante brivido, in cui si rivela una vittoria – una vittoria? Su che? Su chi? Una vittoria enigmatica, piena di interrogativi, problematica, ma comunque la *prima* vittoria: - simili cose tristi e dolorose appartengono alla storia della grande separazione.[77]

Come è evidente, ci troviamo di fronte a un passaggio filosofico che va oltre la dicotomia: *ungewönglichen* e *couranten Menschen*, posta in *Schopenhauer als Erzieher*; ad essa si sostituisce ora quella tra *freien* e *gebundenen Geister*, tra *spiriti liberi*[78] e *spiriti vincolati*, *legati*, *incatenati*. Se l'*uomo inconsueto* era stato guidato alla "liberazione" dalla *correntezza* degli uomini comuni da un *educatore-pensatore*, ora lo *spirito libero* rinnega quella guida stessa insieme ai "doveri" ai quali aveva aderito e che aveva amato senza porre domande insieme a tutte le *venerazioni* del caso.
Il *Geist* che d'un tratto getta a mare quel bagaglio "affettivo" legato al suo giovane destino, in un terremoto interiore che non dà tracce del suo avvento, dà a se stesso l'opportunità di vivere una *grande separazione* (grosse Loslösung). Come avviene tra gli

[77] UTU I, *Prefazione*, 3. «Man darf vermuthen, dass ein Geist, in dem der Typus „freier Geist" einmal bis zur Vollkommenheit reif und süss werden soll, sein entscheidendes Ereigniss in einer g r o s s e n L o s l ö s u n g gehabt hat, und dass er vorher um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien. Was bindet am festesten? welche Stricke sind beinahe unzerreissbar? Bei Menschen einer hohen und ausgesuchten Art werden es die Pflichten sein: jene Ehrfurcht, wie sie der Jugend eignet, jene Scheu und Zartheit vor allem Altverehrten und Würdigen, jene Dankbarkeit für den Boden, aus dem sie wuchsen, für die Hand, die sie führte, für das Heiligthum, wo sie anbeten lernten, — ihre höchsten Augenblicke selbst werden sie am festesten binden, am dauerndsten verpflichten. Die grosse Loslösung kommt für solchermaassen Gebundene plötzlich, wie ein Erdstoss: die junge Seele wird mit Einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen, — sie selbst versteht nicht, was sich begiebt. Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie Herr wie ein Befehl; ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehn, irgend wohin, um jeden Preis; eine heftige gefährliche Neugierde nach einer unentdeckten Welt flammt und flackert in allen ihren Sinnen. „Lieber sterben als h i e r leben" — so klingt die gebieterische Stimme und Verführung: und dies „hier", dies „zu Hause" ist Alles, was sie bis dahin geliebt hatte! Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen Das, was sie liebte, ein Blitz von Verachtung gegen Das, was ihr „Pflicht" hiess, ein aufrührerisches, willkürliches, vulkanisch stossendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Hass auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick r ü c k w ä r t s , dorthin, wo sie bis dahin anbetete und liebte, vielleicht eine Gluth der Scham über Das, was sie eben that, und ein Frohlocken zugleich, d a s s sie es that, ein trunkenes inneres frohlockendes Schaudern, in dem sich ein Sieg verräth — ein Sieg? über was? über wen? ein räthselhafter fragenreicher fragwürdiger Sieg, aber der e r s t e Sieg immerhin: — dergleichen Schlimmes und Schmerzliches gehört zur Geschichte der grossen Loslösung.».

[78] Abbiamo già visto quanto sia antico, nella storia spirituale di Nietzsche, l'uso di questa espressione: *spiriti liberi*, che solo ora trova uno specifico utilizzo di cui si fornisce una precisa chiave di lettura, anche se egli la sfrutta, poco prima di *Menschliches, Allzumenschliches* sia per lui che per Schopenhauer (cfr. 34 [43] 1874; EFN-1876, 552).

amanti in rottura, i quali negli affanni della perdita di certezze vedono nascere in loro *ein Hass auf die Liebe*, che ha però il merito di condurli a una riconquista di sé priva di ripari nello stordimento. Un'opportunità nella quale sorge quel forte desiderio di farsi straniero, quell'improvvisa spinta allo sradicamento che produce *ein räthselhafter fragenreicher fragwürdiger Sieg* dove si uniscono dolore, esultanza e vergogna per ciò che si è fatto e compiacenza per il coraggio avuto. È questo il passo aurorale verso il *disincanto* e la *disillusione* che, spezzando le catene e facendo comprendere al "liberato" (der Befreiter) il reale valore degli "errori" e delle "credenze", apre la strada a una nuova *creazione di valori*, pericolosa alla stregua di una "malattia"[79].

Non è un caso, allora, che proprio *Über Wahrheit und Lüge*, lo scritto più "libero" da condizionamenti del periodo *inattuale* (a detta stessa dell'autore), sia uno dei maggiori contenitori concettuali da cui vengono tratti spunti e conseguenze nei primi capitoli dell'opera che dà avvio al nuovo corso di pensieri filosofici e alla nuova stagione di vita e di stile letterario del professore di filologia[80]. Nel primo aforisma di *Menschliches*,

[79] «È in pari tempo una malattia che può distruggere l'uomo, questo primo scoppio di forza e di volontà di autodeterminarsi, di porre da sé dei valori, questa volontà di volontà *libera*: e quanta malattia si esprime nei selvaggi tentativi e stranezze con cui il liberato, il separato, cerca ormai di dimostrare a se stesso il suo dominio sulle cose! [Sie ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung, dieser Wille zum freien Willen: und wie viel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht!].», UTU I, *Prefazione*, 3. Al nuovo modo di "valutare" del *liberato* si era già accennato in *Schopenhauer als Erzieher*, dove la figura del filosofo-educatore si faceva perciò *legislatore*.

[80] L'esempio più indicativo è l'aforisma 11 (si veda anche il 14), nel quale vengono riportate sinteticamente importanti considerazioni sulla natura del *linguaggio* già espresse in *Über Wahrheit und Lüge* (mentre gli aforismi 12 e 13 ragionano sulla differenza *sogno/veglia*, così importante sempre in *Über Wahrheit und Lüge*, cui si aggiungono considerazioni "naturalistiche"), con una notevole aggiunta: la *fede nelle verità* trovate attraverso l'invenzione linguistica ha costituito la fonte di energia più importante per la formazione della *ragione*, ed è quindi considerato un bene da Nietzsche il fatto che simili "errori", elementi fondanti della *Vernunft* umana, non siano più "emendabili" a causa del loro *atavismo divenuto costitutivo*, potendo così scongiurare un *regresso nella conquista della razionalità*. La *ragione* è fondata su "errori" che sono stati però *fertili* per il suo sviluppo e che ora costituiscono i suoi elementi imprescindibili, per cui l'*ancestralità* non più discutibile della sua origine, che diventa così *non emendabile*, è divenuta parte integrante del suo attuale potere. Nell'aforisma 223, dove si intenderà l'arte come un ricordo di giovinezza dell'umanità, Nietzsche trarrà questa conclusione in merito al valore degli *atavismi* divenuti elementi fondamentali della *storia naturale* dell'uomo nella sua attuale destinazione: «Il meglio di noi è stato forse ereditato da sentimenti di epoche anteriori, a cui per via diretta quasi non possiamo più giungere; il sole è già tramontato, ma il cielo della nostra vita arde e risplende ancora di esso, sebbene non lo vediamo più», UTU I, 223. Questa è una dimostrazione della peculiare *logica liquidativa* del filosofo tedesco, che non ha più l'ingenuo *fanatismo della purificazione* (aspetto schiettamente "moralistico" di origine cristiana) della prima filosofia moderna dal tono fortemente "emendativo" (cfr. 35 [5] 1885). Anche gli aspetti *deteriori* di un fenomeno hanno la loro importanza, anzi spesso ne sono l'origine: da un lato si applica l'indagine scientifica spregiudicata; dall'altro si rifiuta l'utilizzo del sostrato "morale" sempre insito nei giudizi dei filosofi finora, per cui *ciò che è male* "oggi" può essere anche stato un *bene* affinché qualcosa si sviluppasse e viceversa (nelle *Etiche* di Aristotele, dalle quali sono tratti vari riferimenti nei frammenti del 1876-77, si riscontra spesso questa eventualità, cfr. ad esempio 23 [58] 1877). Come abbiamo già visto nella quarta *Inattuale*, la filosofia deve sapere riconoscere cosa c'è di *mutabile* e cosa di *immutabile* nell'uomo per poter meglio intervenire sulla sua *plasmabilità*. Questo atteggiamento di critica serrata dei *pregiudizi filosofici e scientifici* diventerà fra poco il sostrato decisivo dei ragionamenti nietzscheani sulla *storia della morale* e dell'*affettività* a essa connessa, in chiave *neo-illuministica*. In un frammento del 1880-81, ad esempio, si legge: «Lo stato dell'umanità è ancora molto primitivo, e talune delle questioni per essa più importanti non sono state neppure gettate sul tappeto. – La nostra scienza attuale opera con taluni pregiudizi, quasi che l'umanità debba essere sempre d'accordo in proposito: per esempio sul valore delle azioni di simpatia, sul benessere terreno riguardo alla salute, e così via Ma quando nasce un altro ideale, quando un altro istinto predomina, la scienza deve a sua volta subordinarsi a*d esso*! *Io cerco di indovinare i pregiudizi fondamentali* della scienza *attuale*! Questo vuol dire *essere Europei*!», OFN V/1, p. 588. È chiaro qui il riferimento polemico all'*istinto della simpatia* sottolineato da Darwin, e qualche frammento successivo ci mostra, a fianco alla spinta *neo-illuministica* di "critica dei pregiudizi" che costituisce l'essenza dell'uomo

Allzumenschliches viene ribadito che i problemi filosofici continuano a essere gli stessi dal tempo della loro invenzione presso i Greci, ma nel contempo si nega con decisione la validità della derivazione di una cosa dall'altra e della nascita eccezionale (Wunder-Ursprung) e immediata delle cose superiori direttamente dal *Ding an sich* (un'idea che aveva dominato finora la s*toria della metafisica*). In tal senso, si fa inoltre allusione alle conquiste della *filosofia storica* e delle *scienze naturali* che dovrebbero favorire "eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen"[81], capace di dimostrare come le cose più elevate derivino da quelle più basse e senza pregio, secondo il nuovo indirizzo dato dall'*evoluzionismo* alla *Naturwissenschaft*. Nel secondo aforisma, invece, Nietzsche insiste sull'atteggiamento *pregiudiziale* e *anti-storico* di tutti i filosofi, sigillando il passaggio a un nuovo atteggiamento dell'uomo rispetto al mondo, prefigurato nei frammenti del 1871-72 poi confluiti, come base concettuale paradigmatica, nel *pro memoria* dettato a Gersdorff nell'estate del 1873:

> Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; molti addirittura prendono di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo quale essa si è venuta delineando sotto la pressione di determinate religioni, anzi di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si debba partire. Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni di loro si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere, l'intero mondo. Ora tutto l'*essenziale* dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'incirca conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere gran che cambiato. Ma nell'uomo attuale il filosofo vede «istinti» e suppone che essi appartengano ai fatti immutabili dell'uomo e possano quindi fornire una chiave alla comprensione del mondo in generale: tutta la teologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parla come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il *filosofare storico* è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia.[82]

Da malattia contraria alla vita e all'azione che necessita di oblio, il *senso storico*[83] diventa strumento indispensabile all'*indagine antropo-logica* dei filosofi, per cui la *conoscenza*

---

europeo, rivolta però contro la scienza stessa, l'altro aspetto tipico dello spirito illuministico, quello di "riforma dell'avvenire": «Io ho assunto dentro di me lo spirito d'Europa, adesso voglio produrre la reazione.», OFN V/1, p. 590.

[81] Cfr. UTU I, 1. In questo passaggio testuale Nietzsche allude all'aforisma 46 del libro di Paul Rée uscito nel 1875 e intitolato *Psychologische Beobachtungen.*

[82] UTU I, 2. «Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; manche sogar nehmen unversehens die allerjüngste Gestaltung des Menschen, wie eine solche unter dem Eindruck bestimmter Religionen, ja bestimmter politischer Ereignisse entstanden ist, als die feste Form, von der man ausgehen müsse. Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnissvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnissvermögen sich herausspinnen lassen. — Nun ist alles W e s e n t l i c h e der menschlichen Entwickelung in Urzeiten vor sich gegangen, lange vor jenen vier tausend Jahren, die wir ungefähr kennen; in diesen mag sich der Mensch nicht viel mehr verändert haben. Da sieht aber der Philosoph „Instincte" am gegenwärtigen Menschen und nimmt an, dass diese zu den unveränderlichen Thatsachen des Menschen gehören und insofern einen Schüssel zum Verständniss der Welt überhaupt abgeben können; die ganze Teleologie ist darauf gebaut, dass man vom Menschen der letzten vier Jahrtausende als von einem e w i g e n redet, zu welchem hin alle Dinge in der Welt von ihrem Anbeginne eine natürliche Richtung haben. Alles aber ist geworden; es giebt k e i n e e w i g e n T h a t s a c h e n : sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. — Demnach ist das h i s t o r i s c h e P h i l o s o p h i r e n von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.».

[83] In un frammento del 1885, quando ormai è stato deciso quasi tutto del carattere principale del suo ultimo pensiero, Nietzsche si esprime in modo definitivamente "dispiegato" sul ruolo dell'*historische Sinn*

stessa e la sua possibilità è in realtà da includere tra le "cose divenute", e il sottilissimo, affilato sberleffo, rivolto in sordina all'*idealismo trascendentale e rappresentazionale* di Kant e Schopenhauer dimostra la celebrità degli obiettivi critici[84]. Nietzsche inaugura qui il desiderio di rendere necessaria l'opportunità di una s*toria psicologico-naturale*

all'interno della sua impostazione filosofica *immoralistica*, che ha un'ascendenza *neo-illuministica* di "riforma dell'avvenire" piuttosto netta, qui solo sottaciuta: «Il senso storico: la capacità di scorgere rapidamente la gerarchia dei valori in base ai quali un popolo, una società, un individuo vivono. La relazione tra questi giudizi di valore e le condizioni di vita, il rapporto tra l'autorità dei valori e l'autorità delle forze agenti (quello presunto generalmente ancor più di quello reale): il sapere *ricostruire* in sé tutto ciò fa il senso storico», OFN VII/3, p. 187. Qualche frammento prima era stato precisato un aspetto decisivo, nel quale riecheggia la storia intesa come c*ritica* della seconda *Inattuale*: «L'uomo come uno spettacolo [Schauspiel]: è questo il SENSO STORICO – ma esso contiene un elemento pericoloso, l'uomo imparar a sentirsi *colui che plasma* [d e r G e s t a l t e n d e], che non sta a guardare e non vuole stare a guardare soltanto.», OFN VII/3, p. 159. Questo legame importante tra l'*historische Sinn* e la possibilità che esso apre di una "riforma dell'avvenire", aveva già trovato conseguenze peculiari in alcuni aforismi di *Menschliches, Allzumenschliches*, in uno dei quali Nietzsche riflette sull'atteggiamento "progressista" illuministico, e pone le basi del raffronto tra "antico" e "moderno" che saranno decisive nei pensieri maturi: «Ma gli uomini possono *consapevolmente* decidere di svilupparsi oltre in una nuova civiltà, mentre prima si sviluppavano inconsciamente e a caso: essi possono adesso creare migliori condizioni per la nascita degli uomini, per la loro alimentazione, la loro educazione, la loro istruzione, amministrare economicamente la terra come un tutto, vagliare le une con le altre e coordinare le forze degli uomini in genere. Questa nuova civiltà consapevole uccide quella antica, che, considerata come tutto, ha condotto una vita inconscia da animale e da pianta; essa uccide anche la diffidenza verso il progresso: esso è *possibile*. Voglio dire: è avventato e quasi insensato credere che il progresso debba seguire *necessariamente*; ma come si potrebbe negare che esso è possibile? Per contro, un progresso nel senso e per la via della civiltà antica, non è nemmeno pensabile.», UTU I, 24. D'altro canto, Nietzsche evidenzia anche l'importanza della *reazione* nel portare avanti il vessillo dell'*Illuminsimo* con i nomi di Petrarca, Erasmo e Voltaire nell'aforisma 26 di *Menschliches, Allzumenschliches*, evidenziando per essa un ruolo simile a quello degli "atavismi" insiti nella *conoscenza umana* del mondo (cfr. anche UTU I, 25).

[84] Ho cercato di rimarcare fin da subito la netta differenza tra il modo in cui Nietzsche (già da studente) concepisce le *facoltà* umane (conoscitiva, linguistica ecc.) e le loro caratteristiche, rispetto alla tendenza tipica della filosofia moderna che trova coronamento in Kant, e che Schopenhauer solo in parte supera anche grazie alla *fisiologia* (rimanendovi però ancorato con il *Wille*), e l'allusione critica sottile presente in questo aforisma iniziale di *Menschliches, Allzumenschliches* troverà poi maggior dispiegamento negli anni della maturità. In un frammento del 1885, ad esempio, si legge: «*Anti-Kant* / "Facoltà, istinti, eredità, abitudine" - chi con tali termini crede di spiegare qualcosa, oggi, deve essere istruito modestamente e per di più male. Ma alla fine del secolo scorso questa tendenza imperversava. Galiani spiegò tutto con le abitudini e gli istinti. Hume spiegò il senso della causalità con l'abitudine; Kant disse con grande calma: "è una facoltà". […] Tale fu la magia di questa filosofia: i giovani teologi della fondazione di Tubinga andavano a caccia, tutti cercavano "facoltà". E cosa mai non trovarono! Schelling la battezzò "l'intuizione intellettuale", una facoltà per il soprasensibile. Schopenhauer credette di aver trovato – in una facoltà già sufficientemente stimata, la volontà – lo stesso e anche più, ossia la "cosa in sé". In Inghilterra sorsero gli istintivisti e gli intuizionisti della morale. Era la vecchia dottrina della fede e della scienza, una specie di "fede formale", che pretendeva di avere un certo contenuto.», OFN VII/3, pp. 123-124. Si veda però anche l'aforisma 19 di *Menschliches, Allzumenschliches* dove viene invalidata la credenza nel valore "universale" del *numero*, riportato da Nietzsche alla costanza della nostra sensazione dello spazio e del tempo, e dove, nel ribadire quanto sia antica in noi la "fede" nell'*inseità*, viene sottolineato come siamo sempre noi ad immettere nelle "cose" proprietà altrimenti inesistenti (unità, essere ecc., anche qui c'è un approfondimento delle tematiche accennate in *Über Wahrheit und Lüge*, che torneranno nel *Crepuscolo degli idoli*), per poi alla fine fare riferimento a Kant: «Quando Kant dice che "l'intelletto non attinge le sue leggi dalla natura, ma le prescrive a questa", ciò è pienamente vero riguardo al *concetto di natura* che noi siamo costretti a collegare con essa (natura = mondo come rappresentazione, cioè come errore), che è però il compendio di una moltitudine di errori dell'intelletto [so ist diess in Hinsicht auf den B e g r i f f d e r N a t u r völlig wahr, welchen wir genöthigt sind, mit ihr zu verbinden (Natur = Welt als Vorstellung, das heisst als Irrthum), welcher aber die Aufsummirung einer Menge von Irrthümern des Verstandes ist]. Le leggi dei numeri sono totalmente inapplicabili a un mondo che *non* sia nostra rappresentazione: esse valgono solo nel mondo umano [Menschen-Welt].», UTU I, 19. La "natura", intesa al modo dell'*idealismo trascendentale*, viene da Nietzsche definita come «die Aufsummirung einer Menge von Irrthümern des Verstandes», ponendo così la sua scoperta dei "pregiudizi" dei filosofi operativa nell'interpretazione della *gnoseologia-ontologia* kantiana.

dell'interiorità umana per dare un giusto impulso al modo più adeguato di filosofare, quello più vicino alla modestia necessaria nell'atteggiamento del ricercatore, perché se ammettessimo che quella "conoscitiva" è un *Vermögen* o un *Instinct*[85] dell'essere umano non avremmo aggiunto niente alla reale comprensione della sua natura, in quanto anche gli *istinti* e le *facoltà-capacità* sono espressione di un *divenire*[86]. Analogamente a quanto andava affermando la nuova scienza biologica per il *mondo organico*, la *flessibilità* viene introdotta fin nello *sviluppo spirituale* dell'uomo, per cui non è più possibile agli occhi di Nietzsche pensare l'esistenza di cose come *facoltà*, *capacità*, *istinti*, *principi immutabili del valutare e dell'agire* in modo *anti-storico*, e dunque è improprio continuare a intendere "teologicamente" l'uomo e le sue peculiarità come qualcosa di fatto e compiuto da sempre e per sempre, perché così non solo si farebbe torto alla "realtà" ma soprattutto non si sarebbe onesti verso l'oggetto della ricerca. La matrice *anti-assolutistica* che dovrebbe avere la filosofia è stata invece fino a oggi l'opposto del suo marchio di fabbrica, che ha contribuito al disconoscimento del valore della *Bescheidung* nell'impresa speculativa: i filosofi si sono sentiti tanto *orgogliosi* quanto *saccenti* riguardo all'*essenza* dell'essere umano, solo perché ne hanno ipostatizzato le caratteristiche. La *Entwicklung* riconosciuta nel *mondo organico*, divenuta ormai moneta corrente e nuova "moda" nelle *Naturwissenschaften*, viene utilizzata dal filologo (e la filologia tra le *Geisteswissenschaften* è forse quella più attenta al valore dello *sviluppo storico* dello "spirituale") per tentare di fare luce sui *pregiudizi* tipici dei filosofi, allo scopo di mostrare come l'oggetto principale delle loro "eterne verità" non sia adatto ad

[85] Quello che viene qui sottolineato e che in parte abbiamo già incontrato, ovvero l'idea che gli *istinti* siano qualcosa di *plasmabile* legato più all'*abitudine* che ha una "fissità organica", sarà uno degli aspetti su cui il filosofo insisterà negli anni seguenti allo *Zarathustra*, come testimonia un frammento del 1885 dove torna il legame tra *istinti* e *facoltà intellettiva* come "cose divenute": «Da mettere in testa: anche gli *istinti* sono *divenuti*; essi non dimostrano niente per il soprasensibile, nemmeno per l'animale, nemmeno per il tipicamente umano. / Che l'intelletto sia divenuto e ancora divenga, che, tra innumerevoli modi di ragionare e giudicare, quello ora per noi corrente sia in qualche modo il più utile per noi e tramandato per eredità, perché gli individui che così pensavano ebbero migliori possibilità; che con ciò niente sia provato circa il "vero" e il "falso", - - -», OFN VII/3, p. 123.

[86] Si scorge in ciò anche una critica al "facilismo biologista" inaugurato con l'*evoluzionismo*. In fondo, lo stesso Darwin ne *L'origine dell'uomo* tende a ridurre lo sviluppo delle qualità psichiche e morali superiori dell'uomo ai due concetti di *selezione naturale* e *abitudine ereditata*, vedendo nel *vantaggio* una spiegazione pressoché universale dello *sviluppo*, e sembra analizzare da questa prospettiva "naturalistica" gli aspetti più peculiari della *socialità umana* dando però già per assodata la presenza di determinati sentimenti, istinti o facoltà "morali" e "intellettuali", come ad esempio la gloria o la vergogna, senza preoccuparsi di interrogarsi sulla loro nascita: «Naturalmente non possiamo dire in quale antichissimo periodo i progenitori dell'uomo, nel corso del loro sviluppo, divennero capaci di sentire e di esser spronati dalla lode o dal biasimo dei loro simili.», C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1991, p. 171 (d'ora in poi DARWIN). Questo interessamento al "quando" piuttosto che al "come", interessamento che però viene fatto cadere per impossibilità, si evince anche in una considerazione in cui lo scienziato inglese si pone il problema dell'uomo come "animale sociale" partendo però da un assunto non domandato, e cioè che si danno in natura, anche in animali inferiori, gli *istinti sociali*: «La proposizione seguente mi sembra presenti un alto grado di probabilità, e cioè che ogni animale dotato di istinti sociali ben definiti, compreso l'affetto dei genitori e dei figli, debba inevitabilmente acquistare il senso morale o coscienza, appena le sue facoltà intellettuali si siano sviluppate quanto o quasi quanto nell'uomo. Infatti, *in primo luogo*, gli istinti sociali fanno sì che un animale provi piacere in compagnia dei suoi simili, senta per essi una certa simpatia e renda loro qualche servizio.», DARWIN, p. 123. Nietzsche tenterà, invece, proprio di spiegare l'*atto sorgivo* di quei "sentimenti", di indagarne la *pre-formazione*, gli *stati embrionali*, non condividendo molto dell'impostazione darwiniana (la sua opposizione alla spiegazione *utilitaristica* della morale, da parte degli evoluzionisti, è un tratto caratteristico della sua indagine morale, si veda su questo l'ottimo lavoro di Maria Cristina Fornari, FORNARI; G. Moore, *Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution*, in The Journal of Nietzsche Studies, 23 (1), Penn State University Press, 2002, pp. 1-20), impostazione che ebbe modo di approfondire anche grazie alla lettura del libro di Paul Rée pubblicato nel 1877 (grazie all'interessamento di Nietzsche stesso), e nato in concomitanza (non solo editoriale) con *Menschliches, Allzumenschliches*: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*.

esser trattato in questo modo. L'*uomo di oggi* (dell'*oggi* di ogni filosofo che se ne occupa) non è l'*uomo eterno,* ma non per un caso della storia, bensì perché l'*uomo eterno* non esiste, esiste solo *l'uomo parziale* e "attuale di volta in volta", risultato di una pressione esercitata sulla sua costituzione da avvenimenti politici, religiosi, educativi ecc. Tuttavia, pur volendo spogliare l'*uomo attuale* dei suoi condizionamenti, ciò che rimarrebbe non sarebbe, come ingenuamente si continua a ritenere, così "stabile", dal momento che l'*essenza* dell'umanità dell'uomo deve il suo presente a una *millenaria preistoria di avvenimenti e viluppi* di cui non abbiamo più traccia visibile, e in questa lunghissima preistoria rientrano certamente anche le sue cosiddette "facoltà" e gli "istinti" speciali e identificativi, e tra questi la *conoscenza*[87]. Iniziando a ragionare in questo modo il professore sta gettando, inoltre, le basi fondamentali di quello che diventerà l'assunto *genealogico*: *origine* e s*copo* di un fenomeno non possono in esso mai coincidere, poiché tra la prima e il secondo è intervenuta una tale sterminata varietà di passaggi ed evoluzioni che ne hanno caratterizzato il corso, da impedire una loro identificazione o derivazione[88]. La *storicità* di un "fatto", soprattutto di un "fatto spirituale" (che d'ora in poi diventa, nell'ottica nietzscheana, sempre più intrecciato con i "fatti organici"), impedisce ogni possibilità di una spiegazione *logico-causale,* ma questa lezione non sembra esser stata del tutto recepita dai fautori della nuova scienza evoluzionistica.

In verità, questo atteggiamento *storico-naturalistico* e *anti-assolutistico* era già presente fin dagli inizi adolescenziali dei tentativi letterari di Nietzsche, e seppur fu messo a tacere nel periodo di *sincretismo tragico-metafisico,* in realtà ha continuato a lavorare nelle retrovie, come appare evidente nei frammenti degli anni della *Geburt* e nell'indagine *meta-storica* della "conoscenza" e della "socialità" umana svolta in *Über Wahrheit und Lüge*.

Seguendo questa nuova impostazione dichiaratamente *anti-metafisica*[89] - che trova sempre la stessa traccia *pregiudiziale,* ovvero una disposizione di pensiero della

[87] Si pensi all'indagine sulla nascita dell'*occhio-intelletto* presente nel gruppo 19 dei frammenti del 1872, che abbiamo analizzato nel terzo capitolo. Un frammento del 1877 mostra come Nietzsche abbia aggiunto, ai suoi pensieri precedenti, elementi di riflessione stimolati dalla *scienza naturale* e dalla s*toria antropologico-morale*: «Quanto più è evoluto tanto più l'uomo percepisce il movimento, l'inquietudine, l'accadere. Al meno evolutola maggior parte delle cose appaiono ferme, non solo le opinioni e i costumi, ma anche i confini, la terraferma, il mare, i monti ecc. Solo gradualmente l'occhio si risolve a favore delle cose in movimento. Esso ha avuto bisogno di immensi periodi per afferrare il permanere delle cose nell'eguaglianza, la loro apparente costanza, e questo fu il suo primo compito, e può darsi che sia stato anche il compito della pianta. Perciò nell'uomo la credenza nelle "cose" e nella materia è diventata così incrollabilmente salda. Tuttavia non vi sono cose e tutto scorre – così giudica la superiore razionalità, mentre l'istinto la smentisce in ogni istante.», OFN IV/2, p. 436. Viene qui tematizzata proprio quel "der Kampf *mit* der Vernunft *gegen* die Vernunft" che abbiamo incontrato nel paragrafo precedente. Una battaglia tra la "ragione superiore", emancipatasi dall'*istintualità* che l'ha formata, e la "ragione", che per divenire tale ha assunto come "veri", in un lasso di tempo lunghissimo, una serie considerevoli di "errori" che si sono fatti in lei e tramite lei *istinto*: è una lotta tutta *interiore* "con" sé "contro" di sé, che ha però un riscontro *esteriore* di "disillusione".

[88] Nel secondo volume di *Menschliches, Allzumenschliches* vengono poste ancora più esplicitamente le basi concettuali *genealogiche,* cfr. UTU II/2, 3; 33. Lo stesso Nietzsche, nella *Prefazione* della *Genealogia,* metterà in relazione questo scritto con ciò che ebbe inizio in *Menschliches, Allzumenschliches,* cfr. GDM, *Prefazione,* 2.

[89] La *metafisica*, che si è "di preferenza occupata di sostanza e di libertà del volere", entrambi "ein ursprünglicher Irrthum alles Organischen", Nietzsche sostiene che dovrebbe essere per questo definita come «la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo – però come se fossero verità fondamentali», cfr. UTU I, 18. In un frammento molto interessante del 1876-77 (23 [26]), nel quale, criticando indirettamente se stesso (e con lui Wagner e il *sincretismo tragico-metafisico*), il professore critica la *metafisica* mostrando così il nuovo atteggiamento rispetto ai suoi giudizi di un tempo, viene curiosamente sottolineato quanto abbiamo visto nel secondo capitolo. il filosofo usa, infatti, la figura dello *Schauspieler* come esempio del suo nuovo modo a*nti-metafisico* di valutazione dei problemi: «Fa parte dei tratti caratteristici del filosofare metafisico, aggravare un problema e farlo passare per insolubile, di modo

tradizione filosofica che predilige la *stabilità eterna e ingenerata*, l'*assolutismo* e l'*inseità*, alla *magmatica transitorietà in continuo divenire* - il professore rimodula anche le riflessioni sul legame tra *Erscheinung* e *Ding an sich* che lo avevano condotto alle considerazioni originali sullo *S(ch)ein*. Nel criticare l'operazione tipica dei filosofi che hanno pensato il *mondo della fenomenicità* (Welt der Erscheinung) come "un quadro, che è svolto una volta per tutte"[90] invariabile e fisso, interpretato così per credere di poter raggiungere una degna conoscenza della sua "causa" e "ragion sufficiente", definita appunto *cosa in sé*, in un contesto nel quale Nietzsche mette in discussione anche l'atteggiamento degli *strengeren Logikers* (tra cui Spir)[91], i quali, negando la derivazione del *condizionato* dall'*incondizionato* non hanno però riconosciuto il carattere *diveniente* del "reale"[92], egli ci mostra che il vero scopo della scoperta di questo ulteriore *Erbfehler*

che si veda la soluzione in un prodigio, per esempio nel vedere l'essenza dell'attore in una fuoriuscita-da-sé e in una vera e propria trasmutazione: mentre in realtà il problema di fatto è, *attraverso quale espediente di decezione* l'attore ottiene ciò, di *apparire*, come se si fosse veramente trasmutato [Es gehört zu den Eigenheiten des metaphysischen Philosophirens, ein Problem zu verschärfen und als unlösbar hinzustellen, es sei denn dass man ein Wunder als eine Lösung ansieht, z.B. das Wesen des Schauspielers in der Selbstentäusserung und förmlichen Verwandlung zu sehen: während das eigentliche Problem doch ist, d u r c h w e l c h e M i t t e l d e r T ä u s c h u n g es der Schauspieler dahin bringt, dass es so s c h e i n t, als wäre er verwandelt..», traduzione mia, il numero corretto del frammento in tedesco è 23 [130] 1876-77. Interessantissima la scelta di utilizzare lo *Schauspieler* - la cui essenza (Wesen) era stata posta dal professore nel *Wunder* della *Verwandlung* e della *Selbstentäusserung* - come emblema del suo nuovo posizionamento filosofico *anti-metafisico*, messo subito alla prova in contrasto con il *metaphysische Philosophiren* nell'esempio dell'attore inteso come problema, che viene ora risolto guardando in modo "disincantato" alla sua *fenomenologia*, e cioè indagando l'*espediente drammatico* attraverso il quale l'attore rende *vera* la *parvenza* della *trasmutazione*. Se negli aforismi 51 e 52 di *Menschliches, Alzzumenschliches* Nietzsche risolve quanto anticipato in questo frammento, usando il ragionamento aristotelico sull'acquisizione della ἀρετή come μέτρον in aggiunta al concetto di *ereditarietà* (mutuato dall'*evoluzionismo*), si veda però anche l'aforisma 549 di *Morgenröthe*, dove viene applicato il suo nuovo "metodo" *anti-metafisico* d'indagine, sostenendo che l'epilessia spiega la «sete di risolversi in un "*fuori di sé*" [„ A u s s e r - s i c h "]», quell'impulso sfrenato all'azione presente negli uomini che soffrivano di questo male come Byron, Cesare, Alessandro, Maometto ecc. La stessa "riduzione" *psicologico-fisiologica* e *fenomenologica* Nietzsche la adotterà per Wagner e il romanticismo, e per il *demone* socratico, che in *Menschliches, Allzumenschliches* verrà ridotto al "mal d'orecchi", cfr. UTU I, 116.

[90] Cfr. UTU I, 16.

[91] Cfr. 23 [88]; 24 [68]; 27 [20] 1877-78 e UTU I, 18.

[92] Si legge in un frammento del 1885: «In un mondo in divenire, in cui tutto è condizionato, l'ammettere un incondizionato, una sostanza, un essere, una cosa, eccetera può essere solo un errore. Ma com'è possibile l'errore?», OFN VII/3, p. 213. Il brivido filosofico nascosto dietro questa domanda, un brivido che cela un pericolo esistenziale che Nietzsche riconosce e vuole risolvere, è già presente nell'aforisma 34 di *Menschliches, Allzumenschliches*: «*Per tranquillizzare*. Ma così la nostra filosofia, non diventa tragedia? La verità, non diventa nemica della vita, nemica del bene? Sembra che una domanda ci salga alle labbra e non voglia tuttavia essere formulata. Si *può* rimanere consciamente nella non-verità? O, se lo si *deve*, non è allora da preferire la morte? […] È vero che resterebbe ancora un unico modo di pensare, che si porterebbe dietro come risultato personale la disperazione [als persönliches Ergebniss die Verzweifelung] e come risultato teoretico una filosofia della distruzione [als theoretisches eine Philosophie der Zerstörung]?», UTU I, 34. È insita, in questa *filosofia-tragedia* (che darà risposte usando il nome di Dioniso o *pessimismo tragico*), un'evoluzione nata dalle considerazioni sulla "verità gregaria" svolte in *Über Wahrheit und Lüge*. Da "menzogna necessaria" alla nascita e al mantenimento della "socialità" umana, la "verità" diventa ora un problema teoretico dal risvolto esistenziale, poiché, una volta riconosciuto che le "verità" *metafisiche* non sono altro che "errori" *intellettuali-organici*, è chiaro che un assillo di terrore si ripercuote sulla coscienziosità dell'uomo. Il quale, da animale sociale, troverà molta fatica nel riconoscere che in fondo la "verità" è solo un "errore" necessario alla vita, dato che la sua stessa coscienziosità nasce e si conserva in questa *auto-illusione* della *fede* nella "verità", e non meno nella *sicurezza morale* che la vita sia garantita dalla "verità" e osteggiata dalla "non-verità". Nietzsche intravede subito il "pericolo dei pericoli" per l'umanità che si scorge dietro la sua analisi spregiudicata e disincantata della *storia della filosofia e della metafisica*, e tenta per questo di battere la strada della ri-naturalizzazione della "morale", di un suo superamento di coscienza che sappia porre l'uomo di fronte all'uomo, come se si fosse di fronte alla

filosofico è di fornirci ulteriori considerazioni sul ruolo dell'*intelletto umano*, che influisce da tempo immemore sulla costituzione del *mondo fenomenico*. Un tempo lungo quanto la sua *storia naturale* di "propaggine" umana e animale:

Per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, estetiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura, e abbiamo straviziato negli eccessi del pensiero non logico, questo mondo è *diventato* a poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d'anima e ha acquistato colore – ma i coloristi siamo stati noi: l'intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali. Tardi, molto tardi – egli riflette: e ora il mondo dell'esperienza e la cosa in sé gli appaiono così straordinariamente diversi e separati, che rifiuta di concludere da quello a questa; oppure in maniera orridamente misteriosa, invita a *rinunciare* al nostro intelletto, alla nostra volontà personale: per giungere all'essenziale attraverso il *diventare essenziali*. Altri hanno dal canto loro raccolto insieme tutti i tratti caratteristici del nostro mondo fenomenico – cioè della rappresentazione del mondo fabbricata con errori intellettuali e tramandatici in eredità – e, *invece di accusare come colpevole l'intelletto*, hanno accusato l'essenza delle cose come causa di questo oggettivo e molto inquietante carattere del mondo, e hanno predicato la liberazione dall'essere. Di tutte queste concezioni si sbarazzerà in maniera decisiva il continuo e laborioso processo della scienza, che finirà col celebrare un giorno il suo più alto trionfo in una *storia della genesi del pensiero*, il cui risultato potrebbe forse compendiarsi in questa proposizione: ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato – come tesoro: perché il valore della nostra umanità riposa su di esso. Da questo mondo della rappresentazione la severa scienza può in realtà liberarci solo in piccola misura, - e del resto non è affatto una cosa da augurarsi, - in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione; ma essa può gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione: e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo. Forse riconosceremo allora che la cosa in sé è degna di un'omerica risata: che essa *sembrò* tanto, anzi, tutto, e in realtà è vuota, cioè vuota di significato.[93]

"natura", cioè a qualcosa di "non-morale". Sul problema del *nichilismo*, legato al superamento della *metafisica*, si veda HEIDEGGER I, pp. 563-745.

[93] UTU I, 16. «Dadurch, dass wir seit Jahrtausenden mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen, mit blinder Neigung, Leidenschaft oder Furcht in die Welt geblickt und uns in den Unarten des unlogischen Denkens recht ausgeschwelgt haben, ist diese Welt allmählich so wundersam bunt, schrecklich, bedeutungstief, seelenvoll g e w o r d e n , sie hat Farbe bekommen, — aber wir sind die Coloristen gewesen: der menschliche Intellect hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrthümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen. Spät, sehr spät — besinnt er sich: und jetzt scheinen ihm die Welt der Erfahrung und das Ding an sich so ausserordentlich verschieden und getrennt, dass er den Schluss von jener auf dieses ablehnt — oder auf eine schauerlich geheimnissvolle Weise zum A u f g e b e n unsers Intellectes, unsers persönlichen Willens auffordert: um d a d u r c h zum Wesenhaften zu kommen, dass man w e s e n h a f t w e r d e . Wiederum haben Andere alle charakteristischen Züge unserer Welt der Erscheinung — das heisst der aus intellectuellen Irrthümern herausgesponnenen und uns angeerbten Vorstellung von der Welt — zusammengelesen und a n s t a t t d e n I n t e l l e c t a l s S c h u l d i g e n a n z u k l a g e n , das Wesen der Dinge als Ursache dieses thatsächlichen, sehr unheimlichen Weltcharakters angeschuldigt und die Erlösung vom Sein gepredigt. — Mit all diesen Auffassungen wird der stetige und mühsame Process der Wissenschaft, welcher zuletzt einmal in einer E n t s t e h u n g s g e s c h i c h t e d e s D e n k e n s seinen höchsten Triumph feiert, in entscheidender Weise fertig werden, dessen Resultat vielleicht auf diesen Satz hinauslaufen dürfte: Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesammten Entwickelung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen <sind> und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden, — als Schatz: denn der W e r t h unseres Menschenthums ruht darauf. Von dieser Welt der Vorstellung vermag uns die strenge Wissenschaft thatsächlich nur in geringem Maasse zu lösen — wie es auch gar nicht zu wünschen ist —, insofern sie die Gewalt uralter Gewohnheiten der Empfindung nicht wesentlich zu brechen vermag: aber sie kann die Geschichte der Entstehung jener Welt als Vorstellung ganz allmählich und schrittweise

Nel magnificare il mondo[94] e la sua atavica *coloritura* (e di conseguenza gli uomini, definiti *die Coloristen*), a dispetto di coloro che ne volevano svilire il valore proprio in quanto *condizionato*, o di fronte a chi, come il filosofo di Danzica, irretito dal suo carattere inquietante offuscato dal *volere* ha tentato di perseguire una liberazione estrema, il filologo modifica radicalmente il significato della prospettiva *kantiano-trascendentale* (che pur viene sostanzialmente conservata nella sua significativa variazione, che include molto di più di quelle "forme apriori" di kantiana memoria ormai invalidate)[95]. È questo il nuovo colpo assestato all'impostazione *onto-gnoseo-logica* di Kant e Schopenhauer. Riprendendo i dubbi e le soluzioni già palesate in privato sulla base di una prospettiva sempre più *storico-naturalistica*, Nietzsche vi aggiunge la volontà di comprendere fino in fondo il ruolo svolto dai *sentimenti morali, estetici* e *religiosi* nella "macchinazione" dell'esperienza, diventata trama "erronea" e "fantastica" non più districabile della "realtà". Una trama che è cresciuta insieme all'uomo e alle forme di vita che lo hanno preceduto e che viene ora depositata come tesoro ereditario in ogni nuovo nato, qualcosa che se fosse sradicato eliminerebbe le condizionalità fondamentali di quel vivente che lo riceve in dono[96]. Si potrebbe dire che quel giovanile interesse per il concetto di *organico*

---

aufhellen — und uns wenigstens für Augenblicke über den ganzen Vorgang hinausheben. Vielleicht erkennen wir dann, dass das Ding an sich eines homerischen Gelächters werth ist: dass es so viel, ja Alles s c h i e n und eigentlich leer, nämlich bedeutungsleer ist.».

[94] «Prescindendo da ogni teologia e confutazione di essa, è chiaro come il sole che il mondo non è né buono né cattivo, e meno ancora il migliore o il peggiore, e che questi concetti di "buono" e "cattivo" hanno senso solo se riferiti agli uomini, e anzi forse neanche qui sono giustificati nel senso in cui vengono comunemente impiegati: della concezione del mondo denigratoria o esaltatrice, dobbiamo in ogni caso sbarazzarci.», UTU I, 28. In un frammento del 1873, ancora sotto l'influenza schopenhaueriana e kantiana, Nietzsche scriveva: «Il mondo non può assolutamente essere migliore dell'uomo, poiché esiste soltanto come percezione umana.», FP IV, p. 240. D'altronde, nell'aforisma 29 di *Menschliches, Allzumenschliches*, il professore onora gli "errori" dell'umanità a costituzione della *Welt als Vorstellung-Irrthum*, come "concime" per i suoi fiori migliori (arte, religione ecc.): «L'*errore* ha reso l'uomo così profondo, delicato e inventivo, da produrre un tal fiore come le religioni e le arti. Il puro conoscere non sarebbe stato in grado di farlo. Chi ci svelasse l'essenza del mondo, causerebbe in noi tutti la più spiacevole delusione. Non il mondo come cosa in sé, bensì il mondo come rappresentazione (come errore) è così ricco di significato, così profondo e meraviglioso, e reca in seno tanta felicità e infelicità. Questo risultato conduce a una filosofia come *negazione logica del mondo*: la quale del resto si può conciliare altrettanto bene con una affermazione pratica del mondo [mit einer praktischen Weltbejahung] quanto col suo contrario.», UTU I, 29. Importantissima la conclusione dell'aforisma (cfr. UTU I, 34, dove si trovano considerazioni simili) che illumina il quadro storico-filosofico nietzscheano. Egli è fin da subito ben consapevole del fatto che, tratte le dovute conclusioni dal *pessimismo conoscitivo*, rimangono solo due possibilità: o un'*affermazione pratica del mondo* (che è la strada tentata dal suo *pessimismo tragico-dionisiaco*, come rimarcato da lui stesso nella *Vorrede* del secondo volume di *Menschliches, Allzumenschliches*) o una *negazione pratica del mondo* (che è ai suoi occhi la posizione di Schopenhauer, Leopardi, Hartmann, Mainländer e in genere dei romantici e dei socialisti, oltre che il pericolo del *nichilismo* che si stava prefigurando nel futuro europeo). Il tentativo filosofico di Nietzsche non può prescindere da questa intenzione schiettamente *patico-pratica*, egli fu davvero terrorizzato dalla possibilità imminente di un'epidemia di *pessimismo pratico* in Europa che sentiva incombere prepotentemente anche su di sé, e nello sforzo della ricerca di un'alternativa percorribile risiede il "valore" che egli diede alla sua filosofia. Sull'importanza della *rivalutazione* del mondo nella filosofia nietzscheana si veda K. Löwith, *DIO, UOMO E MONDO nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli Editore, Roma, 2000, pp. 121-151 (d'ora in poi LÖWITH I).

[95] Già in *Über Wahrheit und Lüge* Nietzsche aveva manifestato un atteggiamento critico nell'utilizzo del *formalismo intellettuale* kantiano, fino ad arrivare a rifiutare l'uso della parola *Erscheinung*, come abbiamo visto, così come abbiamo visto il modo in cui viene trattato il concetto di "natura" scaturito dall'idealismo trascendentale nell'aforisma 19.

[96] Altra testimonianza del fatto che Nietzsche più che "emendare", una volta che ha riconosciuto l'impossibilità di farlo, tende a "liquidare" gli *errori*. Egli vuole capire tutto ciò che si può capire della loro formazione per poi potersi decidere nel favorire un indirizzo piuttosto che un altro per l'avvenire dell'umanità. Nell'aforisma 515 di *Menschliches, Allzumenschliches* si legge: «A u s d e r E r f a h r u n g . — Die Unvernunft einer Sache ist kein Grund gegen ihr Dasein, vielmehr eine Bedingung desselben.», per cui la *non-ragionevolezza* può essere, e "per esperienza" spesso lo è, addirittura

diventa ora materiale strumentale nella critica affilata contro la *storia della filosofia e della metafisica*, svolta alla luce dell'importanza raggiunta dalle *scienze naturali* nella spiegazione dei fenomeni grazie alle innovazioni apportate dall'evoluzionismo in tutti i settori scientifici.

Il filosofo però si mostra sempre più interessato a qualcosa che sfugge, e non può non sfuggire, all'atteggiamento scientifico sperimentale e catalogatore. Si tratta di qualcosa che non è esperibile e difficilmente riscontrabile sotto forma di "deposito", di qualcosa di assolutamente determinante in questa disamina degli elementi costitutivi della *sensazione* e dell'*intelletto umano,* tessitori della trama della nostra vita esperienziale: *die Geschichte der Entstehung,* "*la storia dell'atto sorgivo*". Anche l'"origine" e la "formazione" di qualcosa ha una sua *storia* che deve farci retrocedere con l'indagine fin nella *sedimentazione* e nella *gestazione* di quel qualcosa. In fondo, l'insegnamento più prezioso del darwinismo fu proprio questo: bisogna diventare abili nell'individuare i *gradi anteriori di sviluppo* e gli *stadi di pre-formazione* di ciò che si mostra oggi nella sua *maturità* evolutiva. Ecco perché l'evoluzionismo ebbe grande successo specialmente nella descrizione dello sviluppo delle forme viventi (dimostrabile in molti modi usando i due moduli categoriali della *selezione naturale* e delle *abitudini ereditate*), anche se, come è noto, non poche difficoltà sorsero quando questa nuova teoria scientifica venne rivolta ad aspetti unici e così centrali nella vita dell'uomo come la *morale,* i *sentimenti*, le *emozioni* ecc[97]. L'uomo da millenni scruta "il mondo con pretese morali, estetiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura" e certamente sarebbe una grande perdita per la comprensione del mondo umano, oltre che per i possibili risvolti *etico-pratici* che andrebbero perduti, non interessarsi alla *Entstehungsgeschichte* nascosta "*nella spinta all'apparizione della fenomenicità ad opera dell'intelletto umano e nell'immissione delle sue concezioni fondamentali erronee nelle cose*" (der menschliche Intellect hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrthümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen)[98]. Nietzsche sente perciò il bisogno di

una *condizione necessaria* alla sua esistenza. Su questo si veda anche l'aforisma 2 di *Opinioni e sentenze diverse*.

[97] «L'umanità ama scacciare dalla mente i dubbi sull'origine e i princìpi: non si deve forse essere quasi disumanizzati per sentire in sé l'inclinazione opposta?», UTU I, 1. È noto l'aspro dibattito che seguì alle teorie evoluzioniste applicate da Darwin anche alle emozioni umane e animali. Il naturalista inglese insisteva su una semplice differenza di grado e non di specie tra gli animali inferiori e l'uomo, teorie che hanno trovato riscontri notevoli solo recentemente nel corso del '900 (Tomskin, McCarter, Rizzolatti ecc.), mostrando quanto sia importante l'aspetto "culturale" insito nella manifestazione e comunicazione delle emozioni, a prescindere dalla determinazione schiettamente "biologica" del fenomeno emotivo.

[98] La sottolineatura dell'inserimento, nelle "cose", dell'"errore" e della "falsificazione", da parte della nostra specifica postura *sensitivo-intellettiva* rispetto al mondo, è la solidificazione (semi-definitiva) di tutte le riflessioni svolte negli anni dal professore. Alcuni elementi erano già presenti nel confronto con Kant, Schopenhauer, Emerson e Lange degli anni universitari, cui va aggiunto l'approfondimento della filosofia greca (in special modo Democrito e Platone e i preplatonici), poi le letture di Hartmann in particolare e di Spir, Zöllner, Dühring, Montaigne, Leopardi ecc., hanno sommato molto materiale, favorendo lo sviluppo di una posizione, inizialmente già peculiare, che ora raggiunge un grado ottimale di maturazione. L'unione indivisibile di *illusione* e *vita,* che Nietzsche trovò in quasi tutte le sue letture preferite (non solo filosofiche), e che costituì il tratto specifico delle sue riflessioni *etico-gnoseologiche* e *metafisiche* dei primi anni '70, diventa, da un punto di vista più *onto-gnoseo-logico,* il paradigma della *condizionalità organica* del vivente umano che nei millenni si è garantito successo e propagazione della specie attraverso "errori" e "finzioni" (ovvero attraverso l'auto-illusione che le proprie idiosincrasie *percettive* fossero invece proprietà della "realtà", come ampiamente anticipato in *Über Wahrheit und Lüge*). Tutto ciò gli ha fornito quella "sicurezza" e "fiducia" necessaria affinché un vivente possa svilupparsi con relativa tranquillità. Alla fine del percorso "evolutivo", o meglio al punto del percorso in cui la forma vivente uomo può riflettere su di sé senza pericoli, viene riconosciuta e constata questa situazione quasi paradossale: gli "errori" tipici della *percezione umana* del mondo sono divenuti gli elementi imprescindibili della sua "vita". È chiaro, quindi, che la lettura che ne dà il pensatore tedesco non è *epistemologica,* bensì *etico-pratica* (per non dire *pragmatica*), come sarà maggiormente precisato negli anni successivi. Sono vari i passaggi testuali e i

un'indagine non riduttivamente evenemenziale e osservativa, differente da quella evoluzionistica che aveva catalogato i risultati seguendo un pregiudizio *teoretico-sperimentale* da ricercare nei "fatti", un'indagine capace di penetrare in zone d'ombra decisive, altrimenti imperscrutabili, affiancando alla *storia dell'uomo* l'acume "seduttivo" della *psicologia-antropologia*[99]. Tentativo, questo, solo in parte simile a quello intrapreso da Rée (la sua nuova "maschera-paravento" insieme alla scelta della forma sentenziale) nelle due pubblicazioni del 1875 (*Psychologische Beobachtungen*) e del 1877 (*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*).
Il filosofo aveva già letto Pascal, Lichtenberg, Montaigne e Leopardi, amava Goethe, Byron e Sterne fin da adolescente, aveva approfondito la figura del Socrate platonico, la *Retorica* e i trattati *etico-politici* aristotelici, Cicerone, Demostene, Gorgia e la scuola sofistica, garantendosi così un importante bagaglio di esempi di *intuizione storico-psicologica e morale* delle azioni e dei sentimenti umani, a cui negli anni di frequentazione con Rée[100] si aggiunsero anche quelli tratti dai moralisti francesi e dagli evoluzionisti inglesi. Nonostante questo, Nietzsche anziché ricorrere a una *metodologia* che ha già stabilito in anticipo i principi "teorici" da ricercare nella "realtà" (darwinismo), adotta un *criterio di postura etico-patica* dalla *potenza introspettiva* e *trasmutativo-dissimulativa* simile a quella descritta per Wagner nella quarta *Inattuale*. Una postura

frammenti di questo periodo che insistono su questa considerazione (cfr. ad esempio 22 [33]; 23 [88]; 24 [68]; 27 [20] 1877-78; UTU I, 11; 13; 15; 16; 18; 19; 20), e se si confronta lo sviluppo di questa concezione fondamentale della filosofia nietzscheana negli anni '80, non si troveranno considerevoli variazioni ma piuttosto una più sicura capacità di esposizione con aggiunta di elementi ancora più peculiari (unione di *organico* e *morale*, *finzioni regolative*, *volontà di potenza*), come dimostrato in maniera sintetica dal frammento 35 [37] del 1885. Si vedano su questi argomenti P. Stellino, *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*; P. Gori, *Il "prospettivismo": epistemologia ed etica*, entrambi presenti in *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, a cura di P. Stellino e P. Gori, Ets, Pisa, 2011, pp. 101-147.

[99] L'*antropologia*, una delle scienze nate nella stagione illuminista, è studiata da Nietzsche in questi anni e usata per il corso sul culto religioso dei Greci (Tylor, Mannhardt, Lubbock, Wuttke ecc.). Il professore ha le idee chiarissime sul ruolo decisivo di questo approfondimento di indagine, e ce ne dà la prova in un frammento del 1876-77: «Oggi non basta più l'*introspezione* morale [Die moralische S e l b s t b e o b a c h t u n g] per imparare a conoscere i complicati moventi delle nostre azioni – sono necessarie anche la storia e la conoscenza delle popolazioni arretrate. In esse si rispecchia tutta quanta la storia dell'umanità, in esse si trovano intrecciati tutti i grandi errori e le rappresentazioni errate dell'umanità; poiché noi non condividiamo più quegli errori, non li cerchiamo neppure tra i moventi delle nostre azioni, ma essi vi hanno una loro risonanza come intonazione, sfumatura [aber als Stimmung Farbe Oberton erklingen sie mit darin] [-]. Si ritiene di avere realmente enumerato tutti i moventi dell'uomo, una volta che essi siano stati classificati in base alla *necessaria* soddisfazione dei bisogni. Ma vi sono innumerevoli bisogni quasi incredibili, anzi folli, che oggi non potrebbero essere indovinati per questa via: tutti questi moventi sono ancora oggi in azione [Aber es gab zahllose fast unglaubliche, ja verrückte Bedürfnisse, welche nicht so leicht jetzt zu errathen wären: diese alle wirken jetzt noch mit].», OFN IV/2, p. 442; cfr. 24 [4; 13] 1877. Da questo frammento si capisce tutta la distanza dai *moralisti* sia classici che evoluzionisti. Nietzsche pone l'attenzione sulla *residuale risonanza* sotto forma di *Stimmung*, *Farbe* e *Oberton* ancora presente nelle retrovie impercettibili delle nostre azioni, elementi non riscontrabili alla semplice "osservazione".

[100] Nietzsche elogia a più riprese Rée per i suoi scritti s*entenziali* sui s*entimenti morali* e il *comportamento* umano (cfr. EFN-1875, 492; 494; EFN-1877, 627; 23 [34]; 30 [185] 1877-78), ma la sua sarà sempre una lode con riserve, dimostrata anche nelle risposte sottintese nei suoi scritti. Una riserva messa bene in luce in un frammento del 1885: «Rée riprende con mano delicata le più severe abitudini di gusto dei vecchi moralisti francesi – il suo libro viene come un aroma ristoratore da quel "buon tempo antico", remoto da tutti i secondi fini edificanti di cui sogliono odorare i libri moralistici tedeschi. Purtroppo egli ha anche le stesse manchevolezze di quei Francesi, il ristretto orizzonte, la meschinità del sapere; le sue ipotesi sono a buon mercato e buttate al vento; gli manca del tutto "lo sguardo e il ritmo storico", vale a dire la vera e unica virtù che la scienza tedesca del XIX secolo ha in più rispetto a tutte le scienze più antiche. Alla fine si tratta di un libro "appetitoso".», OFN VII/3, pp. 201-202; si veda anche GDM, *Prefazione*, 4. Sul rapporto tra Nietzsche e Rée si vedano FORNARI, pp. 17-121; R. Small, *Nietzsche and Rée. A star friendship*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

modulata però per le sue nuove esigenze *pedagogico-antropagogiche*, attente al ruolo che deve assumere la *persuasività filosofica* dell'indagatore:

> Colui che scrive sui motivi interni dell'uomo non deve soltanto accennare freddamente ad essi; infatti, in tal modo, non può conferire credibilità alle sue argomentazioni. Bisogna che egli sia in grado di risvegliare il ricordo di questa o quella passione e disposizione d'animo, bisogna dunque che sia un artista della rappresentazione. A tal fine, di nuovo, è necessario che conosca per esperienza tutti questi affetti; altrimenti farà indignare per la freddezza e l'apparenza di disprezzo verso ciò che ha commosso e scosso così *profondamente* gli altri uomini. Bisogna, quindi, che egli abbia attraversato i gradini più importanti dell'umanità e sia capace di assumerli: deve essere *stato* religioso, artista, lussurioso, ambizioso, cattivo e buono, patriota e cosmopolita, aristocratico e plebeo e aver conservato la forza della rappresentazione. Per il suo tema le cose non stanno come per la matematica, dove esistono mezzi di espressione ben determinati, numeri, linee, che sono inequivocabili. Ogni parola sui motivi dell'uomo è indeterminata e allusiva, ma bisogna saper alludere con forza per descrivere un forte sentimento.[101]

Questa critica indiretta a Rée e ai moralisti francesi e inglesi, che avevano applicato in maniera semplicistica, all'interpretazione delle azioni e dei sentimenti morali, sia il darwinismo sia la superficialità della *Beobachtung* tipica degli scrittori di morale moderni[102], è davvero un punto concettuale dirimente nella nuova intrapresa filosofica nietzscheana che si impone in *Menschliches, Allzumenschliches*. Qualcosa che caratterizza la sua indagine "immorale, extramorale e al di là di bene e male" del "fenomeno morale", così centrale nei sei anni dello *spirito libero*. Indagine che ha un punto importantissimo di origine in *Über Wahrheit und Lüge* e che terminerà solo con la fine dell'attività letteraria e filosofica di Nietzsche, diventando l'impronta riconoscitiva del suo pensiero. Nel frammento appena letto, è chiarissima la derivazione della *postura introspettiva*, per il nuovo compito di *indagatore* dell'agire umano, dalla *Kunst der*

[101] OFN IV/2, pp. 438-439. «Der welcher über die inneren Motive des Menschen schreibt, hat nicht nur kalt auf sie hinzudeuten; denn so kann er seine Schlüsse nicht glaubhaft machen. Er muß die Erinnerung an diese und jene Leidenschaft, Stimmung erwecken können, und muß also ein Künstler der Darstellung sein. Dazu wiederum ist nöthig, daß er alle diese Affekte aus Erfahrung kennt; denn sonst wird er indigniren durch Kälte und den Anschein von Geringschätzung dessen, was die anderen Menschen so t i e f bewegt und erschüttert hat. Daher muß er die wichtigsten Stufen der Menschheit durchgemacht haben und fähig sein, sich auf sie zu stellen: er muß religiös, künstlerisch, wollüstig, ehrgeizig böse und gut, patriotisch und kosmopolitisch, aristokratisch und plebejisch g e w e s e n sein und die *Kraft* der Darstellung behalten haben. Denn bei seinem Thema ist es nicht wie bei der Mathematik, wo ganz bestimmte Mittel des Ausdrucks, Zahlen Linien da sind, welche ganz unzweideutig sind. Jedes Wort über die Motive des Menschen ist unbestimmt und andeutend, man muß aber s t a r k anzudeuten verstehen, um ein starkes Gefühl darzustellen.».

[102] «Ma una volta stabilito che la superficialità dell'osservazione metodologica ha teso e continua a tendere le più pericolose insidie al giudicare e al ragionare umano, c'è bisogno ora di quella perseveranza di lavoro che non si stanca di ammucchiare pietra su pietra, pietruzza su pietruzza, c'è bisogno di astinente virtù, per non vergognarsi di un tale modesto lavoro e per sfidare ogni disprezzo di esso.», UTU I, 37. Si vedano gli aforismi "metodologici" (35, 36 e 37) di *Menschliches, Allzumenschliches*, che pur non essendo del tutto "onesti" con i referenti cui alludono sono comunque molto importanti.

Vertauschung und der Darstellung[103] del retore antico, e dalla sua δύναμις[104] (tradotta dal filologo con *Kraft*)[105] interessata al κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν[106]. Una postura che proprio nei frammenti del 1873, nei quali si scandiva la fondamentale natura di attore di

[103] *Darstellung* è una parola che indica anche l'"interpretazione" nell'ambito teatrale. Sulla *Vertauschung*, come arte del retore, Nietzsche insiste nelle sue lezioni sulla retorica antica, dove ci sono forti punti di contatto con i frammenti delle note 89 e 99, e dove del retore viene detto: «Egli è una sorta di artista imitatore [nachahmender Künstler] e parla come l'attore [Schauspieler], che dà voce ad un personaggio o ad una situazione a lui estranea: qui giace, in fondo, la fede sul fatto che ognuno nella sua propria maniera, può condurre la propria causa nel modo migliore possibile, vale a dire nel modo pi persuasivo possibile. In questo modo l'ascoltatore percepisce la naturalezza, cioè l'assoluta adeguatezza e unità: mentre, di fronte ad una minima divergenza da tale naturalezza, l'ascoltatore può percepire l'artificialità [Künstlichkeit] e divenire diffidente contro la cosa rappresentata dall'oratore. L'arte dell'oratore non si lascia riconoscere in quanto artificio [Künstlichkeit]: da ciò lo stile caratteristico, che però è sempre un prodotto dell'arte più elaborata, proprio come la "naturalezza" di un buon attore [der aber erst recht ein Produkt der höchsten Kunst ist: wie die "Natürlichkeit" des guten Schauspieler]. Il vero retore parla dall'ἦθος della persona o della causa che egli difende. Egli trova le migliori apologie e argomenti (come solo l'egoismo normalmente può trovare), i modi e le parole più persuasive; lo straordinario in lui è che considera tutto ciò attraverso l'arte, attraverso l'immedesimazione nelle persone e, con notevole prudenza, mette a profitto ciò che solo l'avvocato più eloquente di tutti gli uomini e di tutti i partiti, l'egoismo, può trovare. È un'immedesimazione dell'io, proprio come nell'arte drammatica [das Merkwürdige an ihm ist, daß er durch Kunst, durch ein Vertauschen der Personen u. durch darüber schwebende Besonnenheit, alles das findet u. sich zu Nutze macht, was der beredteste Anwalt jedes Menschen u. jeder Partei, der Egoismus nur zu finden vermag. Es ist eine Vertauschung des ego, wie bei dem Dramatiker]. […] Il discorso deve essere pronunciato in maniera adeguata e naturale da colui che parla per sé o per una causa: bisogna inoltre dimenticarsi dell'arte dell'immedesimazione [Kunst der Vertauschung], perché altrimenti l'ascoltatore diventa diffidente e timoroso di essere ingannato. C'è dunque, anche nella retorica, una "imitazione della natura" come mezzo principale per persuadere [Nachahmung der Natur, als Hauptmittel su überzeugen]: solo quando il parlante e il suo linguaggio sono corrispondenti l'un l'altro, l'ascoltatore crede alla serietà e alla verità della cosa difesa, si infiamma per l'oratore e crede in lui poiché quando costui riesce a convincere di credere alla sua causa, allora dà l'impressione di essere onesto.», F. Nietzsche, *L'arte della parola. Esposizione della retorica antica*, a cura di S. Tafuri, il ramo, Rapallo, 2012, pp. 87-89 (d'ora in poi LEZ RET). Questa "dis-simulazione" della *naturalezza* attraverso l'*arte* e viceversa, questa *sfida della persuasione* come virtuosità nel saper usare abilmente la "messa in scena", al fine di "ingannare facendo credere di non essere affatto ingannati", grazie alla *forza-abilità di immedesimazione in un altro io*, sono cose che abbiamo già incontrato e ampiamente trattato nei capitoli precedenti, a dimostrazione della ricorrenza e del poliedrico uso di questa concettualità da parte del filosofo tedesco. Qui Nietzsche aggiunge l'importanza dell'*Egoismus*, come molla d'azione affinché questa "dis-simulazione" sembri non dettata dall'*arte* ma piuttosto da "naturalezza", ed è un aspetto di non poco conto: non basta sapersi "calare in altri individui", bisogna anche saper "sentire egoisticamente" come altri individui (eine Vertauschung des ego), non solo *atteggiarsi* ma anche *patire* al posto di e identicamente ad altri *io*, dando l'impressione *etica* di tenerci *paticamente* a ciò che si sta presentando. L'*atteggiamento* "etico" del retore determina il grado di *persuasività patica* sull'ascoltatore, è questo il tratto *etico-patico* sottratto alla *Retorica* aristotelica e fatto proprio dal Nietzsche. In un frammento del 1885, nel quale il pensatore si interroga sul possibile ruolo attuale del *filosofo* in mezzo ai più vari problemi posti alla sua maturazione (vastità della scienza), dopo aver ammesso che: «Se lo volesse, dovrebbe diventare un grande attore, una specie di *Cagliostro* filosofico [Wollte er es, so müßte er zum großen Schauspieler werden, zu einer Art von philosophischem C a g l i o s t r o]» (cfr. 35 [24] 1885), il pensatore aggiunge: «Non dovrebbe avere personalmente sperimentato cento modi di vivere, per poter parlare sul valore della vita? […] L'uomo delle esperienze più vaste, che le condensa in conclusioni generali: non sarebbe costui l'uomo più possente [der mächtigste Mensch]? Si è scambiato troppo a lungo il sapiente con l'uomo di scienza, e ancora più a lungo con l'uomo di elevata religiosità.», OFN VII/3, p. 196. Appare qui chiaro come il modello sia il Wagner della quarta *Inattuale*, e anche al riferimento velato a Empedocle lì contenuto. In un frammento del 1878 si legge: «Il mio modo di riportare cose della storia consiste propriamente nel raccontare *esperienze* personali, prendendo a spunto epoche e uomini del passato. Non è qualcosa di organico - solo cose singole mi si sono chiarite, altre no.», OFN IV/3, p. 306. Tutte queste considerazioni verranno poi condensate in ABM, 205 e seguenti. In generale si veda tutto il capitolo *Noi dotti* di *Al di là di bene e male*, che propone la definitiva caratterizzazione del "filosofo dell'avvenire".

[104] Che è appunto *etico-patica*, come sottolinea benissimo Heidegger nelle sue lezioni sulla *Retorica* e le *Etiche* aristoteliche (cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano, 2017, pp. 190-232, d'ora in poi HEIDEGGER II), ma si vedano anche i frammenti 9 [1] e 11 [15] del 1875.

Wagner, veniva analizzata nella sua vicinanza e somiglianza con la *dote drammatica*: in entrambe si evince, infatti, l'assenza di una *Vorschrift sich zu verstellen*, essendo pratiche dichiaratamente finalizzate a usare *dissimulazione* e *trasmutazione*[107].
L'allusione a questa *disposizione-potenzialità-forza* retorica (virtuosa al modo aristotelico)[108], necessaria per imbastire un'*arte dell'interpretazione e dell'immedesimazione* nel praticare *dissimulazione* e *trasmutazione*[109], allo scopo di

[105] «Non c'è nessuna naturalità del linguaggio, alla quale ci si possa appellare: il linguaggio stesso è il risultato di una potente arte retorica; la forza [Kraft] che Aristotele chiama retorica, con la quale è possibile scoprire e rendere valida ogni cosa, quella forza che opera e fa impressione, è l'essenza stessa del linguaggio. Questa si rapporta, altrettanto poco come la retorica al vero, all'essenza della cosa; non vuole istruire, quanto piuttosto trasmettere [übertragen] un'emozione ed un'apprensione soggettive ad altri.», LEZ RET, p. 73. In queste lezioni, svolte negli stessi anni di *Über Wahrheit und Lüge*, la lettura di Gerber e Volkmann si integra con quella di Aristotele e Cicerone (gli *Academica* furono oggetto di un corso del 1870-71), restituendoci un testo interessante e a tratti molto vicino, se non identico, alle considerazioni sul linguaggio presenti nel *pro memoria* tenuto segreto.

[106] Cfr. LEZ RET, pp. 51-65.

[107] In un frammento del 1873, dove Nietzsche si interroga sul significato e l'essenza della retorica, torna l'associazione impossibile con l'espressione della matematica cui si allude nel frammento di nota 101, a testimonianza dell'allusione lì presente all'*arte retorica*: «Che cos'è l'eloquenza? / Farsi capire? Ma la stessa cosa vuole anche il pittore, il geroglifico, il gesto. / Ma farsi capire? Non è forse soltanto l'appello all'intelletto? Tuttavia nella matematica non esiste retorica. Eccitare la volontà e l'intelletto altrui con parole? / Ma questo lo fa anche l'ubriaco, la testa calda. Fare ciò con assennatezza? / Ma così fa anche chi inganna, chi mente. È possibile tener conto della moralità nella definizione? Non c'è norma che prescrive di fingere [Aber dies thut auch der Betrüger, der Lügner. Ist es möglich, die Moralität mit in der Definition zu berücksichtigen? Keine Vorschrift sich zu verstellen]. / Fare ciò con accortezza artistica [künstlerischer Besonnenheit]? / Ma così fa anche l'attore, che non è un oratore (anche se recita la parte di oratore, è ancora qualcos'altro dall'oratore reale). […] L'oratore si sforza, usando parole e gesti, con accortezza artistica [mit künstlerischer Besonnenheit], di far pensare e sentire [denken und fühlen] alsuo pubblico quello che lui vuole. […] Che cosa distingue l'oratore da chi parla con passione, con inganno? Dall'attore? […] Certo l'oratore è un artista. Ma gli oratori più antichi non sanno nulla dell'arte. Essi l'hanno *ereditata* come viva prassi [Sie haben sie als lebendige Praxis e r e r b t].», FP IV, pp. 153-155. Si noti il confine sottilissimo tra *Redner*, *Schauspieler* e *Betrüger*, che è uno di quelli che più sembra interessare Nietzsche. Si veda anche il frammento 32 [14] 1873 dove, interrogandosi sull'invenzione della *civiltà decorativa* da parte di Cicerone, il filologo ammette che la retorica «è più onesta per il fatto di riconoscere l'*inganno* come fine [das Täuschen als Ziel]».

[108] Deve sembrare, infatti, "naturale" per *abi(tua)lità* "tecnico-artistica", si veda su questo FERMANI, pp. 203-233.

[109] Che la *Verstellung* debba essere una qualità "etico-patica" del *filosofo-educatore dell'avvenire*, dello *spirito libero* di cui si è alla ricerca e che ha in mente Nietzsche, è esplicitato in un frammento del 1885: «Posto che si immagini un filosofo come un grand educatore, abbastanza potente da sollevare a sé, dalla sua solitaria altezza, lunghe catene di generazioni, allora bisogna anche concedergli i privilegi inquietanti del grande educatore. Un educatore non dice mai quello che pensa lui stesso, ma sempre e solo quello che pensa su una cosa in rapporto all'utilità di colui che egli educa. In questa dissimulazione non si deve far scoprire; fa parte della sua maestria far sì che si creda alla sua sincerità [In dieser Verstellung darf er nicht errathen werden; es gehört zu seiner Meisterschaft, daß man an seine Ehrlichkeit glaubt]. Dev'essere capace di tutti i mezzi di disciplina e di castigo; molte nature, le fa avanzare solo con frustate di scherno, altre, indolenti, indecise, vili, vane, forse con una lode esagerata. Un tale educatore è al di là del bene e del male; ma nessuno lo deve sapere [Ein solcher Erzieher ist jenseits von Gut und Böse; aber Niemand darf es wissen].», OFN VII/3, p. 260. Si vedano anche i frammenti 37 [5; 6] 1885 che completano il quadro della riflessione, e dove tra l'altro Nietzsche fa esplicito riferimento all'essere "eloquenti-persuasivi" (beredt). In questa sorta di apologetico auto-ritratto, che nasconde una vana speranza, quella venuta di spiriti prossimi con cui condividere il peso di problemi filosofici epocali, riecheggiano con chiarezza i modelli antichi del *filosofo-educatore-legislatore* perfettamente descritti e incarnati da Platone e Aristotele, cui Nietzsche fa riferimento nelle lezioni sulla retorica antica, sottolineando il valore del corretto uso della "menzogna" e delle abilità e*tico-patiche* del retore e del dialettico nello smuovere e condurre gli ascoltatori, si veda LEZ RET., pp. 55-61. In un altro frammento del 1885, però, viene usata non a caso un'allusione a Dioniso per figurare al meglio quanto abbiamo visto sopra: «Quand'ero giovane incontrai una divinità pericolosa, e non vorrei raccontare a nessuno ciò che allora mi passò per la mente – tante cose buone quante cose cattive. E così imparai per tempo a tacere, come anche che su deve imparare a parlare per ben tacere; che un uomo

risultare “credibili” nella presentazione letteraria dell’indagine “morale” sulla *preistoria patico-affettiva* delle azioni umane[110], è un altro modo di sostenere il bisogno di una *saggezza* «che scruta il mondo con quello sguardo *bifronte* (Doppelblick), che hanno tutte le grandi conoscenze…»[111]. Il *Doppelblick* sa, infatti, recidere il *metaphysische Bedürfniss* dell’uomo, potendo esperire tutte le *impressioni patico-affettive* nascoste nelle *valutazioni morali*, immedesimandosi in ogni *visuale* possibile, in una sorta di *Panopticon* all’inverso, che in una “visione singolare” sa estendere tutte le *posizioni-angolazioni* disponibili: «religiös, künstlerisch, wollüstig, ehrgeizig böse und gut, patriotisch und kosmopolitisch, aristokratisch und plebejisch»[112].

---

che ha pensieri di fondo deve avere pensieri di superficie [Hintergründen Vordergründe], sia per gli altri, sia per se stesso: infatti i pensieri di superficie [Vordergründe] gli sono necessari per riposarsi di se stesso e per rendere possibile agli altri di vivere con lui.», OFN VII/3, p. 175; cfr. 34 [181] 1885 dove Dioniso diventa il “maestro” del *gai saber*. Poco dopo si chiarisce l’allusione a Dioniso, nel senso di un dio che educa alla grande *capacità dissimulativo-trasmutativa*, cioè un dio *filosofo-educatore* come vuole Nietzsche: «*Dioniso* / Dioniso come educatore. / Dioniso come ingannatore. / Dioniso come distruttore. / Dioniso come creatore.», OFN VII/3, p. 180; cfr. infine 34 [201] 1885 dove appare un titolo per un libro: «Il filosofo come artista / Dioniso», OFN VII/3, p. 166. In un frammento del 1882-83 (4 [41]) verrà precisato: «Lüge und Verstellung — das Mittel aller Erziehung.».

[110] Una *preistoria* ancora attiva come *coloritura* (Farbe), *intonazione* (Oberton) e *risonanza* (Stimmung) dietro i “motivi” delle azioni, che questa *arte interpretativo-immedesimativa* vuole rendere di nuovo “visibile”, dando importanza a quel che ormai sembra solo impercettibile.

[111] UTU I, 37; EH, *Umano troppo umano*, 6. In *Ecce homo*, Nietzsche parla di sé come di colui che è stato capace di *interpretare* contemporaneamente la *decadenza* e il suo opposto, dandoci un’ulteriore immagine del *Doppelblick*, della *duplice veduta*, allusiva del “fenomeno dionisiaco” che vuole sempre insieme *creazione* e *distruzione*, e che solo da questa unificazione delle “opposte tendenze” sa volere e godere la “vita”, cfr. EH, *Perché sono così saggio*, 1.

[112] Cfr. ABM, 210; 211. Che sia in gioco qui un certo *stile* di *saggezza* è chiaro dai frammenti dello stesso periodo, vicini concettualmente a quello riportato a nota 99: «Voglio diventare saggio entro i sessanta anni, qui vedo anche un fine per molti. Una grande quantità di scienza dev’essere gradualmente assimilata e fatta diventare parte di noi stessi. È la fortuna della nostra epoca che si possa ancora per un certo periodo venir su con una religione, e a musica ci procura un autentico accesso all’arte. Epoche future non parteciperanno così facilmente di tutto ciò. Solo con l’aiuto delle esperienze personali si possono intendere immensi periodi dell’umanità: e ciò è importante perché tutta la nostra cultura si fonda su quei periodi. […] Bisogna ripercorrere a grandi passi, come individui, il cammino dell’umanità e andare oltre a tutti i fini del passato. / Colui che vuol diventare saggio, ha un *fine individuale*, nel quale si risolvono, come mezzi e sussidi, tutte le esperienze, le felicità e infelicità, i torti, ecc.», OFN IV/2, pp. 459-460. Oltre ad essersi “calato in ogni esperienza”, la figura di *saggio* che ha in mente il professore in questo periodo è soprattutto estranea ad ogni *pre-condizionamento morale* (presente invece nei “moralisti” alla Rée), come quel caratteristico “al di là di bene e male” messo in atto dal *filosofo-educatore* in un frammento del 1876-77 (24 [8]): «Il saggio *non* conosce una *moralità* oltre quella che trae le sue leggi da lui stesso, anzi già la parola “moralità” non gli si adatta. Egli infatti è diventato assolutamente scostumato, in quanto non riconosce costumi, tradizioni, bensì soltanto nuove domande della vita e nuove risposte. Va avanti per sentieri non mai percorsi, la sua forza aumenta quanto più egli peregrina. È simile a un grande incendio che porti dentro di sé il proprio vento e ne sia intensificato e portato innanzi.», OFN IV/2, pp. 432-433. Proprio l’aver esperito ogni “sentimento morale”, cioè “essersi immedesimato” in ogni visuale, garantisce al s*aggio* una così *radicale* “scostumatezza”, è già fissato qui in germe quanto verrà dispiegato nella riflessione degli anni venturi. Va detto, infine, che in *Menschliches, Allzumenschliches* uno dei tratti distintivi del giudizio sull’esistenza dell’“uomo comune” (gewöhnliche, alltägliche Mensch), in ovvia opposizione al *saggio* (e al poeta), è significativamente descritto in questo modo: «Dunque per l’uomo comune, ordinario, il valore della vita è basato esclusivamente sul fatto che egli si reputa più importante del mondo. La grande mancanza di fantasia di cui soffre, fa sì che egli non possa sentirsi vivere in altri esseri, e partecipi perciò il meno possibile alla loro sorte e alle loro sofferenze [Der grosse Mangel an Phantasie, an dem er leidet, macht, dass er sich nicht in andere Wesen hineinfühlen kann und daher so wenig als möglich an ihrem Loos und Leiden theilnimmt].», UTU I, 33. Nietzsche non sta alludendo alla “compassione”, ma al falso giudizio nascosto negli *istinti altruistici* e alla capacità di valutare positivamente lo *spreco* insito in un’umanità priva di scopi, che avrebbe così la stessa sorte di un singolo fiore (altro possibile rimando a *La ginestra* leopardiana, dato che poi si fa riferimento alla risposta tipica dei poeti), sentimento che saprebbe elevare soltanto il sentimento di un poeta e non di certo quello di un uomo qualunque. E il filosofo pensa proprio alla capacità di *immedesimarsi-trasmutarsi* in altri esseri per poter sperimentare, quasi all’unisono, un s*entimento estatico*

In *Opinioni e sentenze diverse*, dove il *viaggiare* in intensità senza spostarsi (rivivendo dentro di sé tutto il passato), diventa metafora della *Freigeisterei*, il professore usa la figura mitologica di *Argo dai centocchi*[113], con il suo "*ego diveniente e trasmutante*" (werdenden und verwandelten ego), come simbolo dell'*introspezione filosofico-retorica*[114] che ha in mente:

Verso qual meta si deve viaggiare. L'immediata osservazione di sé è ben lungi dal bastare per conoscere se stessi: abbiamo bisogno della storia, giacché il passato continua a scorrere in noi in cento onde; noi stessi infatti non siamo se non ciò che in ogni attimo sentiamo di questo fluire. Anche qui anzi, se vogliamo tuffarci nel flusso del nostro essere apparentemente più peculiare e personale, vale il detto di Eraclito: che non si scende due volte nello stesso fiume. […] Ci sono comunque un'arte e uno scopo del viaggiare *più sottili* che fanno sì che non sempre sia necessario andare di luogo in luogo e percorrere migliaia di miglia. Molto probabilmente gli ultimi tre secoli sopravvivono ancora in tutte le loro sfumature e rifrazioni culturali anche *in nostra vicinanza*: essi vogliono solo essere *scoperti*. In molte famiglie, anzi in singoli uomini, gli strati giacciono ancora sovrapposti in modo bello ed evidente: altrove ci sono fenditure della roccia più difficili da capire. […] Chi, dopo lunga esercitazione in quest'arte del viaggiare, è diventato un Argo dai cento occhi, accompagnerà alla fine dappertutto la sua *Io* – voglio dire il suo *ego* – e riscoprirà, in Egitto e in Grecia, in Bisanzio e in Roma, in Francia e in Germania, nel tempo dei popoli nomadi o di quelli stabili, nel Rinascimento e nella Riforma, in patria e all'estero, anzi in mare, bosco, pianta e montagna, le avventure di viaggio di questo *ego* diveniente e trasmutante. Così la conoscenza di sé diventa conoscenza del tutto in relazione a tutto il passato: come, secondo un'altra concatenazione di considerazioni, qui solo accennabile, la determinazione e l'educazione di sé degli spiriti più liberi e lungimiranti potrebbe un giorno diventare determinazione del tutto in relazione a tutta l'umanità futura.[115]

---

relativo all'"esistenza priva di scopi", traccia evidente di quanto egli riconobbe nel "dionisiaco". Infatti, l'autore che Nietzsche sceglie, in *Opinioni e sentenze diverse*, come simbolo dell'*Illuminismo* che ha in mente, cioè Sterne, è descritto in questo modo: «Sterne è il grande maestro dell'equivocità […]. È da dare per perso il lettore che voglia sapere ogni volta esattamente che cosa Sterne veramente pensi su una cosa e se di fronte ad essa egli faccia un viso serio o sorridente: giacché egli sa farli entrambi con *una sola* piega del suo viso; egli sa altrettanto, e anzi vuole, avere nello stesso tempo ragione e torto, intrecciare la profondità con la buffoneria.», UTU II/1, 113. Nietzsche sembra descrivere alla perfezione se stesso piuttosto che Sterne.

[113] Cfr. 11 [65] 1881; 13 [5] 1881. Sulla figura di Argo, in questo luogo, si veda quanto dice Giuliano Campioni, il quale fa riferimento a Emerson come fonte principale di Nietzsche e allude al finale faustiano dell'aforisma, che in realtà rimanda anche all'*esperienza introspettiva* e *trasmutativa* messa in campo dal filosofo, contro l'osservazione "moralistica", cfr. G. Campioni, *«Verso qual meta si deve viaggiare». Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche*, in *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida editori, Napoli, 1992, pp. 131-153. Ma si tenga anche presente la narrazione della vicenda mitica di Argo presentata da Ovidio nel primo libro de *Le metamorfosi*, uno dei poeti latini più amati da Nietzsche, presente dietro molte metafore dello *Zarathustra*.

[114] In *Aurora* si farà tutto ancora più esplicito, con un riferimento diretto al *Narr*: «Avete mai vissuto, dentro di voi, fatti della *storia*: vacillamenti, terremoti, vaste e lunghe tristezze, fulminee offerte di gioia? Siete mai stati istrioni con i grandi e piccoli istrioni [Seid ihr närrisch gewesen mit grossen und kleinen Narren]? Avete mai realmente sostenuto di voi il vaneggiamento e il dolore degli uomini buoni? E per giunta il dolore e quella specie di felicità dei più malvagi? Se è così, parlatemi pure di morale, altrimenti no!», AUR, 545. Nella poesia *Parla il proverbio*, inserita in *Scherzo, malizia e vendetta* come incipit de *La gaia scienza*, si legge: «Tagliente e mite, rozzo e delicato / Alla mano e bizzarro, sozzo e mondo, / Un convegno di saggi e di buffoni: / Tutto ciò voglio essere e son io, Colomba a un tempo e serpente e porco!», OFN V/2, p. 26.

[115] UTU II/1, 223; si veda anche UTU II/1, 211, dove Nietzsche riprende l'espressione emersoniana "geistige Nomadenthum" coniando a sua volta la formula "freizügige Geister". «W o h i n m a n r e i s e n m u s s . — Die unmittelbare Selbstbeobachtung reicht nicht lange aus, um sich kennen zu lernen: wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort; wir selber sind ja Nichts als Das, was wir in jedem Augenblick von diesem Fortströmen empfinden. Auch hier sogar, wenn wir in den Fluss unseres anscheinend eigensten und persönlichsten Wesens hinabsteigen wollen, gilt Heraklit's Satz: man steigt nicht zweimal in den selben Fluss. […] Nun giebt es aber noch eine f e i n e r e Kunst und Absicht des Reisens, welche es nicht immer nöthig macht, von Ort zu Ort und über Tausende von

Alla visione tipica del *patetismo di specie*[116], viene contrapposta quella *diveniente e trasmutante* (werdenden und verwandelten)[117] dei "cento occhi" di Argo, di colui che ha *esaurito tutto l'esperibile dentro di sé* ed è ormai capace di abitare ogni sentimento, ogni affetto e ogni pensiero, come se avesse viaggiato nel tempo e nello spazio, un po' come Wagner era capace di *immedesimarsi in ogni cosa della natura*, fornendo voce anche a ciò che è muto[118]. Con la differenza però che, chi *si trasmuta* in Argo, attuando una vera e propria *arte della trasmutazione* degna di Proteo, acquisisce quel "pudore" della *saggezza* (altra caratteristica del dio marino) così estraneo all'*istrionismo* wagneriano. Una *saggezza* "pan-optica" che si presenta sempre di più come "determinazione del tutto in relazione a tutta l'umanità futura" attraverso la *Selbstbestimmung* e la *Selbsterziehung*.

Meilen hin den Fuss zu setzen. Es leben sehr wahrscheinlich die letzten drei Jahrhunderte in allen ihren Culturfärbungen und -Strahlenbrechungen auch in u n s e r e r N ä h e noch fort: sie wollen nur e n t d e c k t werden. In manchen Familien, ja in einzelnen Menschen liegen die Schichten schön und übersichtlich noch übereinander: anderswo giebt es schwieriger zu verstehende Verwerfungen des Gesteins. […] Wer nach langer Uebung in dieser Kunst des Reisens, zum hundertäugigen Argos geworden ist, der wird s e i n e I o — ich meine sein e g o — endlich überall hinbegleiten und in Aegypten und Griechenland, Byzanz und Rom, Frankreich und Deutschland, in der Zeit der wandernden oder der festsitzenden Völker, in Renaissance und Reformation, in Heimat und Fremde, ja in Meer, Wald, Pflanze und Gebirge, die Reise-Abenteuer dieses werdenden und verwandelten ego wieder entdecken. — So wird Selbst-Erkenntniss zur All-Erkenntniss in Hinsicht auf alles Vergangene: wie, nach einer andern, hier nur anzudeutenden Betrachtungskette, Selbstbestimmung und Selbsterziehung in den freiesten und weitest blickenden Geistern einmal zur All-Bestimmung, in Hinsicht auf alles zukünftige Menschenthum werden könnte.».

[116] In *Aurora* torna un chiaro riferimento alla natura *patetica* dell'uomo: «Non siamo stati educati a sentire *in maniera patetica* [p a t h e t i s c h z u f ü h l e n] e a fuggire nell'oscurità, proprio quando l'intelletto dovrebbe affisare lo sguardo più lucidamente e freddamente possibile? E cioè in tutte le questioni più alte e più importanti.», AUR, 107.

[117] In un frammento datato Sils-Maria 26 agosto 1881, in cui si abbozza un libro «Per i "lineamenti di un nuovo modo di vivere"» Nietzsche torna sul legame tra *ego* e *Verwandlung*, anche in connessione con "il pensiero che trasmuta", cioè l'*eterno ritorno* (*Annulus aeternitatis*): «"Della *felicità ultima del solitario*" - questi è colui che prima "apparteneva agli altri" e ora ha raggiunto il sommo dell'"autonomia": l'*ego* perfetto: soltanto ora *questo* ego può provare l'*amore*; nelle fasi precedenti, che non giungono al massimo della solitudine e dell'autodominio, vi è qualcosa di diverso dell'amore. […] La trasmutazione incessante – in un breve periodo devi passare attraverso molti individui. Il mezzo è la *lotta incessante* [Die unablässige Verwandlung — du musst in einem kurzen Zeitraume durch viele Individuen hindurch. Das Mittel ist der unablässige Kampf].», OFN V/2, p. 406 (il termine "trasmutazione" è mio).

[118] Dirà l'"anima" di Zarathustra, tornando alla sua caverna e ai suoi animali: «Qui mi si dischiudono tutte le parole dell'essere, balzando dagli scrigni che le contengono: l'essere tutto vuol qui diventare parola, e tutto il divenire qui vuole imparare da me la parola.», ZAR, III, *Il ritorno a casa*.

c) Alle *sorgenti patico-affettive* della "socialità-moralità": *cattiveria-crudeltà, sentimento di potenza/superiorità, vanità, dissimulazione-trasmutazione*[119]

Dopo essersi soffermato sui "pregiudizi" e sugli "errori" insiti nella *storia della filosofia e della metafisica*, Nietzsche rivolge lo sguardo alle *moralischen Empfindungen*, anche perché è in esse che si nascondono i più antichi "giudizi" che sono la reale retroguardia di quella storia[120]. Nell'aforisma 14 di *Menschliches, Allzumenschliches*, era già stato messo in luce il cuore argomentativo di quella nuova strategia di indagine delle azioni umane cui si affianca la postura *etico-patica* che deve mantenere l'indagatore:

Risonanza. Tutti gli stati d'animo *più forti* portano con sé una risonanza di sentimenti e disposizioni affini: essi sommuovono per così dire la memoria. In essi si ridestano in noi certi ricordi e si acquista coscienza di stati analoghi e della loro origine. Così si formano rapide, abituali associazioni di sentimenti e di pensieri, che da ultimo, quando si susseguono con la rapidità del lampo, non vengono sentite nemmeno più come fatti complessi, bensì come *unità*. In questo senso si parla del sentimento morale e del sentimento religioso, quasi che siano pure unità: in verità sono fiumi con cento scaturigini e affluenti. Anche qui, come molte altre volte, l'unità della parola non garantisce nulla per l'unità della cosa.[121]

---

[119] «*Da che cosa* siamo mossi nell'agire? Ecco il *mio* problema. Il "per-che-cosa?", il "verso-che-cosa?" è un'altra questione. O *dal piacere* (sentimento di forza che trabocca, che deve espandersi) *oppure dal dispiacere* (inibizione del sentimento di potenza che deve liberarsi o richiede un risarcimento). Viene posto il problema: come dobbiamo agire? Come se l'azione fosse solo un mezzo con cui dover raggiungere qualcosa: ma ciò che più interessa è *l'azione stessa come risultato* raggiunto, *a prescindere* dalle conseguenze dell'azione.», OFN VII/1, I, p. 256.

[120] Il *giudizio* (Urtheil) è, infatti, la scaturigine primaria dei *moti logico-organici* e poi elemento fondamentale del *sentimento* (Empfindung), che quindi è qualcosa di successivo e non antecedente alla *presa intellettuale*, come affermato nell'aforisma 18 di *Menschliches, Allzumesnchliches* (in cui si imbastisce una sintetica *preistoria dei moti di logicità*, tornando sull'esempio della pianta come vivente che ha esperienza solo di se stessa, si veda anche 35 [57] 1885) dove si critica la supposta "originarietà" (descritta da Spir) della legge generale del soggetto conoscente che coglie come "identico" nel proprio essere ogni "oggetto in sé", cui Nietzsche contrappone la necessità di una *storia naturale-organica* delle *Regungen des Logischen*. Ma già nel 1872-73, il professore aveva mostrato questa decisione di vedere nell'*intellettualità* il dato primario "organico", di quelle che nell'aforisma 18 vengono definite "die Empfindung des Angenehmen oder Schmerzhaften": «La più semplice sensazione è il risultato di un'infinta composizione: non già un fenomeno originario. Servono l'attività cerebrale, la memoria, ecc., nonché i movimenti rifessi di ogni specie. […] Un apparato conoscitivo infinitamente complicato è il presupposto della sensazione: per ammettere una qualsiasi materia è necessaria la conoscenza.», FP III, pp. 149-150. Questa decisione, che spiega bene il motivo per cui, in accordo con Hartmann, Nietzsche si è tanto preoccupato di associare un *Ur-Intellekt* al *Wille* schopenhaueriano, verrà riscontrata poi anche in *Der Werth des Lebens* di Eugen Dühring nel 1875 (cfr. 9 [1] 1875), di cui il professore annota un riassunto dal quale attinge a piene mani nello scrivere l'aforisma 32 e altri di *Menschliches, Allzumenschliches* (quasi figurando una sorta di plagio). Riassunto importante per capire lo sviluppo di questa decisione *onto-fenomeno-logica* che immette l'*intellettualità* tra i "moti organici primari", insieme al *sentimento di attrazione* e *repulsione*, qualcosa di molto più *complesso* di come appare (cfr. 24 [42] 1877): «Dunque: la distinzione di «due mondi, dei quali l'uno è peggiore, più irreale in confronto a un mondo *più reale* e migliore, *cioè la tesi del pessimismo*, è il fatto che precede ogni valutazione; esso risiede nella costituzione dell'intelletto giudicante, che parte dall'identità come mondo a lui accessibile. La nascita dell'intelletto e la sua costituzione non possono essere dedotte dall'atteggiamento pratico verso le cose, l'intelletto non è una formazione derivata dell'animo. Anzi, ogni simpatia e antipatia presuppone già l'intelletto e in questo il principio di contraddizione; *senza l'elemento logico* non vi è neppure sensazione, stato d'animo, rappresentazione.», FP V, pp. 186-187.

[121] UTU I, 14. «M i t e r k l i n g e n . — Alle s t ä r k e r e n Stimmungen bringen ein Miterklingen verwandter Empfindungen und Stimmungen mit sich; sie wühlen gleichsam das Gedächtniss auf. Es erinnert sich bei ihnen Etwas in uns und wird sich ähnlicher Zustände und deren Herkunft bewusst. So bilden sich angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hinter einander erfolgen, nicht einmal mehr als Complexe, sondern

Il professore parte dalle considerazioni sull'attività *percettivo-intellettiva* tipica dell'*occhio-intelletto* tessute negli anni precedenti e ne riprende le fila sottolineando di nuovo le stesse intuizioni: *memoria* e *coscienza*[122] fanno certamente parte del "processo esperienziale interiore", ma non sono elementi decisivi se non in quanto avvio e selezione dell'analogia impressiva che conduce a un'"associazione" eliminando la "novità" della *Empfindung* e della *Stimmung* che stimolano la *memoria* e poi la *coscienza*. O almeno non così decisivi come la *rapidità che nasconde il processo* messo in moto a monte delle *stärkere Stimmungen*, come sono quelle "morali" e "religiose", senza la quale si avvertirebbe il "processo" e svanirebbe il risultato. È, infatti, solo grazie a questa *fulminea rapidità d'identificazione*[123], divenuta *abituale*, e all'*illusione* che ne consegue di

---

als E i n h e i t e n empfunden werden. In diesem Sinne redet man vom moralischen Gefühle, vom religiösen Gefühle, wie als ob diess lauter Einheiten seien: in Wahrheit sind sie Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen. Auch hier, wie so oft, verbürgt die Einheit des Wortes Nichts für die Einheit der Sache.».

[122] In questo caso, *memoria* e *coscienza* servono da "strumenti" per far divenire *abituale* la *fulminea rapidità di associazione* che chiude la strada alla "novità" e alla "singolarità", sempre insite in ogni *stimolazione patico-affettiva*, in modo da impedire la necessità di *giudicare sempre nuovamente ciò che si sente, facendo così sembrare che si senta sempre allo "stesso" modo per le "stesse" cose*. L'*abitudinarietà patico-affettiva*, divenuta tale in seguito al consolidamento di un processo "intellettivo" (nel passaggio dal "simile" all'"uguale", che ora si mutua nel passaggio dal "nuovo" al vecchio", sfruttando lo stesso procedimento *dissimulativo-trasmutativo*), si afferma come la regola fondamentale del *sentimento morale e religioso*. In questo modo Nietzsche usa una strategia interpretativa che ha già consolidato concettualmente da anni, sia come indagine del procedimento "conoscitivo", cui si è dedicato nei frammenti del 1872-73, sia come indagine del fenomeno "sociale" e "linguistico", evidenziato ampiamente nel periodo *Inattuale*, che comprende anche *Über Wahrheit und Lüge*. In un frammento del 1885 (dove è chiara la reminiscenza di quanto detto in *Über Wahrheit und Lüge*) ci viene fornita la figurazione del modo in cui il "conoscere", ovvero qualcosa che avviene ormai prima del "sentire", ponendosi alle spalle del "sentire" nel percorso *naturale* di consolidamento dell'"esperienza", sia alla radice di questa *Verwandlung-Verstellung*, della *dissimulazione-trasmutazione* costante del "nuovo" in "vecchio": «NB. *«Conoscere»* è il modo di far sentire a noi stessi che *sappiamo* già qualcosa: dunque la *lotta che si fa con un sentimento di qualcosa di nuovo e la trasformazione dell'apparentemente nuovo in qualcosa di vecchio* [a l s o d i e B e k ä m p f u n g e i n e s G e f ü h l s v o n e t w a s N e u e m u n d V e r w a n d l u n g d e s a n s c h e i n e n d N e u e n i n e t w a s A l t e s].», OFN VII/3, p. 178. Importantissimo questo legame insito nel significato del "conoscere" tra la *Bekämpfung eines Gefühls von etwas Neuem* e la *Verwandlung des anscheinen Neuen in etwas Altes*, perché questo non solo significa che dietro il s*entimento morale*, divenuto ormai *abitudinario*, si nasconde un'incessante *lotta patico-affettiva* che si risolve in una *trasmutazione* (da cui deriva un "dissimulato" senso di *tranquillo orgoglio conoscitivo*), ma anche che l'arma con la quale il "conoscere" accresce la sua sicura coscienza di azione efficace è frutto di uno *scambio rapidissimo*, nato da un *contrasto patico* risolto in una *trasmutazione-dissimulazione* capace di far passare il "nuovo" per "vecchio" (cfr. UTU II/1, 200, dove Nietzsche dice che una mente originale è quella che è capace di vedere con "occhi nuovi" il trascurato e l'antico, cioè il "vecchio"). Una *trasmutazione-dissimulazione* sempre attiva in noi come animali "conoscitivi" e "morali". In sintesi, nel corso degli anni Nietzsche conferma quanto aveva già pensato nel 1872-73 nei frammenti sulla "conoscenza" e in *Über Wahrheit und Lüge*. Certo cambia il lessico, che si fa sempre più articolato, e fra non molto si userà la chiave *concettuale-interpretativa* pressoché unificante del *Wille zur Macht*, ma è davvero degno di nota che la formulazione delle cogitazioni filosofiche sottostanti e la scelta delle metafore figurative siano quasi sempre le stesse.

[123] Si ricordi l'importanza della *fulminea rapidità* in Wagner e nelle sue doti "drammatiche", Nietzsche usa lo stesso aggettivo: "blitzschnell". Si noti, inoltre, che questa era anche la caratteristica specifica dell'*intelletto umano* che "omette" e "identifica" senza sosta, dando l'illusione che ciò non avvenga, rimarcando la quale, in *Über Wahrheit und Lüge*, il professore aveva scelto il termine *Verstellung* come prerogativa principale dell'*intelletto umano*, anche se non come segno concettuale esclusivo di una caratterizzazione che mette in moto anche *fantasia*, *memoria* ecc. Questa *fulminea rapidità di identificazione*, di *porre uguaglianze*, già incontrata nei frammenti del 1872-73 e in *Über Wahrheit und Lüge*, nel 1885 verrà descritta come la *Grundfiktion* insita nel "giudizio" e poi nel ragionamento "deduttivo": «Che esistano cose uguali, casi uguali, è la *finzione fondamentale* [G r u n d f i k t i o n] già nel *giudizio*, poi nella deduzione.», OFN VII/3, p. 214. Nietzsche userà sempre più spesso la parola di derivazione latina *Fiktion* o *Fiction* per intendere quanto già aveva prefigurato negli anni precedenti, e, volendo ipotizzare da parte di Colli un'operazione di retrodatazione concettuale, si potrebbe in parte spiegare la sua scelta traduttiva di *Verstellung*, resa quasi sempre con "finzione", operazione che rimarrebbe

scorgere un'*unità semplice* dove invece c'è un *complesso*, che l'uomo per *abitudinarietà* parla di *sentimenti morali* e *religiosi*, i quali, in realtà, come dei *fiumi carsici* si sono inabissati lasciando in superficie solo la traccia - divenuta esteriorità nominale - di un *clangore sotterraneo multiplo e istantaneo* che cela un aggregato di pensieri, ricordi e impulsi così intricato (al pari dell'incrocio degli affluenti prima di arrivare al fiume), da lasciar cadere la percezione del *grumo logico-affettivo* che ne costituisce la trama effettiva[124]. Di uguale *complessità*, risolta in *semplicità* grazie alla *fulminea rapidità* del "processo", sono, dunque, i *giudizi* che vengono associati a questi *sentimenti*, e Nietzsche ammette quanto essi siano sempre caratterizzati da *impurità* (Unreinheit), soprattutto se analizzati da una prospettiva di "acribia logica", proprio perché l'uomo ha per sua costituzione organica una "*fondamentale posizione illogica rispetto a tutte le cose*"[125]. L'atteggiamento *neo-illuministico* tutto peculiare del professore viene a galla proprio quando deve esprimere il suo parere sulla qualità specifica di ogni *Urtheil*, partendo dalla possibilità di "giudicare la vita stessa", usando considerazioni che aveva trovato in Dühring[126]:

Necessario, l'essere ingiusti. Tutti i giudizi sul valore della vita sono svolti illogicamente e sono pertanto ingiusti. L'impurità del giudizio sta innanzitutto nella maniera in cui il materiale si presenta, cioè molto incompleto, poi nella maniera in cui viene da esso formata la somma, e, terzo, nel fatto che ogni singola parte del materiale è a sua volta il risultato di un conoscere non puro, e quest'ultima cosa invero per necessità assoluta. La conoscenza di un uomo, per esempio, per quanto egli possa esserci vicino, non può mai essere completa al punto da avere, noi, un diritto logico a una valutazione globale di quell'uomo; tutte le valutazioni sono avventate e devono esserlo. Infine il metro con cui misuriamo il nostro essere non è una grandezza invariabile; noi abbiamo stati d'animo e oscillazioni, e tuttavia dovremmo conoscere noi stessi come misura fissa per valutare giustamente il rapporto di una qualsiasi cosa con noi. Forse risulterà da tutto ciò che non si dovrebbe affatto giudicare; ma se soltanto si potesse *vivere* senza giudicare, senza nutrire avversioni o inclinazioni![127] – Poiché ogni sentimento di avversione è collegato a una valutazione, e altrettanto lo è ogni sentimento di inclinazione. Un impulso verso qualcosa o contro qualcosa, senza il sentimento di volere ciò che è bene e di rifuggire da ciò che è nocivo, un impulso senza una specie di apprezzamento conoscitivo del valore dello scopo non esiste nell'uomo. Noi siamo

comunque fuorviante. Anche perché è chiaro che la *Verstellung* e la *Verwandlung*, intese come "qualità" inerenti agli *atti intellettuali-conoscitivi*, sono parte del "centro propulsore" di questa *Grundfiktion*, e, come vedremo, esse faranno infatti parte del "fenomeno organico".

[124] È Aristotele il filosofo antico che ha più insistito su questo amalgama *logico-affettivo* che costituisce l'*essenza* dell'uomo, definito nell'*Etica nicomachea* (cfr. *E. N.* 1139 b 5-7): «ὄρεξις διανοητική e ὀρεκτικὸς νοῦς», ovvero "*impetuosità-che-pensa* e *mente-che-desidera*". Nietzsche trae molti spunti concettuali dagli scritti *etico-politici* aristotelici, ed è bravissimo nel tenerlo nascosto (come già abbiamo visto). In questo caso, si pensi alla necessità di postulare la presenza dell'*intelletto*, di un *principio noetico-rappresentativo*, di fianco al *cieco volere*, avanzata nel *platonismo rovesciato* degli anni '70.

[125] Cfr. UTU I, 32.

[126] Si veda il frammento 9 [1] 1875, da cui viene tratto questo aforisma e altri di *Menschliches, Allzumenschliches*. Sull'influsso della *filosofia della realtà* di Dühring (a sua volta influenzato da Feuerbach) sulla riflessione di Nietzsche, che poi riecheggerà in Dilthey e Rickert, si veda A. Orsucci, *Tra il 'magma' delle pulsioni e l'empireo dei valori: Wert e Weltanschauung nella filosofia tedesca tra Ottocento e Novecento*, in *Il 'pensiero per immagini' e le forme dell'invisibile / Das 'Denken in Bildern' und die Formen des Unsichtbaren*, a cura di Laura Follesa, Peter Lang, 2019, pp. 167-185 (d'ora in poi ORSUCCI).

[127] Nel frammento 9 [1] del 1875 (da cui Nietzsche estrapola varie parti usate in fase di pubblicazione per *Menschliches, Allzumenschliches*), che è un riassunto del libro *Der Werth des Lebens* di Eugen Dühring (nel quale si trovano molti spunti aristotelici che tornano anche in Nietzsche), si legge: «Se allora tutti i giudizi di valore della vita sono sviluppati in modo ingiusto e illogico, ne consegue forse che *non* si dovrebbe *affatto* giudicare? Magari si potesse *vivere* senza valutare, senza avere antipatia e simpatia! Infatti ogni sentimento di antipatia dipende da una valutazione, e così pure ogni sentimento di simpatia.», FP V, p. 185.

già in partenza esseri illogici e perciò ingiusti *e possiamo conoscere ciò*: è questa una delle più grandi e insolubili disarmonie dell'esistenza.[128]

Questa *Unreinheit* - costitutiva "mit voller Nothwendigkeit" fin dentro l'attività "conoscitiva" dell'uomo -, che si misura sulla *situatività patico-affettiva*[129] fatta di *oscillazioni* (Schwankungen) e *stati d'animo* (Stimmungen) per cui è lecito supporre una mancanza di "affidabilità" nel giudizio di se stessi e secondariamente nel fatto che le cose vengano giudicate sempre rispetto a noi[130], viene misurata da Nietzsche prima di tutto sulla *Unvollständigkeit* del "modo di presentazione" del materiale da giudicare (in der Art, wie das Material vorliegt, nämlich sehr unvollständig); poi, nella modalità di "costituzione della somma" di quel materiale (der Art, wie daraus die Summe gebildet wird); infine, in quanto ogni singola parte di quel materiale risulta derivata da una *conoscenza non-pura* (dass jedes einzelne Stück des Materials wieder das Resultat unreinen Erkennens ist). Fin qui siamo alla riproposizione della *filosofia della realtà* tratta da Dühring[131]. Ma questo *afflato metodologico* dalle reminiscenze descartiane o

[128] UTU I, 32. «U n g e r e c h t s e i n n o t h w e n d i g . — Alle Urtheile über den Werth des Lebens sind unlogisch entwickelt und desshalb ungerecht. Die Unreinheit des Urtheils liegt erstens in der Art, wie das Material vorliegt, nämlich sehr unvollständig, zweitens in der Art, wie daraus die Summe gebildet wird, und drittens darin, dass jedes einzelne Stück des Materials wieder das Resultat unreinen Erkennens ist und zwar diess mit voller Nothwendigkeit. Keine Erfahrung zum Beispiel über einen Menschen, stünde er uns auch noch so nah, kann vollständig sein, so dass wir ein logisches Recht zu einer Gesammtabschätzung desselben hätten; alle Schätzungen sind voreilig und müssen es sein. Endlich ist das Maass, womit wir messen, unser Wesen, keine unabänderliche Grösse, wir haben Stimmungen und Schwankungen, und doch müssten wir uns selbst als ein festes Maass kennen, um das Verhältniss irgend einer Sache zu uns gerecht abzuschätzen. Vielleicht wird aus alledem folgen, dass man gar nicht urtheilen sollte; wenn man aber nur l e b e n könnte, ohne abzuschätzen, ohne Abneigung und Zuneigung zu haben! — denn alles Abgeneigtsein hängt mit einer Schätzung zusammen, ebenso alles Geneigtsein. Ein Trieb zu Etwas oder von Etwas weg, ohne ein Gefühl davon, dass man das Förderliche wolle, dem Schädlichen ausweiche, ein Trieb ohne eine Art von erkennender Abschätzung über den Werth des Zieles, existirt beim Menschen nicht. Wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen, u n d k ö n n e n d i e s s e r k e n n e n : diess ist eine der grössten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins.».

[129] Il rimando è a Heidegger interprete della *filosofia etico-retorica* di Aristotele: «Aristotele decide la questione badando a ciò che ha sotto gli occhi – e ciò che ha sotto gli occhi gli dice che un vivente, in quanto essente nel mondo, nella misura in cui viene riguardato dal mondo, *viene riguardato anche nella sua corporeità*: dunque, tutto mira al vivente *nella pienezza del suo esserci*. Egli lo mostra facendo riferimento all'essere dell'uomo, che è determinato dal νοῦς. Il νοεῖν nell'uomo non è puro. Il pensare a qualcosa che non ho attualmente lì davanti si basa sulla φαντασία, è possibile soltanto grazie all'immaginazione che richiama alla mente, e il richiamare alla mente, in quanto tale, altro non è che la ripetizione di ciò che era già stato presente una volta, ripetizione di un presente passato. La φαντασία non è necessariamente un ricordo – il ricordo è un particolare richiamare alla mente; il ricordare è un richiamare alla mente tale da implicare il sapere circa l'"avere a quel tempo fatto esperienza" di ciò che viene ripetuto. Insomma: il νοῦς dell'uomo è riferito alla φαντασία, quindi all'αἴσθησις e al πάσχειν del σῶμα.», HEIDEGGER II, pp. 230-231. Si noti la somiglianza con i ragionamenti nietzscheani, d'altronde Aristotele è l'unico filosofo greco (di cui abbiamo la testimonianza scritta) che si interessò a una profonda riflessione, naturalistica e ontologica insieme, sul legame tra l'*anima* e il *corpo*, costituita anche da un'indagine storica dei predecessori. Un'indagine svolta principalmente nel *De anima*, che giustamente Heidegger considera come un "trattato ontologico sul vivente". Nelle *Etiche*, invece, la risonanza delle considerazioni svolte nel *De anima* si evince attraverso la messa in gioco di una vera e propria *micrologia psichica* connessa con la πρᾶξις, nella quale l'*inclinazione al piacere* e l'*avversione al dispiacere* sono centrali, analisi che evidentemente interessò Nietzsche, che fu un grande lettore di Aristotele fin dai tempi di Lipsia (cfr. anche AUR, 210).

[130] Torna qui, sempre mutuato da Dühring, il "protagorismo" che abbiamo già visto, ma sembra anche che ci sia un'allusione al πρὸς ἡμᾶς dell'etica aristotelica (cfr. *E. E.* 1220 b 22–26; 28; 30–33).

[131] Orsucci sottolinea giustamente come Nietzsche sia debitore di Dühring molto più di quanto sembri, al netto delle serrate critiche che gli vengono rivolte in vari passaggi testuali e nei frammenti. E proprio sulla scelta, come vedremo a breve, del termine *Abschätzung*, che poi diviene *Wertschätzung*, il contributo di Dühring è decisivo, e Orsucci ne mostra l'origine: «Ora, Dühring in realtà non rende esplicita, nel 1865, la provenienza delle sue riflessioni, dato che ricorda solo di sfuggita il nome del suo 'nume tutelare: del

galileiane, cui viene aggiunto il fondamentale ruolo svolto, dietro allo *Urtheil*, dalla *valutazione-apprezzamento* (Abschätzung) fondata su *processi vitali* di *inclinazione* e *avversione*, viene sfruttato da Nietzsche per una nuova considerazione del *Trieb*. Il quale, inteso sempre "organicamente", si lega ora strettamente alla *erkennende Abschätzung*, facendosi quindi più "intellettuale" e "giudicante" di quanto la biologia evoluzionista lasciava intendere. Un aspetto che avrà una certa importanza nella valutazione delle "cose morali", prefigurato in questo aforisma che sottolinea la necessaria "ingiustizia" insita in ogni *giudizio-valutazione*[132], è la *non-esperibilità* (keine Erfahrung) di un altro uomo, della sua reale "alterità", per quanto possa essere a noi vicino. *Non-esperibilità* che si fonda sull'assenza di un *logische Recht* al fine di una *valutazione completa* (Gesammtabschätzung) di ciò che ci sta di fronte come *simile* e *vicino* ma che non è noi, assenza constata grazie al fatto che tutte le *valutazioni* (Schätzung) sono e devono essere *avventate*, *precipitose* (voreilig), ovvero "interessate", dato il costituivo legame che persiste già nel primo gradino di ogni "giudizio" con il *complesso pato-logico* che lo instaura.

Vale per la *relazionalità* quello che vale per la *razionalità*, si tratta in entrambi i casi di un *serio gioco della dissimulazione e della trasmutazione* che nell'ottenere la "vittoria" esclude le "regole", mentre chi lo incarna è certo che vengano rispettate e perseguite. Solo

"filosofo fiammeggiante" (Feuerbach, letteralmente, significa 'torrente di fuoco') a cui va, in questo periodo, la sua incondizionata ammirazione. L'esigenza critica e 'dissacrante' della filosofia feuerbachiana - intenta nel 1841 a ricondurre il Dio cristiano alle facoltà e alle prerogative del genere umano, e pronta nel 1845 a ritrovare nell'"essenza della religione" la magica trasfigurazione delle condizioni d'esistenza di stirpi e comunità - viene rivendicata *in toto* da Dühring: discorrere del "valore della vita", in effetti, non significa altro che affrontare 'criticamente' questioni che riguardano la sfera dei valori e dell'etica, facendo ricorso ad una categoria 'inferiore' (valore, *Wert)* utilizzata dagli economisti nell'indagare transazioni commerciali e relazioni economiche. Mettendo in primo piano le *Wertschätzungen*, che esercitano uno spietato dominio sull'agire annidandosi sia nel 'sentire' che nel 'pensare' e negli orientamenti morali, Dühring intende svolgere sistematicamente il 'sensismo' del secondo Feuerbach e far vedere come impulsi e affetti legati alla conservazione di sé intervengano non solo sul piano delle credenze religiose, ma in ogni sfera di attività. Un simile modo di vedere è il lascito di Feuerbach che si ripropone inalterato, attraverso un'attenta e ripetuta lettura di Dühring, nella filosofia di Nietzsche […]. Il sensismo del secondo Feuerbach - secondo cui "amore di sé" *(Selbstliebe)* e 'impulso all'autoconservazione' *(Selbsterhaltungstrieb)* dominano anche l'attività delle più eccelse facoltà spirituali - si ripresenta invariato nel libro del 1865 scritto dal discepolo del «filosofo fiammeggiante», e per questa via giunge in seguito a Nietzsche, il quale studia e chiosa sistematicamente (a partire dal 1875) le opere di Dühring. Nel *Valore della vita,* in un brano che riprende il tema feuerbachiano del primato degli "impulsi naturali" *(Naturtriebe)*, si legge: "Proprio le sensazioni immediate […], gli affetti e i sentimenti […] costituiscono il fondamento per la valutazione *(Abschätzungen)* delle cose". Questo assioma viene riproposto, nelle pagine nietzscheane, in innumerevoli varianti; il concetto resterà immutato, e tuttavia sarà espresso per mezzo di un lessico in parte diverso. La modifica introdotta sembra assai lieve, ma avrà conseguenze, nei decenni successivi, della più grande importanza: il "calcolo del valore" *(Wertschätzung)* e le "valutazioni" *(Abschätzungen)* di cui discorre Dühring diventano a un certo momento nel linguaggio di Nietzsche - con una drastica semplificazione - i "valori" *(Werte).* La parola acquista cosi piena autonomia e si affranca dalla sua precedente funzione 'ancillare: non presentandosi più come indicatore del grado di 'utilità' di ciò a cui si riferisce.», ORSUCCI, pp. 176-178. Va detto, però, che il termine *Wertschätzung* viene scelto e usato anche da Schopenhauer per tradurre lo spagnolo *aprecio* nella sua traduzione di Gracián (aforisma 152).

[132] *Ingiustizia* "necessaria" perché non può essere rispettato, a livello *organico*, il "canone" della *Richtigkeit*. "Canone" che non viene però confutato, in quanto Nietzsche si interessa solo ad "accettare" i caratteri della "vita" anche se essi vanno contro ciò che si è sempre valutato come "buono" (verità, giustizia ecc.), come tra l'altro ha sempre fatto fin dalle sue prime riflessioni in merito. Egli, infatti, pone la "vita" come *canone* di ogni giudizio sul "vivente", senza forse rendersi conto che in questo modo non fuoriesce affatto dal circuito "moralistico" del *giudizio*, come tenta invece di decantare, ma, al massimo, solo da quello *meta-fisico*. Così facendo, infatti, il filosofo sposta solo l'angolazione del "metro" del giudizio, che diventa sempre più "organico" e "fisiologico", e infatti in alcuni frammenti degli anni 1882-83 viene posta l'analogia *organisch-moralisch* (cfr. 1 [19] 1882; 7 [71]; 9 [12]; 13 [27]; 14[1]; 16 [33]; 17 [30] 1883).

così l'uomo può *credere* che il mondo sia "conoscibile" e la società sia "morale"[133], e solo grazie a questa *credenza*[134] egli ha "superato" l'*animalità*:

Il superanimale. La bestia in noi vuol essere ingannata; la morale è la menzogna necessaria per non essere sbranati. Senza gli errori che si trovano nelle ipotesi della morale, l'uomo sarebbe rimasto animale. Così però egli ha concepito se stesso come qualcosa di superiore e si è imposto leggi troppo severe. Egli nutre perciò un odio contro i gradi rimasti più vicini all'animalità: con che è da spiegare l'antico disprezzo verso lo schiavo come un non uomo come una cosa.[135]

Se nelle ultime due *Inattuali* il santo, il filosofo e l'artista - definiti *Nicht-mehr-Thiere* - erano stati descritti come la *visione metafisica allo specchio* della "natura", ora l'uomo, in generale, in quanto ha prodotto e accettato inconsapevolmente, lungo la sua *storia social-naturale*, la *Nothlüge*[136] detta "morale" grazie alla quale sono evitati gli sbranamenti, crede di essere diventato, grazie agli "errori"[137] ricompresi nelle *Annhamen* di questa *menzogna-di-necessità*, un *Ueber-Thier*[138]; *qualcosa di elevato* (etwas Höheres) al di sopra dell'*animalità*, divenuta adesso ai suoi occhi una sorta di atavismo che va negato o comunque considerato con disprezzo. Da un lato, tale "elevazione" venne propugnata e mantenuta con la severità della legge, dall'altro, alcuni istituti giuridici usati da civiltà passate[139], che rammentano all'*iper-animale* la sua derivazione "naturale",

---

[133] «La conoscenza può far sussistere come motivi soltanto piacere e dispiacere, utilità e danno: ma come si aggiusteranno questi motivi col senso della verità? Anch'essi sono infatti a contatto con errori (in quanto, come si è detto, inclinazione e avversione con le loro assai ingiuste misurazioni determinano essenzialmente il nostro piacer e dispiacere). Tutta la vita umana è profondamente immersa nella non verità; il singolo non la può tirar fuori da questo pozzo senza con ciò prendersela per le più profonde ragioni col suo passato; senza trovare insulsi i suoi motivi presenti, come quello dell'onore, e senza contrapporre scherno e disprezzo alle passioni che urgono verso l'avvenire e verso una felicità in esso.», UTU I, 34.

[134] «Giacché gli uomini credono alla verità di tutto ciò che viene manifestamente creduto con forza.», UTU I, 52. Questa constatazione diventa molto importante per l'analisi di vari fenomeni umani, come la nascita dei fondatori di religione (dove la *Glaube* è rivolta verso se stessi; cfr. UTU I, 52) o anche per la nuova analisi della figura dell'attore (cfr. UTU I, 52; 53; 551).

[135] UTU I, 40. «D a s U e b e r - T h i e r . — Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben. So aber hat er sich als etwas Höheres genommen und sich strengere Gesetze auferlegt. Er hat desshalb einen Hass gegen die der Thierheit näher gebliebenen Stufen: woraus die ehemalige Missachtung des Sclaven, als eines Nicht-Menschen, als einer Sache zu erklären ist.». Si veda l'aforisma 333 di *Morgenröthe*, dove un animale che sapeva parlare afferma: «"L'umanità è un pregiudizio, di cui, se non altro, noi animali non siamo vittime."», AUR, 333. E poi l'aforisma 224 de *La gaia scienza* dove si aggiunge: «*Critica degli animali.* Temo che gli animali vedano nell'uomo un essere loro uguale che ha perduto in maniera estremamente pericolosa il sano intelletto animale – vedano cioè in lui l'animale delirante, l'animale che ride, l'animale che piange, l'animale infelice.», GS, 224.

[136] Con questa "menzogna necessaria", Nietzsche sembra alludere al Platone riformatore filosofico-politico delle *Leggi* e della *Repubblica*, che vuole sfruttare la *menzogna* come *necessità* per l'allevamento dell'uomo, cfr. GDM. III, 19; ANT, 55.

[137] Ancora una volta, vale per la "morale" quello che vale per la "conoscenza": in entrambi i casi sono gli "errori" di queste due attività a garantirne il successo.

[138] Nel rimarcare due "illusioni" alla base di "eine seelische Lust oder Unlust " (la *Willens-Freiheit* e la *Gleichheit gewisser Facta*) Nietzsche ribadisce: «Senza gli errori che operano in ogni piacere e dispiacere spirituale, non sarebbe mai sorta un'umanità – il cui sentimento fondamentale è e rimane quello per cui l'uomo è l'essere libero nel mondo della necessità, l'eterno *taumaturgo*, sia che agisca bene, sia che agisca male, la sorprendente eccezione, il superanimale [das Ueberthier], il quasi-Dio [der Fast-Gott], il senso della creazione, il non pensabile come esistente, la parola risolutiva dell'enigma cosmico, il grande dominatore della natura e dispregiatore di essa, l'essere che chiama la *sua* storia *storia del mondo*! – *Vanitas vanitatum homo*.», UTU II/2, 12. Riecheggia in questo aforisma, e nel 14 de *Il viandante e la sua ombra*, la favola iniziale di *Über Wahrheit und Lüge*.

[139] Nietzsche sembra alludere ad Aristotele, che si dilunga ampiamente sulla descrizione della s*chiavitù*, interpretandola concettualmente (si veda soprattutto la *Politica*, cfr. *Pol.* 1252 a 24 ss.; 1253 b ss.; 1255 b 15 ss.; 1259 a 37 ss.; 1259 b 18 ss.). Lo Stagirita dice, infatti, dello *schiavo* che è uno κτῆμα appartenente

vengono percepiti con assoluto diniego: eppure è proprio la "bestia" insita nell'uomo, quella che è abituata alla *menzogna* come *espediente*, a "voler essere ingannata" (will belogen werden). È come se Nietzsche ci stesse mostrando la paradossalità insita in questo avvenimento decisivo, l'essere umano ha *sopraelevato* se stesso sull'*animalità* attraverso l'ascolto del "bisogno di menzogna" insito nella sua bestialità che lo ha condotto all'invenzione di una *menzogna-di-necessità* chiamata "morale", per escludere dalla vita sociale una risoluzione belluina dei rapporti: lo *Ueber-Thier* è l'epilogo dell'emancipazione da un'*animalità* che solo così si garantisce un futuro di specie, in caso contrario la "vita animale specifica" dell'uomo sarebbe durata un soffio a causa del dilagare dello sbranamento reciproco e incontrollato[140].
Si sta qui supponendo, in forma aforismatica, quanto era già stato dispiegato in *Über Wahrheit und Lüge*, ovvero che l'uomo allo stato pre-sociale è un *Raubthier* che esercita la *menzogna*, l'*astuzia* e la *dissimulazione-trasmutazione* per i suoi *scopi personali immorali*[141], ma dal momento che ciò avrebbe portato a un rapido annientamento reciproco, vi fu la necessità di far fuoriuscire dalla sua "rapacità" l'opportunità di una "riduzione in branco", perseguibile attraverso una *Nothlüge* che potesse stimolare diversamente le *risonanze etico-patiche ancestrali* in lui ancora ricettive[142]: "orgoglio", "vanità", "paura", "sentimento di superiorità", "godimento di sé" ecc[143]. In fondo, il

---

all'οἶκος, verso il quale non è possibile avere né *amicizia* né *giustizia*, dando poi questa definizione: «Infatti lo schiavo è come un arnese animato, e l'arnese è come uno schiavo inanimato [ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ᾽ ὄργανον ἄψυχος δοῦλος].», *E. N.* 1161 a 33 – 1161 b 8, traduzione mia. Nell'aforisma 101 di *Menschliches, Allzumenschliches* si legge: «Nel considerare periodi precedenti bisogna guardarsi dal cadere in un ingiusto biasimo. L'ingiustizia nella schiavitù, la crudeltà nell'assoggettamento di persone e di popoli, non sono da misurare con la nostra misura. Giacché allora l'istinto della giustizia non era ancora formato a tal punto.», UTU I, 101.

[140] Il filosofo fornisce anche la scansione dei *gradi* e delle *fasi* della "morale" (come la "natura", cfr. UTU I, 94;95; 96; UTU II/2, 67) attraverso cui l'animale si è innalzato all'uomo, dall'*utilitarismo calcolatore* alla *collettività* intesa come *individuo*, e indica la *paura* e la *speranza* come i "motivi" che hanno favorito questo "mezzo per conservare in genere la comunità e per impedirle di perire", "motivi" che "sono tanto più duri, potenti e grossolani, quanto più è ancora forte l'inclinazione al falso, all'unilaterale e al personale". È chiaro che nei due volumi di *Menschliches, Allzumenschliches* Nietzsche sviluppa tematiche presenti in *Über Wahrheit und Lüge* e nelle ultime due *Inattuali*, cfr. UTU I, 94; UTU II/2, 44.

[141] «*Legittima difesa.* Se in genere si ammette come morale la legittima difesa, si devono allora ammettere come legittime anche quasi tutte le manifestazioni del cosiddetto egoismo immorale [unmoralischen Egoismus]: si fa torto, si ruba e si uccide per conservarsi o per difendersi, per prevenire il male personale; si mente, dove astuzia e dissimulazione sono il giusto mezzo per la propria conservazione [man lügt, wo List und Verstellung das richtige Mittel der Selbsterhaltung sind].», UTU I, 104. Si veda anche l'aforisma 89 di *Opinioni e sentenze diverse*, dove Nietzsche mette in luce l'origine del "costume" (Sitte) mostrando come la sua nascita fa entrare in conflitto "utile comunitario" e "utile individuale", di modo che, quando il "costume" diventa "eticità" (Sittlichkeit), per suo mezzo l'individuo è sempre messo in minoranza, concepito come "membro di un tutto" e "cifra di una maggioranza", mai come *Einzelne*.

[142] Qualcosa che potesse essere quindi seduttivo per un animale aduso all'uso del raggiro per la predazione. In *Menschliches, Allzumenschliches* è presente una concettualizzazione sintetica del legame esistente tra *verità* e *menzogna* (cui è connessa la *Verstellung*), già ampiamente discusso nel 1873: «*La menzogna*. Per qual ragione gli uomini nella vita di ogni giorno dicono per lo più la verità? Non certo perché un Dio ha fatto divieto di mentire. Bensì, primo: perché è più comodo, dato che la menzogna richiede invenzione, dissimulazione e memoria [Erfindung, Verstellung und Gedächtniss]. […] Poi: perché nei rapporti semplici è vantaggioso dire direttamente: voglio questo, ho fatto questo, e simili; ossia perché la via della costrizione e dell'autorità è più sicura della via della furberia [List]. Ma, se per esempio un bambino è stato allevato fra circostanze domestiche ingarbugliate, egli adopererà allora altrettanto naturalmente la menzogna e dirà involontariamente sempre ciò che corrisponde al suo interesse; un senso della verità e una ripugnanza per la menzogna in sé gli saranno del tutto estranei e inaccessibili, e dunque egli mentirà in piena innocenza [und so lügt es in aller Unschuld].», UTU I, 54.

[143] Nietzsche usa anche l'esempio della "compassione" (contro il giudizio di Schopenhauer) che stimola l'"infelice" ad agire, per mostrare successivamente ciò che intendeva sinteticamente nell'aforisma 40, e ci mostra così anche una critica sottile al "moralismo" di La Rochefoucauld: «L'infelice ricava una specie di piacere da questo sentimento di superiorità [eine Art von Lust in diesem Gefühl der Ueberlegenheit] che

professore assesta un colpo anche al suo s*incretismo tragico-metafisico*, e lo aveva già preannunciato in quel *pro memoria* tenuto segreto: dove prima si cercava *innalzamento metafisico* ora si riscontra indubitabilmente *derivazione animale*[144].
Ma è proprio indagando e rivivendo *introspettivamente* (Selbstbeobachtung)[145] le esperienze celate dietro i "residui di animalità" insiti nelle azioni e nelle valutazioni umane legate alla sfera "morale-sociale", che il professore fa decollare la sua nuova ricerca *storico-psicologica* di stampo "extramorale"[146]. Una ricerca nella quale la rivalutazione in chiave disincantata della *crudeltà-cattiveria* (il cui senso coincide con la "malvagità disinteressata" della *Genealogia*)[147] - che serve anche a capovolgere il giudizio schopenhaueriano-cristiano sulla "compassione" (Mitleid) - diviene centrale per

l'attestazione di compassione risveglia nella sua coscienza; la sua vanità [Einbildung] si esalta, egli è ancora abbastanza importante per causare dolore al mondo. Pertanto la sete di compassione è una sete di godimento di sé [Somit ist der Durst nach Mitleid ein Durst nach Selbstgenuss], e, invero, a spese del prossimo; essa mostra l'uomo in tutta la brutalità del suo caro se stesso [es zeigt den Menschen in der ganzen Rücksichtslosigkeit seines eigensten lieben Selbst]: ma non proprio nella sua "stupidità", come ritiene La Rochefoucauld.», UTU I, 50; cfr. UTU I, 103; 104. La "compassione" rende accettabile socialmente una specie di piacere (eine Art von Lust) che deriva dal *sentimento di superiorità* (Gefühl der Ueberlegenheit) risvegliato nella coscienza, che esalta a sua volta l'*immaginazione* (Einbildung) di poter ancora "causare dolore". Per cui la s*ete di compassione* in realtà non ha niente a che fare con l'"altruismo", essendo in fondo una *sete di godimento di sé* (ein Durst nach Selbstgenuss) mascherata con una valutazione morale "positiva". Questa opportunità residua di "scatenamento della crudeltà sul prossimo", che si è sempre naturalmente accompagnata secondo Nietzsche con *un sentimento di superiorità*, immaginato ora nella "compassione", ispira gli stessi *moti etico-patici bestiali* che la "morale" è riuscita a "reprimere" nella loro irruenza naturale, ma che continuano ad essere stimolati con la "compassione" senza recare problemi, procurando lo stesso *godimento* insito nella *crudeltà* dello "stato bestiale" (causare dolore al mondo). Per questo La Rochefoucauld sbaglia a vedere "stupidità" dove invece c'è, in un certo senso, "moralizzazione" della *bestialità*. Il filosofo tedesco sta probabilmente mutuando da Aristotele un elemento importantissimo nella sua *indagine introspettiva* delle azioni umane. Lo Stagirita, nei *trattati etico-politico-retorici*, insiste sul valore "sociale" della φαντασία ὑπεροχῆς (cfr. *Rhet.* 1370 b 32–33), della *immaginazione di superiorità* che procura *piacere*, e che nasce dal ricevere "onori" e "gloria", cioè qualcosa che esalta l'individuo nella società. Proprio nelle lezioni sulla retorica antica, così debitrici allo studio della *filosofia pratica e retorica* del filosofo greco, il professore scriveva: «Questo è da spiegarsi in base all'inclinazione agonale degli antichi, per i quali tutta la condotta pubblica dell'individuo è un agone: ma al combattente non conviene usare solo armi potenti, ma anche delle armi scintillanti. Bisogna maneggiare le armi non solo in maniera adeguata, ma anche con eleganza; così è requisito di un popolo agonale non solo la vittoria: questa deve essere anche elegante. Oltre all'impressione dell'onestà dovrebbe essere prodotta anche l'impressione della superiorità [der Eindruck der Überlegenheit], della libertà, del decoro, della bellezza della forma del combattente.», LEZ RET, p. 91. In questo passaggio, che mostra una possibile derivazione di un concetto fatto poi proprio da Nietzsche, ci sono anche delle reminiscenze burckhardtiane. Lo storico svizzero, riprendendo anche il ragionamento *etico-politico* aristotelico, parla della φιλοτιμία come del sentimento più caratteristico della società "agonale" greca (cfr. J. Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, Sansoni Editore, Firenze, 1974, p. 293).

[144] Cfr. 30 [51] 1878.

[145] La valutazione dei "moralisti francesi" (Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues e Chamfort) e del loro "tipo" di indagine, diventa più morbida ne *Il viandante e la sua ombra*, dove di loro viene detto: «[…] essi contengono più *pensieri reali* di tutti i libri dei filosofi tedeschi messi insieme: pensieri della specie che crea pensieri, e che – mi trovo in imbarazzo nel terminare la definizione; basta, mi sembra siano autori che non hanno scritto né per bambini, né per fanatici; né per fanciulle, Né per cristiani, né per Tedeschi, né per – mi trovo di nuovo in imbarazzo nel chiudere la mia lista. – Ma per fare una lode chiara: scritti in greco, essi sarebbero stati capiti anche dai Greci.», UTU II/2, 214; cfr. 29 [26] 1878. In *Morgenröthe* Nietzsche tornerà su questa questione, proprio dove elogia i moralisti francesi come conoscitori di uomini.

[146] In uno di quei frammenti del 1881-82 (gruppo 17) in cui Nietzsche riformula idee di Emerson, si legge: «Voglio vivere nella mia persona tutta la storia e assimilare tutta la potenza e la violenza, senza inchinarmi davanti a un re o a qualsiasi altra grandezza.», OFN V/II, p. 559.

[147] Cfr. GDM, II, 6. «Riguardo alla volontà di crudeltà, *prima di tutto* è indifferente, se sia crudeltà verso di *noi o verso* altri. IMPARARE a godere della sofferenza - - l'elemento diabolico appartiene, allo stesso titolo di quello divino, *al* vivente e alla sua *esistenza*.», OFN VII/2, p. 207.

identificare quelle *risonanze ancestrali dell'interiorità* che continuano ad essere stimolate (e così non potrebbe essere altrimenti), seppur piegate da millenni al loro sfruttamento *gregario-morale*[148]:

L'innocenza nella cattiveria. La cattiveria non ha come scopo il male dell'altro in sé, bensì il nostro godimento, per esempio come sentimento della vendetta o come più forte eccitamento dei nervi. Già ogni piccolo motteggio mostra come faccia piacere esercitare sull'altro la nostra potenza e trarne un piacevole senso di superiorità. Ma l'*immoralità* consiste qui nel *piacere a motivo del dolore altrui*? È la gioia per il male altrui diabolica, come dice Schopenhauer? Ora, noi ci procuriamo piacere nella natura spezzando rami, staccando sassi, combattendo contro bestie feroci, per acquistare in ciò coscienza della nostra forza. Il *sapere* che un altro soffre a causa nostra renderebbe dunque qui immorale la stessa cosa, in relazione alla quale ci sentiamo di solito irresponsabili[149]? Ma se non lo si sapesse, non si proverebbe neanche il piacere della propria superiorità, questa può *farsi conoscere* appunto solo attraverso il dolore altrui, come per esempio nel motteggio. In se stesso, ogni piacere non è né buono né cattivo; da dove dovrebbe venire la determinazione secondo la quale l'uomo non dovrebbe, per avere piacere di se stesso, provocare un dolore ad altri? Essa può venire solo dal punto di vista dell'utilità, cioè dalla considerazione delle *conseguenze*, dell'eventuale dolore, se il danneggiato o lo Stato in sua vece fa prevedere punizione e vendetta: solo ciò può aver fornito in origine il motivo per vietare a se stessi tali

[148] Uno dei cuori concettuali del "neo-illuminismo" nietzscheano, concepito nella forte trasmutazione avvenuta in fase di elaborazione concettuale di *Menschliches, Allzumenschliches*, consiste in questo: indagare e quindi liquidare gli "errori" insiti nella *preistoria logico-affettivo-morale* dell'uomo, poi condensatisi nella *storia filosofico-metafisica*, al fine di rischiarare le *sorgenti etico-patiche* ancora e sempre attive al di sotto e dietro le "azioni" e i "sentimenti" in cui quegli "errori" sono diventati automatismi. E, una volta che si è, per raffinatezza di indagine, raggiunto un grado di contezza e tranquillità tale da potersi porre "consapevolmente" nei confronti delle "passioni" (cfr. UTU II/2, 37), promuovere e favorire una loro liberazione dalla *cattiva coscienza* che millenni di *imbestiamento in gregge* hanno associato a quelle *sorgenti* per stimolare solo le azioni più adatte alla conservazione del "branco" (queste invece ricoperte di *buona coscienza*, cfr. UTU I, 227; 228). In un frammento del 1879 (cfr. 42 [15] 1879), il "senso morale" è definito come un *Geschmack* (e anche *gustus*), come "ein angepaßter und auswählender Hunger" i cui *bisogni* sono passati per lo stadio primitivo della "costrizione", poi per l'"abitudine", infine per il "piacere", per cui ciò che oggi si fa "piacevolmente" (perché "moralmente" buono) all'inizio è sempre stato una "costrizione". Divenire più "coscienti", e quindi "moderati", circa l'origine e l'utilizzo di questo "gusto", significa anche porsi in una posizione *immorale* verso di esso: «I moralisti devono oggi sopportare di sentirsi tacciare di immoralisti, perché sezionano la morale. Ma chi vuol sezionare deve uccidere: solo però perché si sappia meglio, si giudichi meglio e si viva meglio, non perché tutti quanti sezionino.», UTU II/2, 19; cfr. UTU II/2, 37; 183.

[149] Nel secondo volume di *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche torna su questa questione, mostrandoci un aspetto della nascita della "morale" cui aveva già accennato in *Über Wahrheit und Lüge*. Qui, però, egli mostra come *responsabilità* e *irresponsabilità*, e di conseguenza *colpa* e *castigo* o *innocenza* derivino dal "modo" (utilità, danno, distruzione, sfruttamento) di rapporto tra individuo e altro da sé (anche verso la natura ci si sente *irresponsabili*), e tra individuo e comunità: «*I rapporti con gli animali*. Si può ancora osservare il sorgere della morale nel nostro comportamento verso gli animali. Dove utilità e danno *non* vengono in considerazione, noi abbiamo un sentimento di piena irresponsabilità; uccidiamo e feriamo per esempio insetti, o li lasciamo vivere, senza di solito attribuire a ciò alcuna importanza. […] Se gli animali ci portano danno, noi cerchiamo in ogni modo di distruggerli, i mezzi sono spesso abbastanza crudeli, senza che noi propriamente vogliamo ciò: è la crudeltà della spensieratezza. Se essi sono utili, li sfruttiamo: finché una più sottile saggezza non ci insegna che certi animali compensano largamente un altro trattamento, quello cioè della cura e dell'allevamento. Solo allora nasce la responsabilità. Si evita di tormentar l'animale domestico; un uomo si sdegna se un altro è spietato verso la propria mucca, in piena conformità con la morale primitiva della comunità, che vede in pericolo l'utilità *comune* ogni volta che un individuo manca. Chi nella comunità scorge una trasgressione, teme il danno indiretto per sé […]. Così si forma una base di giudizi e sentimenti morali: ma il meglio lo aggiunge comunque la superstizione. Con sguardi, suoni e atti, molti animali stimolano l'uomo a *immaginare* se stessi in loro, e molte religioni insegnano a vedere in certi casi nell'animale la dimora di anime di uomini e dèi: ragion per cui raccomandano in genere più nobile attenzione, anzi rispettoso timore, nel modo di trattare gli animali.», UTU II/2, 57; cfr. anche UTU II/2 183.

azioni. La compassione ha come scopo tanto poco il piacere dell'altro, quanto poco la cattiveria ha per scopo, come s'è detto, il dolore dell'altro in sé.[150]

In questo importante aforisma sono gettate alcune basi concettuali che saranno tra le più caratteristiche della filosofia nietzscheana d'ora in avanti, innanzitutto viene ben esplicitata la valutazione *immorale* delle *cose morali*, e non a caso è proprio un giudizio capovolto della *Bosheit* a fare capolino in chiave *etico-patica*, mostrando esattamente come e perché sia così rilevante l'indagine *introspettiva*.
Fino a oggi si era sicuri di vedere nel cagionare del male lo scopo della *cattiveria*, Nietzsche mostra, invece, come questa lettura abbia senso solo all'interno di una considerazione *utilitaristico-consequenziale* di "bene" e "male" rispetto al *piacere* che limita la "positività" del *piacere* alle conseguenze non dolorose per gli altri, per coloro che subiscono le conseguenze di un'azione che procura però *godimento* a chi la compie. E, infatti, siccome verso la natura e gli animali l'uomo non ha lo stesso *sentimento morale*, non sentendosi perciò "responsabile" nell'essere *cattivo*, nel *causare dolore* verso sassi, rami o animali feroci, questa *cattiveria innocente* non viene biasimata, ma da essa deriva anzi un riscontro *patico-affettivo* di rilievo: *cagionando dolore diveniamo consapevoli della nostra forza* (um unserer Kraft dabei bewusst zu werden), e verso le cose che non rientrano nella sfera "morale", come la natura e gli animali, ci sentiamo anche "irresponsabili" agendo così in *buona coscienza*[151]. A questa acquisizione di consapevolezza che passa per l'esercizio dell'offesa, anche solo verbale (come il motteggio), è connesso lo scopo "extra-morale" della *Bosheit*: il *nostro godimento,* la *nostra soddisfazione* (unsern eigenen Genuss), e non il "causare dolore in sé", cioè non una semplice e piatta "crudeltà"[152]. Procurarci *coscienza* della nostra *forza* causando

[150] UTU I, 103. «Das Harmlose an der Bosheit. — Die Bosheit hat nicht das Leid des Andern an sich zum Ziele, sondern unsern eigenen Genuss, zum Beispiel als Rachegefühl oder als stärkere Nervenaufregung. Schon jede Neckerei zeigt, wie es Vergnügen macht, am Andern unsere Macht auszulassen und es zum lustvollen Gefühle des Uebergewichts zu bringen. Ist nun das Unmoralische daran, Lust auf Grund der Unlust Anderer zu haben? Ist Schadenfreude teuflisch, wie Schopenhauer sagt? Nun machen wir uns in der Natur Lust durch Zerbrechen von Zweigen, Ablösen von Steinen, Kampf mit wilden Thieren und zwar, um unserer Kraft dabei bewusst zu werden. Das Wissen darum, dass ein Anderer durch uns leidet, soll hier die selbe Sache, in Bezug auf welche wir uns sonst unverantwortlich fühlen, unmoralisch machen? Aber wüsste man diess nicht, so hätte man die Lust an seiner eigenen Ueberlegenheit auch nicht dabei, diese kann eben sich nur im Leide des Anderen zu erkennen geben, zum Beispiel bei der Neckerei. Alle Lust an sich selber ist weder gut noch böse; woher sollte die Bestimmung kommen, dass man, um Lust an sich selber zu haben, keine Unlust Anderer erregen dürfe? Allein vom Gesichtspuncte des Nutzens her, das heisst aus Rücksicht auf die Folgen, auf eventuelle Unlust, wenn der Geschädigte oder der stellvertretende Staat Ahndung und Rache erwarten lässt: nur Diess kann ursprünglich den Grund abgegeben haben, solche Handlungen sich zu versagen. — Das Mitleid hat ebensowenig die Lust des Andern zum Ziele, als, wie gesagt, die Bosheit den Schmerz des Andern an sich.».

[151] Di fronte alla constatazione della *non-verità* in cui è immersa la vita umana (esito del primo capitolo di *Menschliches, Allzumenschliches*), dalla quale potrebbe derivare una *Philosophie der Zerstörung,* Nietzsche propone una aspettativa da legare a ciò che veramente conta nella "decisione circa l'effetto della conoscenza", cioè al *Temperament*, aspettativa che propone una vita "mitigata" dall'effetto purificatorio della conoscenza: «Da ultimo si vivrebbe fra gli uomini con sé come nella *natura*, senza lode, rimproveri e infervoramento, pascendosi come di uno spettacolo [Schauspiel] di molte cose, di cui bisognava finora solo aver paura. Si sarebbe liberi dall'enfasi e non si sentirebbe più il pungolo del pensiero di essere non solo natura, o più che natura.», UTU I, 34. I toni usati in questo aforisma (intitolato "Zur Beruhigung"), che mostra uno degli esiti dell'indagine sul "troppo umano" dell'umano, sembrano unire *epicureismo* e *platonismo*: una liberazione dagli affanni "morali" (che sono in realtà derivazione di "errori") condotta con l'ausilio della conoscenza. Questa prospettiva viene chiarita nell'aforisma 107, che è una summa di "neo-illuminismo", nella quale *irresponsabilità* e *innocenza* sono proposte come epilogo necessario della consapevole illegittimità assunta da *lode* e *biasimo*, una volta riconosciuta l'"illusione" chiamata *morale*.

[152] Come il *Selbstgenuss* di nota 143, che torna più avanti in questo aforisma. Abbiamo già visto che uno dei tentativi più importanti delle considerazioni svolte sui Greci nel 1875 (e che vengono condensate in

dolore, non è molto diverso dal *godere del dispiegamento della nostra potenza* (unsere Macht auszulassen) su qualcuno, il nucleo del "godimento" che viene suscitato in noi come scopo della *cattiveria* è infatti unico: "*trarre un sentimento di superiorità ricolmo di piacere*" (es zum lustvollen Gefühle des Uebergewichts zu bringen)[153]. Senza

---

UTU II/1, 218; 220; 221) fu quello di mostrare come la "crudeltà", lasciata libera in quel popolo di divenire "creativa" (entro istituzioni che ne arginavano la scarica eccessiva dandole una norma), abbia prodotto e promosso la formazione di *grandi individui*. In *Menschliches, Allzumenschliches* viene tematizzata proprio questa possibilità di rivalutazione della *cattiveria-crudeltà*. In un frammento del 1884, nel quale all'inizio riecheggia di nuovo il nome di La Rochefoucauld, Nietzsche dà questa lettura molto importante della *Bosheit*, concordando solo nelle premesse con Schopenhauer (cfr. GDM, II, 7): «Da constatare: l'uomo è malvagio – esso è la belva più terribile per dissimulazione e crudeltà [der Mensch ist böse — ist das furchtbarste Raubthier, in Verstellung und Grausamkeit]. / Da constatare: *che l'uomo sia* ancora *malvagio, qui è la speranza*. Perché l'uomo buono è la caricatura che suscita la nausea: egli viene sempre prima della fine.», OFN VII/2, p. 23; queste idee verranno poi elaborate in diversi modi in GDM, I. *Verstellung* e *Grausamkeit* sono le peculiarità eccellenti dell'uomo come *animale rapace* (la *Verstellung* dell'esistenza "nello stato naturale delle cose" di *Über Wahrheit und Lüge*), il quale è, come voleva Schopenhauer riprendendo Gobineau, "das furchtbarste Raubthier", e se viene ridotto sotto il giogo della "morale" diventa invece *buono*. Ma l'*uomo buono*, cioè *gregario-incatenato*, inizia ad essere annoverato come l'anticipazione della fine già nello *Zarathustra*. Nel frammento 25 [36] 1884 Nietzsche aveva anticipato un aspetto centrale nella sua scelta, derivata dall'*introspezione*: «Chi ha compreso la natura dell'uomo, *l'origine delle sue cose più alte, ha orrore dell'uomo, e rifugge da qualsiasi azione*: conseguenza delle valutazioni ereditate!! / Che la natura dell'uomo sia *cattiva*, è la mia consolazione: ciò garantisce la *forza*!», OFN VII/2, p. 14. Nietzsche corona così il capovolgimento di Rousseau (alludendo alla "salute" di Cesare Borgia come *Raubthier* nel frammento successivo), e nel frammento 25 [466] dello stesso anno condensa il suo pensiero: «L'evolversi / della sete di rapina / della menzogna della dissimulazione [der Lüge und Verstellung] / della crudeltà [Grausamkeit] / dell'istinto sessuale / della diffidenza / della durezza / della ste di dominio} fino a diventare cose altamente stimate / - d'altro lato il trasformarsi dell'apprezzamento delle qualità malvage, non appena esse siano condizioni di esistenza.», OFN VII/2, p. 122. La "naturalizzazione" dell'uomo (e quindi l'eliminazione della *cattiva coscienza* dalla *Verstellung* e simili, cfr. UTU II/1, 52; *crudeltà* e *senso della potenza* appartengono infatti anche agli animali, cfr. 7 [76] 1884), al contrario dell'opposizione rousseauiana alla civilizzazione, mira a promuovere una nuova prospettiva di "riforma dell'avvenire" dagli esiti spiccatamente *neo-illuministici* (progettazione dell'uomo e della società futuri, si veda il frammento 11 [276] 1881 che è forse il più netto di questa tendenza) e dai toni inquietanti per la nostra coscienza post-novecentesca (che non dovrebbe però agire per edulcorare, giustificare, rifiutare o esagerare questi toni nietzscheani, come troppo spesso è stato fatto, per evitare di perderne la peculiarità storico-filosofica, considerato, inoltre, che, al di là dei "metodi" e dei "fini", questo desiderio prettamente illuministico di "riformare l'uomo e l'avvenire" è tuttora il cardine della visione del mondo occidentale), presenti già in forma cristallina nell'aforisma 87 di *Il viandante e la sua ombra* sui "buoni Europei" (e anche nel 189 e nel 310). Questa eliminazione dei tratti rousseauiani dall'*Illuminismo*, è l'intento "neo-illuminista" nietzscheano ostile alle *idee moderne*, ovvero una sorta di "illuminismo greco" (perfettamente espresso nel frammento 27 [80] 1884): «Chi comprende ciò, saprà anche da quale mescolanza bisogna estrarlo e di quale intorbidamento bisogna purificarlo: per poi *continuare, in se stesso*, l'opera di rischiaramento e successivamente soffocare sul nascere, rendere come non avvenuta la Rivoluzione.», UTU II/2, 221; cfr. AUR, *Prefazione*, 3, dove Rousseau viene definito *Moral-Tarantel*.

[153] Nietzsche usa alternativamente *Ueberlegenheit* e *Uebergewicht*. Nel 1876-77 appare per la prima volta il termine *Wille zur Macht* (23 [41]), in un contesto decisivo che tenta di fare luce sul *piacere* connesso con la *potenza*, aggiungendo elementi importanti e adiacenti a questo contesto di riflessione. Usando la spiegazione dell'*ambizione* (la φιλοτιμία greca) come traccia, Nietzsche scrive: «L'elemento principale dell'ambizione è di giungere a *sentire* la propria *potenza* [Das Hauptelement des Ehrgeizes ist, zum G e f ü h l seiner M a c h t zu kommen]. Il piacere della potenza [Die Freude an der Macht] non deve essere ricondotto al fatto che ci rallegriamo di sussistere ammirati nell'opinione altrui. Lode e biasimo, amore e odio sono indifferenti per l'ambizioso che vuole la potenza. / La paura (negativamente) e la volontà di potenza (positivamente) spiegano perché teniamo in così gran conto le opinioni della gente [Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen]. *Il piacere della potenza*. Il piacere della potenza si spiega con il dispiacere, sperimentato centinaia di volte, della dipendenza, dell'impotenza. Se non c'è questa esperienza, manca anche il piacere [L u s t a n d e r M a c h t . — Die Lust an der Macht erklärt sich aus der hundertfältig erfahrenen Unlust der Abhängigkeit, der Ohnmacht. Ist diese Erfahrung nicht da, so fehlt auch die Lust].», OFN IV/2, p. 408; cfr. 19 [30; 86] 1876. Questo frammento è importantissimo per molte ragioni, non solo per la prima occorrenza dell'espressione *Wille zur Macht*, ma soprattutto perché mostra come, partendo da elementi della riflessione

l'acquisizione di questo *sapere* (Wissen) riguardante la *sofferenza* che siamo capaci di cagionare, il *piacere* derivante dalla nostra *superiorità* non potrebbe essere sperimentato[154]. Esso è, infatti, direttamente collegato al *dolore procurato* che ci rende "conoscibile" il nostro *potere*, ed è qui che Nietzsche pone la domanda dai toni *immorali* con cui annulla la comune valutazione dell'"altruismo" e della "compassione": se il "piacere" in sé non è né *buono* né *cattivo*[155], perché per procurarsi piacere l'uomo non può cagionare dolore? Rispondendo all'ovvietà "morale", il professore assimila la "compassione" alla "cattiveria", mostrando come in entrambi i casi non c'è in gioco la motivazione addotta comunemente - nel primo caso il piacere dell'altro, nel secondo il dolore dell'altro in sé -, e come, anzi, la stessa "compassione" ha a che fare con il *Selbstgenuss* e con il "*piacere dell'appagamento nell'esercizio della potenza*" (als Lust der Befriedigung in der Ausübung der Macht)[156].
È però nell'aforisma seguente che viene ulteriormente chiarita non solo la derivazione del ragionamento, ma soprattutto il riscontro d'indagine nella genesi e nel funzionamento delle *dinamiche protosociali ancestrali* che hanno poi condotto agli attuali *sentimenti morali* legati al *dolore* e alla *cattiveria*, perché questa derivazione di "coscienza" della propria *forza-potenza* e quindi della propria *superiorità*, che procura *soddisfazione-godimento di sé* tramite il *dolore* causato ad altri, si regge su un'impossibilità:

---

etica greca, Nietzsche vi aggiunga aspetti tratti dalla caratteristica indagine *introspettiva* che ha fatto propria. E, infatti, chi è spinto per ambizione alla *potenza-piacere* (ovvero a *sentirla* su di sé) non lo fa, come sostiene Aristotele, per la ricerca della lode altrui che procura onori e gloria, bensì la vera ragione per cui noi abbiamo estrema considerazione delle opinioni degli altri ha una duplice lettura: per *paura* (Furcht), quando "negativamente" temiamo di essere offesi (questa è evidentemente la molla *gregaria*); per *volontà di potenza* (Wille zur Macht) quando "positivamente" guardiamo all'altro come mezzo del nostro piacere (questa è invece la prospettiva *egoistico-naturale*, che poi verrà traslata nella *morale dei signori*). Ma ancor più caratteristicamente il professore aggiunge qualcosa di ulteriore, e cioè che la *Lust an der Macht*, la *tendenza di godimento legata alla potenza*, si spiega solo come superamento di un'esperienza negativa in merito, solo dopo aver cioè subito lungamente l'opposto, sperimentando *dispiacere* (Unlust) e *impotenza* (Ohnmacht), fatto che ricorda quanto detto nel *sincretismo tragico-metafisico*: dove viene descritta la necessità *patico-estatica* del *Sein* che, a causa della sua essenza fatta di "dolore" e "contraddizione", cerca l'evasione *patico-estetica* nello *Schein*, cioè nel "piacere estatico" (cfr. 11 [131] 1881). Dunque l'*ambizione* sorge, in un certo senso, da una continua esperienza di umiliazioni e vessazioni che riducono in noi il "sentimento di sé", fatto che suscita la nostra opposizione: vogliamo superare una resistenza (aspetto centrale nel concetto del *Wille zur Macht* degli ultimi anni). Si veda, infine, l'aforisma 64 di *Opinioni e sentenze diverse*, dove all'*ambizione* dei "deboli" viene connesso l'uso della *Verstellung*, solo per dare l'"impressione della forza".

[154] L'abilità di Nietzsche, nel mutuare riflessioni aristoteliche e farle proprie adattandole alle proprie esigenze filosofiche, senza palesarlo, è davvero degna di nota. I due volumi di *Menschliches, Allzumenschliches* sono fortemente cripto-aristotelici, in essi si trovano considerazioni sulla *giustizia*, sull'*egoismo* e il *godimento di sé*, sul s*entimento di superiorità*, sull'*autarchia*, tutte fortemente influenzate dalla lettura delle *Etiche* dello Stagirita, influenza che come sempre in Nietzsche diventa riscrittura o contro-scrittura.

[155] Nell'aforisma 96 di *Menschliches, Allzumenschliches*, il filosofo ci fornisce la sua lettura disincantata, cioè *storico-psicologica*, di "buono" e "cattivo" in ambito morale, dove compare nello specifico il senso dell'indagine sul "far male al prossimo": «Si dice "buono" colui che, dopo lunga tradizione, fa quasi per natura, cioè facilmente e volentieri, ciò che è conforme al costume quale è di volta in volta (per esempio si vendica se la vendetta appartiene, come presso gli antichi Greci, al buon costume). Egli viene detto buono perché è buono "a qualcosa" […]. Cattivo è essere "non costumato" (scostumato), commettere immoralità, andare contro la tradizione, ragionevole o stupida che essa sia; invece il far male al prossimo è stato sentito in tutte le leggi di costume dei diversi tempi come particolarmente dannoso, al punto che oggi, alla parola "cattivo", pensiamo specialmente al volontario far male al prossimo.», UTU I, 96. Il professore è quindi interessato a dare la sua nuova interpretazione della dinamica *patico-affettiva* insita nella *cattiveria*, per invertire un giudizio così consolidato nella tradizione.

[156] Cfr. UTU I, 103.

Ma si *sa* mai pienamente come faccia male a un altro un'azione? Fin dove arriva il nostro sistema nervoso, noi ci difendiamo dal dolore: se esso giungesse oltre, cioè fin nei nostri simili, non faremmo male a nessuno (tranne che in quei casi in cui lo facciamo a noi stessi, quando ci tagliamo per guarire e quando ci premuriamo e ci affatichiamo per la salute). Noi *concludiamo* per analogia che qualcosa faccia male a qualcuno, e attraverso il ricordo e la forza della fantasia esso può divenir male anche per noi stessi. Ma quale differenza non resta sempre fra il mal di denti e il dolore (compassione) che risveglia la vista del mal di denti? Dunque: nel far male per cosiddetta cattiveria, il *grado* del dolore prodotto ci è in ogni caso ignoto; ma in quanto c'è nell'azione un *piacere* (senso della propria potenza, del proprio forte eccitamento), l'azione accade per conservare il benessere dell'individuo e cade quindi sotto un punto di vista simile a quello della legittima difesa, della legittima menzogna. Senza piacere non vi è vita; la lotta per il piacere è la lotta per la vita; se l'individuo combatte questa lotta in modo che gli uomini lo dicono *buono*, o in modo che lo dicano *cattivo*, di ciò decide la misura e la conformazione del suo intelletto.[157]

Il professore torna su quanto ha già attirato la sua attenzione negli anni precedenti, ma in questo frangente è interessato a mostrare con precisione l'incompatibilità del giudizio negativo che è stato sempre così facilmente accordato alla *cattiveria* umana con ciò che accade realmente, e sottolineando di nuovo il ruolo del sistema nervoso nella "comunicabilità" dei propri vissuti ai nostri simili (tema ampiamente trattato in *Über Wahrheit und Lüge*), conclude che la *risonanza interiore* della stimolazione nervosa inizia e finisce con noi, ragion per cui ci è concretamente impossibile "sentire" al modo in cui "sente" qualcuno che non siamo noi[158]. Questa conclusione apre un ventaglio di considerazioni degne di nota, la prima delle quali sottolinea come l'impossibilità di *conoscere* il reale impatto che una nostra azione ha sulla *paticità* di chi ci sta di fronte, deve farci dedurre che il *dolore* entra nel nostro raggio di comprensione solo quando ci viene inflitto (da noi o da altri), mentre quando siamo noi a procurarlo ad altri non può non sfuggirci la preoccupazione per ciò che cagioniamo, dato che la percezione *interiore* del *dolore* è e rimane un'esperienza unicamente singolare, e si può, quindi, in ciò essere

[157] UTU I, 104. «W e i s s man aber je völlig, wie weh eine Handlung einem Andern thut? So weit unser Nervensystem reicht, hüten wir uns vor Schmerz: reichte es weiter, nämlich bis in die Mitmenschen hinein, so würden wir Niemandem ein Leides thun (ausser in solchen Fällen, wo wir es uns selbst thun, also wo wir uns der Heilung halber schneiden, der Gesundheit halber uns mühen und anstrengen). Wir s c h l i e s s e n aus Analogie, dass Etwas Jemandem weh thut, und durch die Erinnerung und die Stärke der Phantasie kann es uns dabei selber übel werden. Aber welcher Unterschied bleibt immer zwischen dem Zahnschmerz und dem Schmerze (Mitleiden), welchen der Anblick des Zahnschmerzes hervorruft? Also: bei dem Schädigen aus sogenannter Bosheit ist der G r a d des erzeugten Schmerzes uns jedenfalls unbekannt; insofern aber eine L u s t bei der Handlung ist (Gefühl der eignen Macht, der eignen starken Erregung), geschieht die Handlung, um das Wohlbefinden des Individuums zu erhalten und fällt somit unter einen ähnlichen Gesichtspunct wie die Nothwehr, die Nothlüge. Ohne Lust kein Leben; der Kampf um die Lust ist der Kampf um das Leben. Ob der Einzelne diesen Kampf so kämpft, dass die Menschen ihn g u t , oder so, dass sie ihn b ö s e nennen, darüber entscheidet das Maass und die Beschaffenheit seines I n t e l l e c t s .».

[158] In questa ottica, Nietzsche torna anche sulle riflessioni sulla natura del linguaggio. Si veda, ad esempio, il frammento 37 [6] 1874 nel quale egli si domanda quanto riescono a entrare in comunicazione due *interiorità*, tra di loro necessariamente estranee, attraverso lo strumento linguistico, il quale, reggendosi su "valutazioni comuni", non può che comunicare ciò che si trova di "comune" nelle anime che se lo scambiano, e infatti esso *viene prodotto dal bisogno di un intero gregge*: «Ogni rapporto tra uomini si fonda sul fatto che l'uno può leggere nell'anima dell'altro; e il linguaggio comune è l'espressione in suoni di un'anima comune. […] Parlare è in fondo un domandare al mio simile se ha la stessa mia anima; le frasi più antiche mi sembrano frasi interrogative, e nell'accento io suppongo si rifletta, in un'altra sede, quell'antichissimo rivolgersi interrogativamente dell'anima a se stessa. Ti riconosci? – è questo il sentimento che accompagna ogni frase di chi parla; costui tenta un monologo e un dialogo con se stesso.», FP IV, p. 284. Da questa difficolta di *riconoscimento* deriva la necessità di "simulare una superficie" (eine Oberfläche anheucheln) da parte dei *profondi*, cfr. UTU II/1, 105; 232.

sinceri solo verso se stessi[159]. Certo, ormai noi siamo abituati a trarre *conclusioni analogiche* sull'impatto del *dolore*, e siamo diventati bravi attraverso la *Erinnerung* e lo *Stärke der Phantasie* a *immedesimarci* nella sofferenza altrui, ma di fatto rimane un incolmabile divario tra la viva sperimentazione del *dolore* e la vista di quella esperienza che non coinvolge direttamente il nostro sistema nervoso chiuso nel nostro corpo (il caso del mal di denti è emblematico) [160]. Tuttavia, questa necessaria impossibilità di *comunicazione patica* dà adito a una paradossale inversione di reazione emotiva: allo stesso modo, infatti, in cui la mancata *percezione interiore* della *sofferenza altrui* è il limite non arginabile dell'*azione crudele*, così al *cagionare dolore* consegue in noi una *sensazione di piacere* che stimola un "*sentimento della propria potenza e della propria eccitazione*" (Gefühl der eignen Macht, der eignen starken Erregung), rendendo l'*azione crudele* adatta a "*conservare il benessere dell'individuo*" (das Wohlbefinden des Individuums zu erhalten). È questo il motivo per cui la *crudeltà* è stata sempre osteggiata dalla società, essa porta con sé di nuovo sulla scena le due "negazioni" fondative della *gregarietà*: il *bene individuale* e la *paura* per la ricorrenza del pericolo. La "compassione", sotto l'apparenza dell'*altruismo*, ha quindi soddisfatto l'antico "bisogno egoistico" senza che fosse rovinoso per la collettività[161].

---

[159] Un frammento del 1880 ci dà una figurazione rapida di questa impossibilità, e mette in campo l'importanza della *Verstellung* in questo gioco di incomprensioni necessarie: «La sincerità verso noi stessi è *più antica* della sincerità verso gli altri. L'animale nota di essere spesso ingannato, così pure spesso deve dissimularsi [ebenso muß es sich oft verstellen]. Ciò lo conduce a distinguere tra sbagliare e veder giusto, tra dissimulazione e realtà [zwischen Verstellung und Wirklichkeit]. La *dissimulazione* intenzionale [Die absichtliche V e r s t e l l u n g] si fonda sul primo senso della sincerità verso se stessi.», OFN V/1, p. 479; cfr. UTU II/1, 56; 6 [67; 234] 1880; EFN-1865, 473. Questo frammento indica il momento di passaggio, solo accennato in *Über Wahrheit und Lüge*, dall'uso "egoistico-naturale" della *Verstellung* a quello "sociale", ma viene aggiunta un'ulteriore specificazione: anche all'interno dell'*uso gregario*, la *Verstellung* può essere sfruttata "intenzionalmente" (nei frammenti preparatori della seconda *Inattuale* si diceva che l'animale non può "nascondersi intenzionalmente"), ma questo uso viene condannato dal "gruppo", proprio perché si fonda sulla "sincerità verso di noi" (in fondo l'*intenzionalità della dissimulazione-trasmutazione* era ciò che vituperavano Platone e Solone nella loro ostilità verso l'*arte imitativa*, ostilità che si ripropose ancor più fortemente nell'era cristiana con la proibizione di assistere alle rappresentazioni teatrali, cfr. UTU I, 154). Ma l'inganno cui deve far fronte l'uomo "nello stato naturale", al quale risponde difensivamente con la *Verstellung*, è quasi inverso a quello impostato "socialmente", dove la *Verstellung* viene piegata all'inconsapevolezza d'utilizzo, e dove il "veder giusto" si trasforma nello "sbagliare" come vuole il *gregge*. Nella "società", il discrimine tra "sbagliare" e "veder giusto" è stato piegato dalle "designazioni vincolanti", dalla "verità", per cui un *uso intenzionale* della *Verstellung* riporta invece l'individuo alla distinzione "naturale", a quella *sincerità verso di sé* che poteva sfruttare la *Verstellung* come strumento di lotta, vista come "disonestà" dai più. Nel frammento 6 [80] del 1880 viene precisato: «L'egoismo ingenuo dell'animale è completamente alterato dal nostro *esercizio sociale*: non riusciamo più affatto a sentire una unicità dell'*ego, siamo sempre sotto una pluralità*. Ci siamo scissi e continuiamo a scinderci. Gli istinti sociali […] ci hanno trasformato: abbiamo trasferito, rimpicciolendola, la "società" dentro di noi […].», OFN V/1, p. 443; cfr. 11 [182] 1881. L'aforisma 56 di *Opinioni e sentenze diverse* dà infatti una lettura "immorale" della *sincerità verso di sé* in pubblico, usando *Schein* e *Verstellung* come contropartita: «*Sincero contro la sincerità*. L'ultima cosa che può venire in mente a chi in publico è sincero verso se stesso è di darsi delle arie per questa sincerità: infatti sa fin troppo bene perché è sincero – per lo stesso motivo per cui un altro preferisce l'apparenza [Schein] e la dissimulazione [Verstellung].», UTU II/1, 56; cfr. 6 [301] 1880; AUR, 335. Si veda, infine, il frammento 6 [70] 1880 dove dell'*ego* "pluralizzato", cioè "socializzato", si dice: «Ci trattiamo come una pluralità, e in questi "rapporti sociali" portiamo tutte le abitudini sociali che abbiamo verso uomini, animali, paesi, cose. Ci dissimuliamo [wir verstellen uns], ci facciamo paura, creiamo partiti, rappresentiamo scene di processi, ci assaliamo, ci torturiamo, ci esaltiamo, di questo o quello che è dentro di noi facciamo il nostro dio e il nostro diavolo, e siamo disonesti e onesti allo steso modo che siamo solito esserlo alla presenza della società.», OFN V/1, p. 440.

[160] «Anzi, ogni uomo crudele non è crudele *nella* misura in cui crede il maltrattato: la rappresentazione del dolore non è la stessa cosa che il soffrirlo.», UTU I, 81.

[161] La rivalutazione dell'*egoismo*, parallela a quella della *cattiveria-crudeltà* e quindi alla fondamentale ricerca di *godimento di sé* e *sentimento di superiorità-potenza* insite in ogni *sentire* e *agire* fin dagli albori vitali, è un tratto decisivo nell'indagine *introspettiva* di Nietzsche, anche questo legato all'alta

Nell'associare il *piacere* alla *vita*, e poi alla *lotta per il piacere* la stessa *lotta per la vita*, rivalutando dunque il senso della *cattiveria-crudeltà* per l'individuo di contro ai *giudizi di valore* della comunità[162], Nietzsche sembra unire darwinismo e aristotelismo dando seguito a una deduzione peculiare di due pensieri centrali in questi autori[163]. Ma se la *lotta per il piacere* coincide con la *lotta per la vita*, allora la *lotta per la vita* è evidentemente

considerazione dei Greci e della loro cultura e organizzazione istituzionale, che si oppone consapevolmente al "pregiudizio" di tutti i moralisti. Rivalutazione che porta però con sé anche un alto grado di "utilità" motivazionale personale: «Come si può provare un tal diletto di fronte alla *banale* proposizione, secondo cui l'a*more di sé* [S e l b s t l i e b e] fornisce *i motivi di tutte* le nostre azioni! 1) Perché da tempo non ne sapevo più nulla (periodo metafisico); 2) perché questa proposizione può essere sperimentata molto spesso e, stimolando il nostro acume, procura diletto; 3) perché ci si sente in compagnia dei saggi e degli esperti di tutte le epoche: è un linguaggio da gente sincera, perfino in mezzo ai cattivi; 4) perché è un linguaggio da uomini e non da giovinetti fanatici [...] 5) perché ci spinge ad affrontare la vita *a modo nostro* e rifiuta metri estranei; questo dà coraggio.», OFN IV/3, p. 325; cfr. 6 [74] 1880; 7 [65] 1887. Questa rivalutazione si lega, inoltre, alla constatazione di quella *impossibilità* di comunicazione dei *vissuti etico-patici* espressa anche nella *cattiveria-crudeltà*: «*L'egoismo non è cattivo*, perché la rappresentazione del "prossimo" - la parola è di origine cristiana e non corrisponde alla verità – è in noi molto debole; e noi si sentiamo verso di esso quasi altrettanto irresponsabili che verso la pianta e la pietra. Che l'altro soffra, bisogna *apprenderlo*: e pienamente non può mai essere appreso.», UTU I, 101. Nietzsche annotava nel 1877 (23 [107]), che "la partecipazione ai sentimenti del prossimo" è un fenomeno molto tardo della civiltà, si vedano anche UTU I, 97; 98.

[162] Cfr. UTU II/1, 52, dove Nietzsche offre la valutazione inversa dello stesso fenomeno.

[163] Sull'anti-darwinismo di Nietzsche basti dire che il tratto più specifico della sua critica è proprio quello che insiste sulla fuorviante concezione "utilitaristica" della "vita" su cui si fonda la darwiniana "lotta per l'esistenza". Il darwinismo evita di vedere il peso reale che hanno i "deboli" e la "malattia" nella prosecuzione della specie (su questo è molto indicativo il frammento 12 [22] 1875, dove del darwinismo si dice che è una "filosofia per garzoni macellai", contro Haeckel e Strauss) e il ruolo fondamentale della triade *piacere-potenza-superiorità* nella conservazione e promozione "individuale" della "vita" (cfr. oltre a 12 [22] 1875, che è il primo frammento che si occupa della questione e che è alla base di tutti gli altri successivi come UTU I, 224, anche il 24 [3] 1877 dove viene criticato l'*istinto di conservazione*). Per quanto riguarda lo Stagirita, va detto che il filosofo greco, seguendo Eudosso, sostiene che il *piacere* è "incrostato con la vita stessa" (ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ, cfr. *E. N.* 1105 a 1-3), e nella *Retorica* (*Rhet.* 1370 b 32 – 1371 a 7) si trova un passaggio che indica il modo peculiarmente "greco" di pensare insieme *piacere-lotta/vittoria-potenza/superiorità* che non deve essere sfuggito a Nietzsche, il quale sembra estrapolarne dei segmenti per ricombinarli a suo piacimento. Scrive Aristotele: «Anche il vincere è piacevole, non solo per gli ambiziosi, ma per tutti: infatti ne sorge un'immaginazione di superiorità, di cui tutti hanno un desiderio più o meno forte [καὶ τὸ νικᾶν ἡδύ, οὐ μόνον τοῖς φιλονίκοις ἀλλὰ πᾶσιν: φαντασία γὰρ ὑπεροχῆς γίγνεται, οὗ πάντες ἔχουσιν ἐπιθυμίαν ἢ ἠρέμα ἢ μάλα]. Poiché il vincere è piacevole, ne consegue che anche i giochi che consistono in battaglie e in dispute siano piacevoli, giacché spesso in essi capita di vincere; così i giochi degli astragali, delle palle, dei dadi, degli scacchi. E così per i giochi che richiedono uno sforzo: alcuni divengono piacevoli quando vi si è abituati, altri sono subito piacevoli, come la caccia alla selvaggina e ogni specie di caccia; dove infatti vi è lotta, li vi è anche vittoria. Perciò anche la disputa giudiziaria e quella eristica sono piacevoli a quelli che ne hanno l'abitudine e la capacità. Anche l'onore e la buona fama sono tra le cose più piacevoli perché fanno sorgere a ciascuno l'immaginazione di avere le qualità dell'uomo serio [διὰ τὸ γίγνεσθαι φαντασίαν ἑκάστῳ ὅτι τοιοῦτος οἷος ὁ σπουδαῖος], soprattutto quando parlino coloro che si ritiene dicano il vero.», Aristotele, *Retorica*, Mondadori, «I Classici del pensiero», Milano, 2008, pp. 842-843. La chiusa del passo aristotelico è molto importante, perché sottolinea come, in ambito "sociale-morale", conta quasi di più l'"apparenza di valore-forza" piuttosto che non il "valore-forza concreto", ed è proprio su questo che insisterà Nietzsche. È, infatti, leggendo l'aforisma 226 de *Il viandante e la sua ombra*, dove viene descritta la *Klugheit* greca, che si troverà una sorta di riscrittura originale di quanto detto da Aristotele nella *Retorica*: «*Saggezza dei Greci*. Poiché il voler vincere e primeggiare è un tratto di natura invincibile, più antico e originario di ogni stima e gioia di uguaglianza [Da das Siegen- und Hervorragenwollen ein unüberwindlicher Zug der Natur ist, älter und ursprünglicher, als alle Achtung und Freude der Gleichstellung], lo Stato greco aveva sanzionato fra gli uguali la gara ginnastica e musica, aveva cioè delimitato un'arena dove quell'impulso poteva scaricarsi [wo jener Trieb sich entladen konnte] senza mettere in pericolo l'ordinamento politico. Con il decadere finale della gara ginnastica e musica, lo Stato greco cadde nell'inquietudine e dissoluzione interna.», UTU II/2, 226. Nel 1880, Nietzsche annota una frase di Aristotele che sembra molto vicina alle sue valutazioni, non solo sul piacere: «Aristotele: "In generale, se possono, gli uomini fanno il male".», OFN V/1, p. 570.

una *lotta per la potenza*[164]. Meglio ancora, è una ricerca di quell'ancestrale, più antico e sempre intimamente attuale s*entimento di superiorità*, che il processo di *gregarizzazione* dell'uomo ha spinto su binari meno nocivi per i "deboli". Per coloro che hanno cercato di proteggersi dietro la *Gleichstellung*, la *parificazione-identificazione* che ha sfruttato la peculiarità *espedienziale* dell'intelletto umano[165] per la loro conservazione di fronte al dilagare dei soprusi nello "stato di natura"[166]. Inserendo il *sentimento di superiorità* in una dinamica di "omologazione", ecco sorgere l'origine della morale[167]:

Quella moralità che ognuno esige nella maniera più rigida, onora e chiama santa, il fondamento della vita sociale: che cosa è se non la dissimulazione, della quale gli uomini hanno bisogno per poter vivere insieme *senza paura* reciproca? (Talché l'individuo si spaccia come eguale all'altro e si fa utilizzare allo stesso modo che egli utilizza l'altro). La massima parte di questa dissimulazione è già trapassata nella carne, nel sangue, nei muscoli: non la sentiamo più come tale; come non pensiamo ad essa, quando diciamo parole di saluto e assumiamo atteggiamenti cortesi: eppure tutto ciò è dissimulazione. Le specie più abituali di dissimulazione sono: *primo*, ci si rende simili al proprio ambiente, per così dire ci si nasconde in esso[168]; *secondo*, si imita un

[164] In un frammento del 1876-77, Nietzsche critica insieme la *Wille zum Leben* di Schopenhauer e lo *Erhaltungstrieb* di Darwin, segnando un importante punto di svolta nella sua concezione della "vita", ormai sempre più interpretata a partire dal e insieme al fenomeno "organico-morale" (cfr. 24 [3; 6] 1876-77), e, d'altronde, già nel 1876 egli sostiene che la "potenza" per l'uomo ha sempre più valore della "felicità", perché più di ogni altra cosa all'uomo importa "sentire la propria indipendenza e così dominare" (cfr. 19 [30] 1876; 3 [91] 1880).

[165] È Nietzsche stesso, proprio nel 1880, a riannodare il fondamentale legame esistente tra *intelletto* e *morale* per il tramite delle sue *espedienzialità-errori*, tra cui l'*identificazione-parificazione* (di cui la *Verstellung* è traccia e estrinsecazione), che nel caso della "morale" vengono usate per rendere "uguali" uomini, doveri e azioni: «La moralità è una somma di errori che si sono fusi con gli istinti, di modo che, quando l'errore viene enunciato, l'istinto si eccita – del resto in modo alterno e senza *concordia* [die Moralität ist eine Summe von Irrthümern, welche sich an die Triebe angeschmolzen haben, so daß wenn der Irrthum gesagt wird, der Trieb sich regt — übrigens wechselnd und ohne concordia]. Questi errori si riferiscono all'agire dell'uomo, dal punto di vista della lode e del biasimo: e, dietro lode e biasimo, è il presupposto che si conosca lo scopo dell'uomo e, in pari tempo, che si conosca il *tipo* dell'azione e si creda nella *libertà* dell'azione: parimenti, che si creda nell'identità degli uomini o di determinati gruppi, che dunque hanno doveri e azioni di valore uguale [mit gleichwerthigen]: che si sappia che cosa è utile e che cosa non lo è per quello scopo ultimo. Sono tutte pretese dell'intelletto [Es sind lauter Anmaaßungen des Intellekts].», OFN VII/3, p. 457. Martin Heidegger, nel suo *Nietzsche*, ha considerato approfonditamente il ruolo del *fest-stellen* e del *gleich-stellen*, ma quasi esclusivamente da una prospettiva onto-gnoseo-logica, trascurando l'avvicinamento posto da Nietzsche tra "conoscenza" e "morale", soprattutto per il tramite della natura dell'*intelletto umano*, cfr. HEIDEGGER I, pp. 393-543.

[166] «L'eguaglianza fa diminuire la felicità dell'individuo, ma apre la strada all'assenza di dolore per tutti. Al suo traguardo starebbe certo, accanto all'assenza di dolore, anche l'assenza di felicità.», OFN V/1, p. 342. Nel frammento successivo (3 [145] 1880) Nietzsche aggiunge una considerazione interessante, che ricorda il secondo capitolo di *Über Wahrheit und Lüge*: «La menzogna e la dissimulazione, che vengono alimentate in seno alla comunità per produrre l'eguaglianza [Die Lüge und die Verstellung, welche innerhalb der Gemeinde groß gezüchtet werden, zur Herstellung der Gleichheit], dànno infine come risultato un soprappiù libero, che si scarica nella generazione di poeti e di attori.», OFN V/1, p. 342.

[167] "La morale e la civiltà cercano «meno dolore», ma non «più felicità».", OFN V/1, p. 308. Nietzsche sottolinea come, da un lato, la *sovranità* dell'individuo si espliciti nell'"onorare anche ciò che è cattivo e dichiararsi in suo favore quando *piace* e non aver affatto idea del come ci si possa vergognare del proprio piacere" (cfr. UTU II/1, 329; GS, 252) e, dall'altro, precisa però che "chi considera gli uomini come un gregge e fugge da loro il più velocemente possibile, ne sarà certamente raggiunto e preso a cornate." (cfr. UTU II/1, 233; GS, 195). Su questo si veda J. Constâncio, *Libertà e autonomia dell'individuo sovrano in Nietzsche: una lettura non-deflazionista*, in *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, a cura di B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, Ets, Pisa, 2015, pp. 125-153.

[168] Come il polipo di Teognide, che anticipa di molti anni nella mente di Nietzsche la *mimicry* inglese, incontrata già brevemente in Lange ma poi approfondita con Spencer solo negli anni '80, che non è però totalmente coincidente con ciò che il professore aveva pensato in merito alla "dissimulazione-trasmutazione" attraverso le sue fonti moderne e antiche: *mimicry* è un termine tecnico dell'indagine naturalistica per qualcosa che in Nietzsche si fa molto più complesso e articolato. Un frammento del 1885,

altro uomo che ha prestigio e successo, e ci si fa passare per più elevati di quanti non si sia[169]. Nel primo caso, si segue il costume e si diventa «costumati», nel secondo caso si segue l'autorità e si diventa «credenti»: in tutti i casi non si incute più timore – giacché, adesso, abbiamo molti «nostri pari».[170]

In questo frammento del maggio 1880 (anno di transizione verso la compilazione di *Morgenröthe*), scritto pochi mesi dopo la pubblicazione de *Il viandante e la sua ombra* (dicembre 1879) e numerato all'interno della stesura de *L'Ombra di Venezia* come aforisma 38, Nietzsche dà forma esaustiva alle sfumature concettuali solo accennate in *Über Wahrheit und Lüge*[171]. La *Verstellung* viene presentata come il "was ist" della

---

dove si analizzano i "pericoli" dell'anima ebraica, ci rivela questo dato filosofico: «2) sa "adattarsi", come dicono gli scienziati: sono diventati perciò attori nati, allo stesso modo del polipo che, come canta Teognide, assume il colore dello scoglio a cui è attaccato [2) sie weiß sich „anzupassen", wie die Naturforscher sagen, sie sind dadurch „geborene Schauspieler geworden, gleich dem Polypen", der wie Theognis singt, dem Felsen die Farbe abborgt, an dem er klebt].», OFN VII/3, p. 247. Si noti come Nietzsche metta tra virgolette l'unione di *attore* e *polipo* (cui ho fatto riferimento nel capitolo terzo), come se citasse da Teognide: „geborene Schauspieler geworden, gleich dem Polypen". Il saper "sich anzupassen", di cui parlano i *Naturforscher*, è dunque immediatamente declinato da Nietzsche secondo la *dote scenico-espedienziale* tipica dell'*attore-polipo* teognideo. Per fare un altro esempio, la stessa operazione di riduzione dei postulati scientifici "evoluzionistici" a cose già pensate da Nietzsche, in modo ancora più radicale rispetto alla *mimicry*, viene applicata al *Selbsterhaltungstrieb* propugnato da Spencer e Littré, che Nietzsche definisce come pura mitologia, riconducendolo invece alla famosa considerazione del *De anima* aristotelico, da lui condivisa anche tramite Zöllner e Dühring, secondo cui gli animali sono mossi allo stesso tempo dalla "ricerca del piacere" e dalla "fuga dal dolore": «[…] sondern das Angenehme suchen, dem Unangenehmen entgehen erklärt alles, was man jenem Triebe zuschreibt.», OFN V/1, p. 457; cfr. *De an.* 435 b 2-6; 406 b 7 ss.; 413 b ss. 414 b 6 ss.; 434 b 14 ss.

[169] Ritornano qui le frasi finali del testo aristotelico della *Retorica* di nota 163, lo σπουδαῖος nel gergo aristotelico indica proprio quell'uomo che possiede autenticamente "Ansehen und Erfolg", le lodi sociali cui aspira chi lo "imita", cercando in questo modo di essere annoverato come tale senza esserlo: «Mediante l'opinione degli altri l'uomo vuole di solito confermare e rafforzare di fronte a se stesso l'opinione che egli ha di sé […].», UTU I, 89.

[170] OFN V/1, pp. 307-308. «Jene Moralität, welche am allerstrengsten von Jedermann gefordert, geehrt und heilig gesprochen wird, die Grundlage des socialen Lebens: was ist sie denn als jene Verstellung, welche die Menschen nöthig haben, um mit einander o h n e F u r c h t leben zu können? (So daß der Einzelne sich dem Anderen als gleich giebt und sich benutzen läßt, so wie er jenen benutzt.) Der allergrößte Theil dieser Verstellung ist schon in Fleisch Blut und Muskel übergegangen, wir fühlen es nicht mehr als Verstellung, so wenig wir bei Begrüßungsworten und höflichen Mienen an Verstellung denken: was sie trotzdem sind. Die gewöhnlichsten Arten der Verstellung sind: e r s t e n s man ähnelt sich seiner Umgebung an, man versteckt sich gleichsam in ihr; z w e i t e n s man macht es einem andern Menschen, der Ansehen und Erfolg hat, nach und giebt sich als etwas Höheres als man ist. Im ersten Falle folgt man der Sitte und wird „sittlich", im zweiten Falle folgt man der Autorität und wird „gläubig": unter allen Umständen erregt man keine Furcht mehr — denn wir haben jetzt viele „Unsers Gleichen".».

[171] Il titolo del manoscritto, dettato a Gast a Venezia, è in italiano e in evidente continuità con *Il viandante e la sua ombra*, e solo in parte confluirà in *Morgenröthe*. A partire dal gennaio 1880, Nietzsche inizia letture approfondite dei moralisti inglesi (Spencer, Mill, ecc.), nei quali trova molte opinioni da confutare e poche conferme al suo approccio al problema "morale". Su questo si veda FORNARI, pp. 121-315, dove tra l'altro viene analizzato il frammento 3 [23] 1880 in relazione a Spencer e alla *mimicry* (pp. 210 ss.), che è però solo in parte una fonte che ne ha stimolato la scrittura, mentre in realtà Nietzsche ribadisce idee già espresse nel 1873, colorandole con pochi elementi ulteriori. Nell'aforisma contro Darwin, presente nel *Crepuscolo degli idoli*, la *Verstellung* compare in una lista delle qualità "spirituali" dei *deboli* (insieme a *List, Vorsicht, Geduld, Selbstbeherrschung*) dove alla fine viene annoverata anche la *mimicry*, mostrando non solo che il valore di queste "qualità spirituali" nei *deboli* furono trascurate da Darwin, secondo il filosofo tedesco, ma anche che non c'è piena coincidenza di *Verstellung* e *mimicry*, quest'ultima intesa dal filosofo tedesco come termine specifico dei naturalisti inglesi, ripreso da lui allo scopo di far meglio intendere il suo ragionamento aggiungendovi però caratteristiche specifiche del suo pensiero, come appare ancor più nitidamente nel frammento 26 di *Aurora* e nel 361 de *La gaia scienza* (il termine inglese viene usato per la prima volta nel 1881 in *Aurora*, nonostante la sua presenza in Lange, dopo la lettura di Spencer e Mill, e ritorna solo altre 5 volte in tutto il lascito). È, tuttavia, molto interessante la suggestione posta da Stack, il quale, facendo giustamente riferimento a Lange, lettore dell'*Antropologia* kantiana e di Darwin, come una delle prime

nascita della *morale*, cioè della "Grundlage des socialen Lebens", l'*espediente principiale* di cui gli uomini si servono per poter condurre una vita di "gruppo" mettendo a tacere il continuo intervento della *paura* (Furcht)[172]. I *costumati* e i *credenti*, l'epilogo sociale tardo delle due specie più consuete dell'*uso gregario* della *dissimulazione-trasmutazione*, attorniati come sono di molti "unsers Gleichen", hanno definitivamente sabotato la pressione del terrore sulla socialità, sono loro i rappresentanti dei *gebundenen Menschen*, quelli che aderiscono alle "catene" e ai "vincoli" rassicuranti e mai più interrogati del serraglio familiare, sociale, morale, religioso, educativo ecc. A essi, Nietzsche contrappone la comparsa del *Freigeist*, dello "scostumato" che non ha la protezione convenzionale per le sue *valutazioni* ed è quindi di nuovo sottoposto al *pericolo*, ma la cui "debolezza", giocoforza esposta a tutte le contraddizioni (come quella del primo *Lügner*), è maggiore garanzia di avvenire rispetto alla *stabile fissità gregaria* che perpetua solo un "tipo specifico" a discapito della ricchezza vitale bandita dalla quotidianità e relegata in una continua ebollizione sotterranea. Lo *spirito libero* è, quindi, il maestrale che porta *trasmutazioni*[173], in quanto restituisce "dinamismo" alla "fissità" delle pietre di confine, apporta di nuovo *flessibilità* all'irreggimentazione della *Verstellung*, facendole riassaporare il gusto della *Verwandlung*[174].

---

fonti sulla *mimicry* per Nietzsche, Stack intuisce anche alcuni aspetti importanti della *Verstellung* nietzscheana, seppur senza approfondirli, cfr. G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York, 1983, pp. 156-195.

[172] «Occorre infinita dissimulazione [unendlicher Verstellung] per diventare una persona amabile.», OFN V/1, p. 476. «*Benevola dissimulazione*. Nei rapporti con gli uomini è spesso necessaria una benevola dissimulazione [eine wohlwollende Verstellung], come se non scorgessimo i motivi del loro agire.», UTU I, 293; cfr. UTU I, 64. La *Verstellung*, che mostra le peculiarità dell'ambito relazionale "sociale-morale", non può essere ridotta esclusivamente alla *mimicry* animale, anche e soprattutto perché la *paura* umana è un "sentimento" estremamente complesso e ingarbugliato, che va considerato in relazione alle peculiarità *percettivo-intellettuali* e allo "spessore" emotivo e spirituale che è cresciuto e si è affinato insieme alla specie uomo. Si veda il frammento 27 [59] 1884, che spiega alla perfezione la "complessità" dell'*interiorità pulsionale* umana rispetto a quella animale, cui si collega la "moralità", e che Nietzsche intende riportare a galla per promuovere un nuovo dispiegamento del *complexu*s, una volta appurato che la "morale egualitaria", cioè quella del *gregge* (così tanto celebrata dai moralisti inglesi), ha represso la "contraddizione" e la "potenza" della *pluralità pulsionale* che in tutta la storia umana ha accompagnato le epoche "dove la pianta uomo si dimostra forte", nelle quali è comparso *der höchste Mensch*. Su questo si vedano i due capitoli del quarto *Zarathustra* intitolati *Dell'uomo superiore* e *Della scienza*, che spiegano molto bene la dinamica nietzscheana di ragionamento, seppur ci sono variazioni sul tema della "paura".

[173] Anche e soprattutto nel senso che la sua *singolarità* "liberata dalle catene gregarie" sa assumere il carattere "egoistico", e quindi imprevedibile per gli altri, contro la "fissità" dei giudizi morali di valore (si veda la poesia *Al Mistral* posta da Nietzsche alla fine de *La gaia scienza*; gli aforismi 56, il 173 e 573 di *Aurora* dove lo spirito che "non muta" perisce come il serpente che "non cambia pelle"; e l'aforisma 4 de *La gaia scienza* davvero illuminante su questa questione). "Io sono un vento del settentrione" dirà Zarathustra, cfr. ZAR, II, *Sulle isole Beate*; GS, *Prefazione*, 1. Ciò non solo riconnette il *Freigeist* agli *ungewöhnlichen Menschen* della terza *Inattuale* e al "primo mentitore" di *Über Wahrheit und Lüge*, ma prepara il terreno alla figura dell'*iperuomo*. Sulla contrapposizione tra *spiriti liberi* e *spiriti vincolati* si vedano UTU I, 224; 225; 226; 227; 228; 230. Si tenga in considerazione anche tutta la rivalutazione del senso e del ruolo che assume il *delinquente* nella storia della "socialità" umana, su cui Nietzsche si dilunga in particolare ne *Il viandante e la sua ombra*, cfr. UTU II/2, 23; 24; 26; 28. Si veda, infine, anche l'aforisma 262 di *Al di là di bene e male*, dove con l'avvento dell'*individuo liberato* appaiono i *moralisti*, perché insieme all'*individuo* torna di nuovo a essere presente il "pericolo", definito per questo "la madre della morale" (die Gefahr…die Mutter der Moral).

[174] C'è un lungo frammento del 1881 (11 [185]) davvero illuminante a questo proposito, che prende in considerazione la nascita tarda dell'"egoismo" (*Egoism*, in opposizione a *altruismo* come "sentimento sociale", cfr. 6 [163] 1880) nella società ormai consolidata, una volta che gli *istinti gregari* hanno imperato per millenni, e con chiari riferimenti alla figura dello "spirito libero" (soprattutto nel senso di *buon Europeo*) Nietzsche ci mostra il procedimento del suo ragionamento secondo il quale la *Verstellung* riesce a mantenere l'individuo nel serraglio gregario: «L'egoismo è qualcosa di tardo e pur sempre raro: gli istinti gregari sono più potenti e più antichi! Per esempio, l'uomo *valuta* ancora se stesso quanto lo valutano gli altri (vanità). Egli vuole ancora gli *stessi* diritti degli altri, e questa idea gli dà benessere, anche se tratta

La costruzione della "socialità" fu dunque possibile solo perché la *Verstellung*, piegata all'esigenza *gregaria*, consentì ciò che altrimenti sarebbe rimasto solo il simbolo di un eterno e necessario fraintendimento[175]. Quella *imprecisione*, messa in luce nel caso della

tutti gli uomini allo stesso modo […]. Egli non si concepisce affatto come qualcosa di nuovo, bensì aspira ad assimilare le opinioni di coloro che dominano, parimenti educa a ciò i suoi figli. È il *gradino preliminare* dell'egoismo, non l'opposto di esso: effettivamente l'uomo non *è* ancora più *individuum*, più *ego*; come funzione della totalità, egli si sente ancora la *sua* esistenza come supremamente e massimamente giustificata. Perciò lascia disporre di se stesso a genitori, maestri, caste, sovrani per giungere a una specie di RISPETTO PER SE STESSO […]. Obbedienza, dovere gli appaiono come "la morale", egli cioè *esalta* i suoi istinti gregari, in quanto li fa passare per *difficili virtù*. – Anche nell'individuo *risvegliato*, la quota originaria di sentimenti gregari è ancora strapotente e legata alla *buona* coscienza. […] Tutti gli uomini più liberi del Medioevo credettero che, innanzitutto, dovesse essere conservato il senso del gregge e che l'individuo straordinario dovesse simulare a *questo* riguardo [das seltene Individuum müsse in d i e s e r Hinsicht Verstellung üben]; senza pastori e senza fede in leggi universali, tutto, secondo loro, sarebbe messo sottosopra. Noi non lo crediamo più – perché abbiamo visto che la *tendenza gregaria* è così forte da affermarsi sempre contro tutte le libertà di pensiero! Appunto, è ancora *molto raro* che *esista* un ego! Il desiderio di Stato, istituzioni sociali, chiese, e così via, non è diventato più debole: vedi le guerre! E le "nazioni"!», OFN V/2, p. 400; cfr. 11 [182; 189; 213; 303] 1881; EFN-1882, 299; ABM, 199; 201. Il *Freigeist* è evidentemente un *seltene Individuum* che reintroduce *Verwandlung* affianco alla *Verstellung gregaria* (cfr. 3 [144; 145] 1880). Si veda però anche il contesto di ragionamento di GS, 354 (inserito però nel 1886) dove il nostro "mondo superficiale e segnico" è l'esito del *gregarismo* della specie (si veda la prospettiva proposta nell'aforisma 143). Ne *L'Anticristo*, dove Nietzsche caratterizza Gesù come "spirito libero", si legge: «[…] egli non sa che farsene di tutto quanto è immutabile [aus allem Festen]: la parola *uccide*, tutto ciò che è immutabile *uccide* [alles was fest ist, t ö d t e t].», ANT, 32. E più avanti il filosofo ammette che solo gli "spiriti *divenuti liberi*" come lui hanno compreso Cristo, cfr. ANT, 36.

[175] Nel 1884 (27 [42]), Nietzsche sarà ancora più esplicito sul legame strettissimo che intercorre tra la *Verstellung*, sfruttata a questo modo (cioè per il *Gleich-werden* e il *Sich-gleich-geben*), e la nascita di quella che sarà chiamata *Heerden-Moral* e del suo rappresentante, lo *Heerden-Thier*: «1) Sulla *dissimulazione* davanti ai "propri pari" come origine della morale del gregge: paura; volersi intendere; eguagliarsi; *diventare eguale* – origine dell'animale del gregge (qui il senso della convenzione, dei costumi). Ancora generale ipocrisia. La moralità come pulizia e ornamento, come *travestimento* della natura ontosa [1) Von der V e r s t e l l u n g vor „Seines-gleichen" als Ursprung der Heerden-Moral. / Furcht. Sich-Verstehen-wollen. SIch-gleich-geben. / G l e i c h – w e r d e n – Ursprung des Heerden-Thiers. (Hier der Sinn der Convention, der Sitten) Immer noch allgemeine Hypocrisie / Moralität als Putz und Schmuck, als V e r k le i du n g der schämenswerthen Natur].», OFN VII/2, P. 265. In due frammenti successivi (27 [45; 46]), Nietzsche annota: «Meglio vivere in pericolo e in armi che in mezzo a questa vile amicizia reciproca del gregge!» e poi «Tutti gli uomini che finora hanno contato qualcosa erano cattivi.», OFN VII/2, p. 265. Da queste risposte si capisce che il filosofo non muta negli anni la sua considerazione di questi fenomeni, visto che sembra di rileggere affermazioni espresse nella *Inattuale* su Schopenhauer e negli appunti per *Wir philologen*. Si veda anche il frammento 27 [56] 1884, dove Nietzsche sintetizza: «Morale dal punto di vista della dissimulazione (pari-ficare), astuzia e ipocrisia ("*non* farsi riconoscere") – come falsificazione dell'espressione dell'animo (dominio di sé) per suscitare un equivoco [Moral unter dem Gesichtspunkt der Verstellung (gleich-stellen), List und Heuchelei („sich n i c h t zu erkennen geben") — als Fälschung des Gemüths-Ausdrucks (Selbstbeherrschung) um ein Mißverständniß zu erwecken].», OFN VII/2, p. 267. Si noti come, di nuovo, in questi due frammenti (27 [42; 56] 1884) solo alla *Verstellung* viene associato il *gleich-stellen/werden*, che non è esattamente una "proprietà mimetica" utile a non farsi scorgere, come nella *mimicry* difensiva dell'animale, o comunque non solo questo, ma piuttosto anche un procedimento di *necessario e rapido intendersi-riconoscersi* per non venire allo scontro, fondato su una "identificazione-parificazione", in realtà inesistente, che dà però seguito alla possibilità di fondare "norme" e "convenzioni" (in breve, ritroviamo tutto quanto abbiamo già visto nel capitolo terzo). In un certo senso è quasi l'opposto del "mimetismo" attuato dalla preda davanti al predatore, che è più vicino all'"ipocrisia-falsificazione", "qualità" cui appartiene il "nascondersi-camuffarsi" e il "suscitare equivoci" (caratteristiche presenti, insieme alla *Verstellung*, anche nell'elenco del *Crepuscolo degli idoli* cui Nietzsche alla fine aggiunge la *mimicry*). Si veda anche il frammento 27 [49] 1884, che spiega bene la dinamica di "formazione del gregge" legata alla peculiare *Furchtsamkeit* umana, e i frammenti 15 [50] 1883 e 25 [379] 1884, dove viene usata la parola *mimicry* (nel suo "Entwicklung…unter Menschen" causato dalla "debolezza"), in chiaro riferimento al contesto del frammento 3 [23] 1880, ma dove di nuovo Nietzsche aggiunge sue considerazioni consolidate, come quella del "recitare una parte" e della necessaria "superficialità" che si accontenta della "parvenza" insita nell'approccio umano al mondo e ai suoi simili, già da tempo interpretate dal filosofo attraverso la concettualità sviluppata intorno alla *Verstellung-Verwandlung*. È chiaro come, a

crudeltà-cattiveria, quella "disparità" di percezione collegata alla circostanza secondo cui il nostro sistema nervoso inizia e finisce *dentro* di noi senza poter effettivamente sperimentare anche l'*interiorità* altrui, diventa, sotto la pressione della *dissimulazione-trasmutazione*, un'*adeguazione scambievole* su cui si fonda il legame "parificato" tra *Einzelne* e *Andere*. Concedere a sé e all'altro di considerarsi "uguali", di "porsi come uguali" (als gleich giebt), di modo che ognuno dei due può fare lo stesso uso dell'altro senza discriminazioni di approccio come tra *preda* e *predatore*, tra *potente* e *debole*, è la via maestra lungo la quale incamminarsi per la produzione dell'*uomo-specie*[176]. In fondo, era su questo che il professore aveva insistito nel *pro memoria* segreto, e cioè sul fatto che non potrebbe darsi *relazionalità*, nel caso dell'uomo, senza un accordo vincolante riguardante innanzitutto la "comunicabilità" dei *vissuti interiori* e senza una "conformità", stabilita da questa "rigida" designazione verbale, capace di "fissare" i canoni esperienziali per trasformare l'*impressione singolare* in occasione di comunità. Ma qui il professore va oltre, fornendoci in ritardo delucidazioni per ciò che aveva pensato nel 1873, sostenendo ora che l'*uso gregario* della *Verstellung* è, per sua massima parte, divenuto in noi inconsapevole talmente si è radicato "in Fleisch Blut und Muskel", estrinsecandosi quotidianamente, non visto, nei gesti più comuni di cordialità e cortesia dietro i quali continua a venir represso il desiderio di sopraffazione insito nell'*egoismo naturale*. Anzi, forse soprattutto in quelle dimostrazioni estemporanee di benevolenza la *Verstellung* esercita maggiormente il suo influsso, fattosi ormai "abituale" e, proprio perché non più riconosciuto, pressoché "istintivo".
In realtà, questa "incorporazione" in sangue, muscoli e carne dell'*uso gregario* della *dissimulazione-trasmutazione* poggia su una *sottostruttura* antecedente e più originaria alla nascita della "morale", che in fondo ha solo sfruttato un modo di utilizzo di qualcosa che *è impresso* (eingeformt worden) nell'"organico" da tempo remoto, considerazione che dà ancora più significato a ciò che Nietzsche ha riscontrato nella sua indagine *introspettiva*, poiché anche quelle *risonanze etico-patiche ancestrali* tuttora presenti come "traccia" dietro ogni azione, anche le più *altruistiche*[177], vanno spiegate con l'intreccio, fattosi *corpo*, di "errore" e "vita":

Al nostro intero organismo è stata *impressa la forma* dell'inclinazione e repulsione precipitosa, della dissimulazione, e così via: gradualmente gli può essere inculcata e sempre più fatta radicare dentro anche la veridicità. Con quali effetti? Per ora, esso è una rete mossa di menzogna e di inganno e dei loro tentacoli: del tutto animalescamente utile. L'educazione alla verità – è un miglioramento dell'animale, un più elevato adattamento alla realtà? La nostra benevolenza, compassione, la nostra abnegazione, la nostra moralità si fonda, sulla *medesima sottostruttura* di menzogna e dissimulazione, sulla quale si fonda il nostro elemento cattivo ed egoistico! Dimostrarlo! L'impressione sgradita, anzi tragica, di questa scoperta è, in un primo momento, inevitabile. Ma tutti i nostri istinti debbono in primo luogo farsi più timorosi, diffidenti, assumere in sé gradualmente più razionalità e sincerità, diventare più chiaroveggenti e perdere sempre più,

partire dalla lettura dei naturalisti inglesi della morale, Nietzsche inizi a sfruttare il termine tecnico *mimicry* (comunque molte poche volte rispetto ai contesti in cui avrebbe potuto usarlo) per colorire "scientificamente" dei ragionamenti e dei concetti che erano presenti nella sua riflessione già prima della lettura di questi autori.

[176] Cfr. 26 [262] 1884; UTU II/1, 233; UTU II/2, 22; 39; 40.

[177] «Per il fatto che gli uomini, secondo la loro abitudine intellettuale, hanno *dimenticato* lo scopo originario delle azioni cosiddette giuste ed eque, e particolarmente per il fatto che per millenni è stato insegnato ai fanciulli ad ammirare e a imitare tali azioni, è sorta a poco a poco la parvenza che un'azione giusta sia un'azione altruistica; ed è su questa parvenza che è basata l'alta valutazione di essa, che inoltre, come tutte le valutazioni, prende sempre più vigore: qualcosa che è stimato altamente viene, infatti, ricercato con sacrificio, imitato, moltiplicato, e acquista sempre maggior vigore perché al valore della cosa stimata viene aggiunto da ciascuno il valore della fatica e dello zelo spesi. Quanto poco morale apparirebbe il mondo senza la dimenticanza!», UTU I, 92.

in tal modo, il *motivo* di *diffidare* reciprocamente: così può nascere una gioiosità maggiore, più radicale; per un certo tempo tale *gioiosità* sarebbe *possibile* soltanto *al disonesto*. *La rassegnazione e l'eroico diletto che si provano nella sfida e nella vittoria sono le uniche forme della nostra gioiosità*: *se siamo uomini della conoscenza*. NB. NB. NB.!!! Ma com'è che combattiamo contro l'*insincerità e la dissimulazione radicale*? Ci spinge un sentimento della *potenza* che diventa libero nello sviluppo e nell'azione del nostro intelletto: ciò produce appetito.[178]

Qui Nietzsche, comprimendo concettualmente l'evoluzione della sua riflessione attraverso un'attualizzazione delle trascorse valutazioni sul necessario legame tra il *Leben* e la *falsificazione-decezione-illusione* (connesse contestualmente alle sue nuove considerazioni cui dà forma nei sei anni dello s*pirito libero*), ha reso alquanto difficile la comprensione del proprio percorso riflessivo. Avendo descritto l'organismo vivente come un agglomerato di *dissimulazione*, *attrazione, repulsione*, *inganno* e *menzogna*, una "rete tentacolare" mobile interamente *bestiale-utile* (thierisch-nützlich)[179], il filosofo torna a domandarsi come e se la *Wahrhaftigkeit* e la *Erziehung zur Wahrheit*, a loro modo "imprimibili" nell'organico e in fondo già in parte impresse, ma da una prospettiva più "morale" che "conoscitiva", possano accordarsi con e migliorare l'approccio "adattivo" dell'animale alla *realtà*[180]. Tenuto conto dello *Unterbau von Lüge und Verstellung* su cui poggiano la nostra *cattiveria* e il nostro *egoismo* (vale a dire le fonti "naturali" dell'agire), che allo stesso tempo sostiene le azioni riconosciute come "morali" (compassione,

[178] OFN V/1, p. 485; cfr. GS, 110. «Unserem ganzen Organism ist das vorschnelle Zuneigen und Abneigen, die Verstellung usw. e i n g e f o r m t worden: allmählich kann ihm auch die Wahrhaftigkeit angebildet werden und immer tiefer einwurzeln, mit welchen Wirkungen? Einstweilen ist er ein bewegtes Netz von Lüge und Trug und deren Fangarmen: ganz thierisch-nützlich. Die Erziehung zur Wahrheit — ist sie eine Verbesserung des Thieres, eine höhere Anpassung an die Wirklichkeit? — Unser Wohlwollen Mitleid, unsere Aufopferung„„Moralität" unsere ruht auf d e m s e l b e n U n t e r b a u von Lüge und Verstellung wie unser Böses und Selbstisches! Dies ist zu zeigen! Der unangenehme, ja tragische Eindruck dieser Entdeckung ist unvermeidlich zunächst. Aber alle unsere Triebe müssen zunächst ängstlicher mißtrauischer werden, allmählich mehr Vernunft und Redlichkeit in sich aufnehmen, hellsichtiger werden und immer mehr so den G r u n d zum M i ß t r a u e n gegen einander verlieren: so kann einmal eine größere Freudigkeit entstehen, eine fundamentalere: einstweilen wäre diese F r e u d i g k e i t nur d e m U n r e d l i c h e n m ö g l i c h . R e s i g n a t i o n und j e n e h e r o i s c h e L u s t am T r o t z und am S i e g e s i n d d i e e i n z i g e n F o r m e n u n s e r e r F r e u d i g k e i t : w e n n w i r E r k e n n e n d e s i n d . NB NB NB!!! Wie kommt es nur, daß wir gegen die g r ü n d l i c h e V e r l o g e n - und V e r s t e l l t h e i t ankämpfen? Ein Gefühl der M a c h t , welche in der Entwicklung und im Wirken unseres Intellekts frei wird, treibt uns: es macht Appetit.».

[179] Torna l'allusione alla natura del polipo in stretta connessione con la *Verstellung*, ma ad un grado ancora più "radicale" di connessione.

[180] Lo spostamento concettuale è da *Über Wahrheit und Lüge* a *Das Pathos der Wahrheit* e *Schopenhuaer als Erzieher*, considerando che il contesto di riflessione è quello della *Leidenschaft der Erkenntniss* del *Freigeist*. Sembra paventarsi una lotta tutta interiore all'*intelletto*, ma non tra "errori" e "verità", visto che Nietzsche riconosce fin da subito la non emendabilità degli "errori costitutivi" dello stesso, bensì tra una *radicale falsità-dissimulazione* e un *Gefühl der Macht* che si libera e produce "appetito" nella *Entwicklung* e nel *Wirken* dell'*intelletto*, cioè nel passaggio dalla "Zeit der Triebe ohne Gedanken" alla "Zeit der Triebe mit Gedanken (Urtheilen)": è sui *giudizi-valutazioni* legati e intrecciati alle *pulsioni* che il pensiero può imprimere parte del suo "volere" (come mostrerà Zarathustra). L'ultima parte di questo frammento va letta, infatti, in relazione al frammento 6 [265] 1880, dove si chiarisce il legame con la "libertà" di spirito: «*Un poco alla volta*, con l'immane esercizio dell'intelletto, nasce il piacere *della sua attività*: e di qui finalmente, a sua volta, il *piacere della veracità* nella sua attività. Originariamente, le funzioni intellettuali sono molto *difficili* e *faticose*. Imitare è la cosa migliore, odio per le novità. Alla fine, poi, viceversa, interviene rapidamente il disgusto per l'imitazione, e diventa molto grande il piacere della novità e del cambiamento.», OFN V/1, p. 484; cfr. UTU I, 234; 251; 252; 291; 292; 519. Si veda anche 6 [142] 1880 che spiega inoltre la fine di UTU I, 104. Sulla *Leidenschaft der Erkenntniss* si veda M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntniss. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, De Gruyter, Berlin-New York, 1997.

abnegazione, benevolenza), le quali hanno sfruttato questa *sottostruttura di menzogna e dissimulazione-trasmutazione* per consolidarsi[181].
Riconosciuta l'inconsistenza di *valore* della *Moralität*, e irrisa la prospettiva "estetica" del s*incretismo-tragico metafisico*[182], il filosofo si aggrappa alla nuova *passione pedagogico-antropagogica* - che diventerà sempre più *Leidenschaft der Erkenntniss* - per non disperare, pessimisticamente e tragicamente, davanti a questo scenario inquietante. Nel riconoscere la consanguineità di "vita", "errore", "menzogna" e "dissimulazione-trasmutazione", Nietzsche cerca uno spiraglio foriero di *gioia* per l'avvenire *organico-intellettivo* dell'uomo, ancora una volta nella riproposizione del legame tipicamente greco tra *Lust-Sieg-Macht*[183]: il "conoscere", liquidato dei suoi vizi e usi millenari, diventa in quest'ottica il vero *Abenteuer* del *Wanderer* e una nuova occasione da sfruttare per imprimere una direzione fertile alla "pianta uomo"[184].
Questo sabotaggio della *paura*, escogitato dalla "morale" con la *parificazione* (di cui la *Verstellung* è stata il grimaldello), e che è la spiegazione "negativa" dell'alta considerazione dell'opinione altrui irregimentata dal *gregge* nell'*equiparazione* che rende illegittimo l'abuso della *volontà di potenza* (invece "positivamente" attenta al giudizio dell'altro per *godere di sé* attraverso il *sentimento di superiorità*), ha certamente dato futuro a una specie altrimenti con poche speranze di sopravvivenza[185]. Ma ha anche fatto

[181] In un frammento del 1879-80 (1 [35]), questa *sottostruttura* appariva già connessa alle forme ancestrali di "moralità", quelle che oggi si riterrebbero "immorali", e da allora è sempre attiva nei nostri organi nonostante il millenario raffinamento "morale": «Le azioni immorali costituiscono il modo di vita *morale* di certe rozze civiltà. – Esse sono ancora presenti nei nostri *organi*. Perfino nelle cose più alte noi uccidiamo, rubiamo, mentiamo, dissimuliamo [Die unmoralischen Handlungen machen die m o r a l i s c h e Lebensweise bestimmter roherer Culturen aus. — Sie sind auch noch in unseren O r g a n e n vorhanden. Wir morden, stehlen, lügen, verstellen uns usw. selbst im Höchsten].», OFN V/1, p. 277. Si veda anche UTU I, 107 che spiega benissimo la stretta correlazione tra *buone* e *cattive* azioni: «Buone azioni sono cattive azioni sublimate; cattive azioni sono buone azioni imbruttite e abbrutite», e dove si dice che «l'unico desiderio di godimento di sé dell'individuo (insieme alla paura di perderlo) si soddisfa in tutti i casi» considerando che a ogni società e a ogni individuo «è continuamente presente una gerarchia dei beni in base alla quale egli determina le sue azioni e giudica quelle degli altri». Il legame tra una *Verstellung*, intesa come *dovere*, e la "bontà" che così viene prodotta sarà il tema di un aforisma di *Aurora*, cfr. AUR, 248.
[182] Sul modo in cui Nietzsche ricalibra la questione del "fenomeno artistico" e del "genio" in *Menschliches, Allzumenschliches* si vedano UTU I, 145; 146; 147; 150; 151; 162; 220.
[183] Cfr. AUR, 245; 360; 529.
[184] Cfr. ABM, 44. Sul disorientamento causato dalla consapevolezza raggiunta circa la necessità dell'"errore" per le condizioni vitali, con conseguente presa d'atto della conseguente svalutazione del peso della "verità", considerazione ampiamente dibattuta da Nietzsche già nel 1873, si veda l'aforisma 107 di *Menschliches, Allzumenschliches*, dove il professore tira le somme della sua operazione filosofica volta a sfruttare la "conoscenza" contro la "morale", fornendo già un tentativo di risposta alla domanda posta in 6 [274] 1880: far "progredire" l'umanità dal gradino *morale* a quello successivo della *saggezza* e della *innocenza*. Si veda anche UTU I, 638 dove viene annunciata la *Philosophie des Vormittages*. Proprio in *Aurora*, che allude già nel titolo a questa specie di filosofia del "chiarore", Nietzsche collega l'aristocratico "sentimento di potenza/superiorità" all'"ideale della *saggezza vittoriosa*, che ancora nessun'epoca ha potuto proporre a se stessa con tanta buona coscienza come l'epoca che oggi appunto sta per sopraggiungere.", AUR, 201.
[185] Seguendo questo sviluppo delle idee anticipate a se stesso in *Über Wahrheit und Lüge*, Nietzsche già nel 1880 inizia a tessere la dicotomia tra *morale aristocratica* e *morale degli schiavi* (su questa si veda la connessione con la *Verstellung*, nella seconda parte, da me non riportata in nota, del frammento 27 [42] 1884), che avrà tanta fortuna nell'ultima fase del suo pensiero, e lo fa dando seguito ai ragionamenti legati alla *Verstellung* e quindi alla *Gleichstellung gregaria*, cui connette la sua rivalutazione dell'*egoismo* e del *piacere* legati al *sentimento di potenza/superiorità*: «I nobili, ἐσθλοί, i veraci, che *non hanno bisogno di dissimulare se stessi*! In quanto potenti e individui! [Die Edlen ἐσθλοί die Wahrhaften die sich n i c h t z u v e r s t e l l e n b r a u c h e n! Als Mächtige und Individuen!].», OFN V/1, p. 590. In *Aurora*, del "decoro" (Würde) si dirà che è una *Verstellungsform* sfruttata dai pavidi per incutere timore, di cui gli impavidi non hanno nessun bisogno avendo coscienza della propria terribilità (cfr. AUR, 220). Qui però Nietzsche allude all'*uso gregario* della *Verstellung* cui il nobile, avendo *potenza* e *egoismo*, non si sottomette, ma vedremo

sì che l'uomo potesse diventare *Affen Gottes* e *Komödiant der Welt*, non risolvendo del tutto il problema della difficile omologazione tra i *vissuti etico-patici* singolari e lasciando sussistere la traccia della discrasia sottolineata da Aristotele, tra l'"essere in un modo" (cioè incarnare una qualità etica) e l'"apparire in quel modo" (cioè far credere di possedere una qualità etica), nell'arena pubblica della *lode* e del *biasimo* scaturita dalla nascita della *società-moralità*.
Nel porre al centro della vita sociale (fondata ormai sul consolidamento di *valore* della "reputazione") la credenza in una "vera" comunicabilità tra uomo e uomo di *cose uguali* esperite con *impressioni uguali*, la "morale" ha sortito l'effetto di accrescere una delle più importanti *risonanze etico-patiche ancestrali* riscontrate da Nietzsche dietro l'agire[186]. Si tratta di quella "fiammella", così centrale nella *Verstllungskunst* descritta in *Über Wahrheit und Lüge*, che troverà, infatti, ne *Il viandante e la sua ombra*, una rinnovata posizione d'onore in una riproposizione arricchita degli stessi concetti e delle stesse metafore già usate nel *pro memoria* tenuto segreto.
Nietzsche torna a descrivere *cinicamente* l'essere umano:

L'uomo, commediante del mondo. Ci dovrebbero essere creature dotate di spirito più di quanto non siano gli uomini, anche solo per gustare a fondo l'umorismo insito nel fatto che l'uomo si considera lo scopo dell'intera esistenza del mondo, e l'umanità è veramente soddisfatta solo se può assegnarsi una missione mondiale. Se un Dio ha creato il mondo, egli ha creato l'uomo come *scimmia di Dio*, come continuo motivo di divertimento nelle sue troppo lunghe eternità. La musica delle sfere tutt'intorno alla terra sarebbe allora la risata di scherno di tutte le altre creature intorno all'uomo. Quell'annoiato immortale solletica con il *dolore* il suo animale preferito, per gioire dei gesti tragici e orgogliosi, delle interpretazioni delle sue sofferenze e soprattutto dell'inventiva spirituale della più vana creatura – come inventore di questo inventore. Giacché chi per divertimento ideò l'uomo ebbe più spirito dell'uomo, e anche più diletto per lo spirito. – Anche qui, dove la nostra umanità vuole per una volta umiliarsi volontariamente, la vanità ci giuoca un tiro, in quanto noi uomini vorremmo essere, almeno in *questa* vanità, qualcosa di affatto incomparabile e meraviglioso. La nostra unicità nell'universo! Ohimè, è una cosa fin troppo inverosimile! Gli astronomi, a cui tocca talvolta realmente di scrutare un orizzonte staccato dalla terra, fanno capire che la gocci di *vita* che è nel mondo è senza importanza per il carattere totale del mostruoso oceano di divenire e trapassare: che un numero indeterminato di astri presentano condizioni simili a quelle della terra per la produzione della vita, moltissimi cioè, e però sempre un gruppo ristretto in confronto agli infiniti altri che non hanno mai avuto la vivente eruzione e che ne sono da lungo tempo guariti; che la vita su ognuno di questi astri, misurata sulla durata della sua esistenza, è stata un attimo, una vampata, con lunghi, lunghi spazi di tempo dietro di sé, e dunque in nessun modo la meta e lo scopo ultimo della sua esistenza. Forse la formica nel bosco

---

come anche il "potente" sfrutterà a suo modo la *Verstellung*. Al contrario la *parificazione*, ottenuta attraverso *dissimulazione*, così fertile per i "deboli", appare già come la cifra della *morale ebraico-cristiana*, che diventerà l'emblema della *morale degli schiavi* promotrice delle *idee moderne* (uguaglianza dei diritti, dignità del lavoro ecc.): «Desiderano la civiltà coloro che vivono in grande angustia. I deboli, i vili, i pigri, i proscritti, le persone volgari sono soddisfatte della civiltà: l'eguaglianza come scopo, infine come condizione. La *sabbia*. La moralità (cristiano-ebraica) è oggi quella della civiltà.», OFN V/1, p. 585. Alla prospettiva *meta-storica* della protogenesi della "socialità", si affianca una considerazione di indagine *storico-morale* (cfr. 1 [107] 1879-80), e se i "deboli" che vogliono la civiltà diventano rotondi, levigati e uguali come i granelli di sabbia (cfr.AUR, 174; 175), contribuiscono anche, con il "livellamento dello sfruttamento e della potenza", a far diminuire il grado di *gioia* nell'umanità: «La capacità di gioire si atrofizza a causa della volontà di essere uguali [An dem Gleich-sein-wollen verkümmert die Fähigkeit der Freude].», OFN V/1, p. 274.

[186] In *Aurora*, vicino a *egoismo* e *crudeltà*, tra queste *risonanze* viene aggiunto, come *Dämon der Menschen*, anche la "potenza", sempre in opposizione alla "felicità": «*Il demone della potenza*. Non lo stato di necessità, né la bramosia – ma l'amore della potenza [die Liebe zur Macht] è il demone degli uomini. Si dia loro tutto, salute, nutrimento, abitazione, svago – essi sono e resteranno infelici e balzani: poiché il demone attende e attende e vuol essere soddisfatto. Si prenda loro tutto e si soddisfi quest'ultimo: saranno quasi felici – tanto felici come proprio uomini e demoni possono essere.», AUR, 262.

immagina altrettanto fortemente di essere meta e scopo dell'esistenza del bosco, come facciamo noi quando alla fine dell'umanità, nella nostra fantasia, ricolleghiamo quasi involontariamente la fine della terra: anzi siamo ancora modesti quando ci fermiamo a ciò e non organizziamo, per i funerali dell'ultimo uomo, un crepuscolo universale del mondo e degli dèi. Anche l'astronomo più spregiudicato quasi non può immaginare la terra senza vita altro che come lo splendente e fluttuante tumulo dell'umanità.[187]

Nietzsche non si accorgerà di cadere nello stesso tranello da lui qui abilmente smascherato, quando inizierà a delineare per il filosofo il ruolo di legislatore-riformatore-educatore, annunciando i "filosofi dell'avvenire" come custodi e preparatori del "dominio mondiale" di un'*umanità-civiltà*, "al di là di bene e male" e oltrepassatrice delle *idee moderne* (una sorta di avvenirismo, di stampo *neo-illuministico*, di gran lunga più megalomane dell'utopismo platonico)[188]. Ma possiamo scorgere il suo diletto, nascosto dietro la descrizione del godimento di Dio, nell'interpretare e indagare l'*interiorità* dell'uomo, in un affresco che sa già di *genealogia* nel porre in rilievo una qualità che l'*iper-animale* ancora condivide con la sua ineludibile *animalità*, qualità altrettanto determinante dell'*egoismo* e della *cattiveria-crudeltà*, e cioè la *vanità* (Eitelkeit)[189].

[187] UTU II/2, 14. «D e r M e n s c h , d e r K o m ö d i a n t d e r W e l t . — Es müsste geistigere Geschöpfe geben, als die Menschen sind, blos um den Humor ganz auszukosten, der darin liegt, dass der Mensch sich für den Zweck des ganzen Weltendaseins ansieht, und die Menschheit sich ernstlich nur mit Aussicht auf eine Welt-Mission zufrieden giebt. Hat ein Gott die Welt geschaffen, so schuf er den Menschen zum A f f e n G o t t e s , als fortwährenden Anlass zur Erheiterung in seinen allzulangen Ewigkeiten. Die Sphärenmusik um die Erde herum wäre dann wohl das Spottgelächter aller übrigen Geschöpfe um den Menschen herum. Mit dem S c h m e r z kitzelt jener gelangweilte Unsterbliche sein Lieblingsthier, um an den tragisch-stolzen Gebärden und Auslegungen seiner Leiden, überhaupt an der geistigen Erfindsamkeit des eitelsten Geschöpfes seine Freude zu haben — als Erfinder dieses Erfinders. Denn wer den Menschen zum Spaasse ersann, hatte mehr Geist, als dieser, und auch mehr Freude am Geist. — Selbst hier noch, wo sich unser Menschenthum einmal freiwillig demüthigen will, spielt uns die Eitelkeit einen Streich, indem wir Menschen wenigstens in d i e s e r Eitelkeit etwas ganz Unvergleichliches und Wunderhaftes sein möchten. Unsere Einzigkeit in der Welt! ach, es ist eine gar zu unwahrscheinliche Sache! Die Astronomen, denen mitunter wirklich ein erdentrückter Gesichtskreis zu Theil wird, geben zu verstehen, dass der Tropfen L e b e n in der Welt für den gesammten Charakter des ungeheuren Ozeans von Werden und Vergehen ohne Bedeutung ist; dass ungezählte Gestirne ähnliche Bedingungen zur Erzeugung des Lebens haben wie die Erde, sehr viele also, — freilich kaum eine Handvoll im Vergleich zu den unendlich vielen, welche den lebenden Ausschlag nie gehabt haben oder von ihm längst genesen sind; dass das Leben auf jedem dieser Gestirne, gemessen an der Zeitdauer seiner Existenz, ein Augenblick, ein Aufflackern gewesen ist, mit langen, langen Zeiträumen hinterdrein, — also keineswegs das Ziel und die letzte Absicht ihrer Existenz. Vielleicht bildet sich die Ameise im Walde ebenso stark ein, dass sie Ziel und Absicht der Existenz des Waldes ist, wie wir diess thun, wenn wir an den Untergang der Menschheit in unserer Phantasie fast unwillkürlich den Erduntergang anknüpfen: ja wir sind noch bescheiden, wenn wir dabei stehen bleiben und zur Leichenfeier des letzten Menschen nicht eine allgemeine Welt- und Götterdämmerung veranstalten. Der unbefangenste Astronom selber kann die Erde ohne Leben kaum anders empfinden, als wie den leuchtenden und schwebenden Grabhügel der Menschheit.».

[188] Si vedano in particolare i gruppi 35 e 37 dei frammenti postumi del 1885 e gli ultimi gruppi di frammenti del 1888-89, oltre a *Jenseits von Gut und Böse*.

[189] La presenza massiccia della *vanità* nella riflessione svolta nei due volumi di *Menschliches, Allzumenschliches* è certamente spiegabile con l'influsso di Rée, il quale nelle *Psychologische Beobachtungen* presenta una sorta di breve trattato sulla *vanità*, che verrà riproposto ampliato e con aggiunte critiche in *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, trattato che però non offre particolari spunti originali sulla questione, come invece sarà capace di fare Nietzsche. Si tenga però ben presente che Nietzsche è stato un grande lettore di Montaigne e Pascal già prima del suo incontro con Rée, e in entrambi gli autori francesi il tema della *vanità* è ampiamente trattato e discusso (Montaigne le dedica un intero capitolo dei *Saggi*). È proprio Montaigne, ad esempio, a sostenere che "di tutte le vanità la più vana è l'uomo" (cfr. MONTAIGNE, p. 801) e che essa è la condizione naturale dell'uomo, per cui "ha radici così salde in noi che non so se qualcuno se ne sia mai potuto disfare completamente" (cfr. MONTAIGNE, p. 459; 905), due idee riprese dal filosofo tedesco, seppur con sfumature peculiari. Più o meno allo stesso modo Pascal ricordava che la *vanità* appartiene al cuore dell'uomo in uno dei più famosi dei suoi *Pensieri*. Sulla lettura nietzscheana di Montaigne e Pascal si vedano N. Panichi, *Picta historia. Lettura di Montaigne e*

Al di là della sua estrema attualità, questo aforisma chiarisce il peso specifico di quel gioco scorretto con cui "l'inventiva spirituale della più vana delle creature" (an der geistigen Erfindsamkeit des eitelsten Geschöpfes) continua a dare "peso" e "valore" alle cose partendo da se stessa, di modo che l'abilità di *colorista* dello *Ueber-Thier* ha assunto e assume, persino negli scienziati che osservano gli astri con freddezza, il tratto di una parodia partorita da un *Komödiant der Welt*. Tutto ciò si rende possibile perché la *vanità* è pensata da Nietzsche come il *menschliche Ding an sich*[190] "vulnerabile" (verwundbarste) e "invincibile" (unbesiegbarste) più di ogni altra cosa e impossibile da negare rispetto a sé[191], come la *Haut der Seele*[192] che ricopre, protegge e rende levigati alla vista i "moti" (Regungen) e le "passioni" (Leidenschaften) dell'anima, ma questo solo nel suo stato attuale di mitigazione "civile" dovuto anche alla sua piatta interpretazione "morale"[193]. Difatti, all'origine, la *Eitelkeit* fu per l'uomo *die grosse Nützlichkeit*:

La vanità come la grande utilità. In origine l'individuo forte tratta non solo la natura, ma anche la società e gli individui più deboli come oggetto di cultura estensiva: li utilizza come meglio può, e poi passa oltre. Poiché egli vive molto insicuramente, alternando fame ad abbondanza, uccide più animali, e saccheggia e maltratta gli uomini più che non sia necessario. La sua manifestazione di potenza è insieme una manifestazione di vendetta contro il suo stato pieno di sofferenza e di paura: poi egli vuol passare per più potente di quel che è, e abusa perciò delle occasioni: l'aumento di paura che produce è un aumento della sua potenza. Egli nota per tempo che non ciò che *è*, ma ciò che *viene considerato*, lo sorregge o lo perde: ecco l'origine della *vanità*. Il potente cerca con tutti i mezzi di accrescere la *credenza* nella sua potenza. – Gli assoggettati che tremano di fronte a lui e lo servono, sanno a loro volta di valere esattamente tanto, quanto egli *considera* che essi valgano; per cui mirano ad acquistare questa considerazione e non a soddisfare se stessi. Noi conosciamo la vanità solo nelle forme più attenuate, nelle sue sublimazioni e piccole dosi, poiché

Nietzsche, Quattroventi, Urbino, 1996; *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Edizioni della Normale, Pisa, 2017, pp. 367-421; VIVARELLI, pp. 55-132.

[190] «*La "cosa in sé" umana*. La cosa più vulnerabile è tuttavia invincibile è la vanità umana: anzi, con le ferite la sua forza cresce e può divenire alla fine gigantesca.», UTU II/1, 46. «*Uomo!* Che cos'è mai la vanità dell'uomo più vano di fronte alla vanità che possiede il più modesto, per il fatto di sentirsi nella natura e nel mondo come "uomo"?», UTU II/2, 304; cfr. UTU II/1, 50. Zarathustra si esprimerà in questo modo sui *vanitosi*, nella sua "seconda accortezza" verso gli uomini: «Affinché sia possibile guardare bene alla vita, bisogna che il suo spettacolo sia ben recitato: a questo scopo occorrono bravi attori. / Bravi attori ho trovato in tutti i vanitosi: essi recitano e vogliono avere spettatori ben disposti, - il loro spirito tutto intero è impegnato in questa volontà. / Essi si producono, inventano se stessi; io amo far da spettatore alla vita vicino a loro, - ciò guarisce dalla melanconia. / Perciò sono clemente coi vanitosi, perché sono i medici della mia melanconia e mi tengono avvinto all'uomo, come a uno spettacolo.», ZAR, *Dell'accortezza verso gli uomini*. Dunque la *vanità*, come già anticipato in *Über Wahrheit und Lüge*, è strettamente connessa al dispiegamento della *Verstellungskunst* nel "teatro politico" umano.

[191] «*A chi nega la propria vanità*. Chi nega la vanità in sé la possiede di solito in forma così brutale, da chiudere istintivamente gli occhi di fronte a essa, per non doversi disprezzare.», UTU II/1, 38.

[192] «*Pelle dell'anima*. Come le ossa, le carni, gli intestini e i vasi sanguigni sono inviluppati in una pelle, che rende sopportabile la vista dell'uomo, così i moti e le passioni dell'anima vengono avvolti nella vanità: essa è la pelle dell'anima.», UTU I, 82; cfr. UTU II/1, 393.

[193] «*La parola "vanità"*. È fastidioso che certe parole, di cui noi moralisti non possiamo assolutamente fare a meno, portino in sé già una specie di censura etica, derivante da quei tempi in cui gli impulsi più immediati e naturali dell'uomo venivano tacciati di eresia [in denen die nächsten und natürlichsten Regungen des Menschen verketzert wurden]. Così quella fondamentale convinzione, secondo la quale, sulle onde della società, noi abbiamo una buona traversata o soffriamo naufragio molto più per ciò che *siamo considerati* che per ciò che s*iamo* [viel mehr durch Das, was wir g e l t e n, als durch Das, was wir s i n d] – una convinzione che deve essere il timone di ogni agire in relazione alla società – viene designata e bollata con la generalissima parola "vanità", "*vanitas*", una delle cose più piene e ricche di contenuto, con un termine che la definisce come la vera e propria vuotaggine e nullità, qualcosa di grande con un *deminutivum*, anzi con trattai della caricatura. Non c'è niente da fare, dobbiamo usare tali parole, chiudendo però al riguardo il nostro occhio ai suggerimenti di un'antica abitudine.», UTU II/2, 60; cfr. UTU I, 170; 545; 583.

viviamo in uno stato sociale tardivo e assai mitigato: in origine essa è *la grande utilità*, il più forte mezzo di conservazione. E precisamente la vanità sarà tanto più grande, quanto più avveduto è l'individuo: poiché l'accrescimento della credenza nella potenza è più facile dell'accrescimento della potenza stessa, ma solo per *colui* che ha intelligenza – o che, come bisogna dire trattandosi di stati primitivi, è *astuto* e *insidioso*.[194]

Il professore tira le somme di quanto aveva inserito in vari aforismi precedenti e in frammenti del periodo, ragionando su cose molto diverse tra loro con un'unica direzione di interesse. L'*uomo-individuo* nello "stato naturale" è un *Raubthier* che, per placare le contraddizioni e le pene interiori, eccede nella "*sua estrinsecazione di potenza*" (seine Machtäusserung) alleviando umiliazioni subite continuamente in rapporto con il mondo esterno, altrettanto terribile delle sue impressioni: trattando tutto ciò che incontra come *Raub-Baues* riesce a dimenticarsi delle sue lacerazioni, vendicandosi per esse. Egli non sembra avere altro canale di alleviamento, per le sue continue sofferenze, oltre a quello che gli si presenta come l'occasione più a buon mercato di procurarsi *piacere* sentendosi "elevato" attraverso la *Vermehrung der Macht*. Ciò spiega indirettamente il perché del dilagare della reazione di *paura* che la successiva alleanza dei "deboli" e degli "assoggettati" tenta in tutti i modi di arginare per preservarsi[195]. Ma proprio la *paura*, così

[194] UTU II/2, 181. «D i e E i t e l k e i t a l s d i e g r o s s e N ü t z l i c h k e i t. — Ursprünglich behandelt der starke Einzelne nicht nur die Natur, sondern auch die Gesellschaft und die schwächeren Einzelnen als Gegenstand des Raub-Baues: er nützt sie aus, so viel er kann, und geht dann weiter. Weil er sehr unsicher lebt, wechselnd zwischen Hunger und Ueberfluss, so tödtet er mehr Thiere, als er verzehren kann, und plündert und misshandelt die Menschen mehr, als nöthig wäre. Seine Machtäusserung ist eine Racheäusserung zugleich gegen seinen pein- und angstvollen Zustand: sodann will er für mächtiger gelten, als er ist, und missbraucht desshalb die Gelegenheiten: der Furchtzuwachs, den er erzeugt, ist sein Machtzuwachs. Er merkt zeitig, dass nicht Das, was er i s t , sondern Das, was er g i l t , ihn trägt oder niederwirft: hier ist der Ursprung der E i t e l k e i t . Der Mächtige sucht mit allen Mitteln Vermehrung des G l a u b e n s an seine Macht. — Die Unterworfenen, die vor ihm zittern und ihm dienen, wissen wiederum, dass sie genau so viel werth sind als sie ihm g e l t e n : wesshalb sie auf diese Geltung hinarbeiten und nicht auf ihre eigene Befriedigung an sich. Wir kennen die Eitelkeit nur in den abgeschwächtesten Formen, in ihren Sublimirungen und kleinen Dosen, weil wir in einem späten und sehr gemilderten Zustande der Gesellschaft leben: ursprünglich ist sie die g r o s s e N ü t z l i c h k e i t , das stärkste Mittel der Erhaltung. Und zwar wird die Eitelkeit um so grösser sein, je klüger der Einzelne ist: weil die Vermehrung des Glaubens an Macht leichter ist, als die Vermehrung der Macht selber, aber nur für D e n , der Geist hat, — oder, wie es für Urzustände heissen muss, der l i s t i g und h i n t e r h a l t i g ist.».

[195] Si veda l'aforisma 39 de *Il viandante e la sua ombra*, dove il filosofo descrive una protostoria dei "diritti" attraverso il passaggio dall'"accordo" all'"usanza", fino alla "costrizione" grazie alla *dimenticanza* (cfr. UTU II/2, 40), che crea il suggello sacro dell'accordo originario mai più ridiscusso, concludendo: «I *deboli* hanno qui trovato in ogni tempo la loro salda rocca: essi inclinano ad eternare l'accordo di una volta, la grazia loro usata.», UTU II/2, 39. Per tornare all'aforisma 181 (*Il viandante e la sua ombra*), si noti come Nietzsche ponga all'origine della società la contrapposizione tra *starke Einzelne* e *schwächeren Einzelnen*, e il modo in cui la *vanità*, in quanto strumento di *utilità* e *conservazione*, sorga dall'intuito del *potente* che capisce quanto sia bastevole il *Glaube* nella sua *potenza* per affermare il suo *dominio*, quanto "apparire" potente sia più conveniente rispetto al dover ogni volta dimostrare di "esserlo" (è chiaro il ragionamento in base alle ricerche darwiniane sulle dinamiche dei gruppi animali, seppur con molte differenze originali spesso riprese dalla riflessione greca). E, d'altro canto, anche gli "assoggettati" (die Uterworfenen) comprendono per tempo che anche il loro "valore" (Werth) passa per la "considerazione" (Geltung) che il *potente* ha di loro e pensano quindi più a garantirsi la *credenza* altrui piuttosto che la propria soddisfazione (è questa l'origine della *morale degli schiavi*). In questo contesto, alla considerazione *meta-storica* Nietzsche comincia ad affiancare alcune considerazioni di carattere più "realistico" secondo l'indagine storica della nascita dello Stato, seppur sempre in considerazione della "imposizione di potenza" che ha determinato l'aggregazione sociale: «Nella condizione che viene prima dello Stato, il singolo può trattare altri esseri in modo duro e crudele al fine di *incutere spavento*: per rendere sicura la propria esistenza attraverso lo spavento causato da tali prove della sua potenza. Così agisce il violento, il potente, l'originario fondatore di uno Stato, che si sottomette i più deboli. Egli ha cioè il diritto che ancora oggi lo Stato si arroga; o piuttosto: non esiste alcun diritto che possa impedire ciò. Il terreno per ogni moralità può essere

fortemente suscitata negli altri, procura allo *Einzelne-Raubthier* quella sensazione di *aumento di potenza* capace di sedare il suo stato di intima indigenza, e questa coincidenza tra *paura suscitata* e *aumento di potenza percepito* produce la scintilla sociale primitiva. Ci si rende, infatti, presto conto che ha più "valore" quel che di sé viene *considerato* rispetto a ciò che effettivamente ci appartiene. E, se gli *Unterworfenen* si salvano rinunciando alla propria soddisfazione per compiacere il *giudizio* del *potente* (e poi successivamente con un "accordo" che sfrutta la *dissimulazione-trasmutazione*)[196], quest'ultimo intuisce la convenienza dell'assicurarsi, con lo spavento procurato, un'alta considerazione della sua *potenza*, riuscendo perciò a evitare di metterla ripetutamente alla prova potendo anche perdere la vita: la *vanità* è la sua *somma utilità* che gli fa scoprire il vantaggio della *buona reputazione*. Nasce, in questo modo, tutto l'*armamentario etico-patico e affettivo* di fondo della *socialità umana*, che Aristotele era ancora ben in grado di indicare con estrema semplicità e limpidezza avendo davanti agli occhi l'*agonismo* che contraddistingueva la πόλις greca con il suo raffinato meccanismo sociale di assegnazione della *lode* e del *biasimo*[197].

Il *valore* di ciascuno, nel "teatro politico" fatto principalmente di *Verstellungskunst* e di *Eitelkeit*, viene quindi affermato esclusivamente attraverso il *giudizio* che si fonda sulla *considerazione-credenza* (Geltung-Glaube) che siamo in grado di suscitare negli altri, già a partire dalla condizione relazionale protosociale, *considerazione* che si consolida sulla

approntato solo quando un individuo più grande o un individuo collettivo, come per esempio la società o lo Stato, sottomette i singoli, ossia li trae fuori dal loro isolamento e li ordina in un'associazione.», UTU I, 99. Questo *potente-violento-originario fondatore di uno Stato* (che tornerà nella *Genealogia*); quella della *vanità*; quella del *Friedensschluss* (che inaugura in *Über Wahrheit und Lüge* l'ampia serie di ragionamenti svolti poi da Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches*); quella della *Verstellung*; sono tutte narrazioni sussidiarie all'esperienza impossibile, eppure tentata con l'*introspezione*, di rivivere dentro di sé gli accadimenti ancestrali ancora presenti come "traccia" dietro il "raffinamento" subito attraverso la civilizzazione. E ognuno di questi argomenti fornisce una possibile chiave di lettura *meta-storica* che possa esplicitare le basi su cui si mantiene tutt'oggi la s*ocialità-moralità* agli occhi di Nietzsche, seppur in modo velato: *egoismo, cattiveria-crudeltà, sentimento di superiorità-potenza, godimento di sé, dissimulazione-trasmutazione, vanità* ecc. Nell'aforisma 285 de *Il viandante e la sua ombra*, il filosofo arriva ad affermare: «[…] la peste peggiore non potrebbe nuocere tanto all'umanità quanto se un giorno si dileguasse in quest'ultima la vanità. Senza vanità ed egoismo – che sono allora le virtù umane? Col che non si vuol dire neanche lontanamente che siano solo nomi e maschere di quelli.», UTU II/2, 285.

[196] Su questo, l'aforisma 31 de *Il viandante e la sua ombra* (cfr. anche AUR, 17) è davvero emblematico: lo "stato sociale" si mantiene fin che può sullo *Zustand der Gleichheit*, ma Nietzsche sostiene subito che "questa concezione va in fondo contro la natura del singolo ed è qualcosa di forzato", per cui con il tempo riemerge nella società, sotto varie forme (tra cui la vanità) il *Naturzustand*, quello "stato di natura" che, non solo non conosce né torto né diritto (Es giebt weder ein Naturrecht, noch ein Naturunrecht), ma proprio per questo è caratterizzato da "disuguaglianza brutale e priva di scrupoli", scenario ideale per l'estrinsecazione magmatica e priva di regole della *Verstellung* nello "stato di natura" (cfr. AUR, 17). Ci troviamo di fronte allo sviluppo concettuale consequenziale alle premesse di *Über Wahrheit und Lüge*.

[197] Su "lode" e "biasimo" si veda l'importante aforisma 140 di *Aurora*, nel quale torna il legame con il *sentimento di potenza*. Nell'aforisma 105 di *Menschliches, Allzumenschliches*, dove Nietzsche dà seguito alla sua valutazione della necessaria *irresponsabilità* (dovuta all'ingiustizia di ogni *giudizio* e al "fatalismo" dell'agire legato all'impossibilità di vedere nell'individuo qualcosa di "fisso", cfr. FORNARI, pp. 97-120) che invalida la giustizia intesa come "premio" e "castigo", annullando ogni coerenza insita nella strategia della "ricompensa" e della "pena", si legge una dichiarazione che rimanda implicitamente (ma neanche tanto) all'etica aristotelica: «La ricompensa ha dunque soltanto il senso di un incoraggiamento per lui e per gli altri, per fornire cioè un motivo ad azioni future; la lode viene gridata a colui che corre in pista, non a colui che è al traguardo. Né castigo né premio sono qualcosa che ad alcuno spettino come il *suo*; gli vengono assegnati per motivi di utilità, senza che egli possa con giustizia accamparvi pretesa. […] Se premio e castigo cadessero, cadrebbero altresì i più forti motivi che spingono a compiere, o a non compiere, certe azioni; l'utilità degli uomini esige che essi rimangano; e in quanto compenso e castigo, lode e biasimo agiscono nel modo più sensibile sulla vanità, la stessa utilità esige che rimanga la vanità.», UTU I, 105. Per l'uso fatto qui da Nietzsche della metafora "agonistica" in merito a lode e biasimo, si veda *E. N.* 1098 b 30 – 1099 a 5. In un frammento del 1884 (25 [106]), in merito all'assegnazione di *lode* e *biasimo* nell'etica antica Nietzsche parla di "attorialità della virtù" (Schauspielerthum der Tugend).

credenza che l'"apparenza" della nostra *superiorità* (ormai non più fisica)[198] vale quanto la sua effettiva consistenza (was er gilt… was er ist)[199], *superiorità* che dovrebbe, invece, essere continuamente dimostrata nello "stato naturale" impedendo un "commercio" sociale stabile[200]: in fondo, riuscire a guadagnarsi l'"*accrescimento della credenza nella potenza*" (die Vermehrung des Glaubens an Macht) è di certo meno dispendioso dell'"*accrescimento della potenza stessa*" (die Vermehrung der Macht selber).
La *Eitelkeit* viene annoverata tra "gli impulsi più immediati e naturali dell'uomo" insieme all'*egoismo*[201] e intesa quindi come sopravvivenza di un *ungesellschaftliche Zustand*[202]. Di essa si dice che è partorita dallo squilibrio di *potenza* tra *individuo forte* e *individui deboli*, per dare un seguito mitigato al fatto che «lo spiccare e l'incutere timore dà all'anima il più desiderato di tutti i sentimenti», e poi definita dai moralisti con un improprio *deminutivum* che non rende fede alla sua grandezza piena e ricca di contenuto. Nietzsche la definisce, inoltre, *Ding an sich* umano che si affina con l'*astuzia* (List) e cresce insieme alla *Klugheit* del *singolo*[203], aprendo una nuova e più vasta occasione di

[198] «La massa maggiore di male viene commessa per debolezza e malattia, allo scopo di procacciarsi (facendo del male) il senso della superiorità, come surrogato del senso di forza fisica [um sich das Gefühl der Überlegenheit zu schaffen (durch Wehethun), zum Ersatz des physischen Kraftgefühles]. Debolezza e malattia, però, hanno per lo più le loro radici nell'ignoranza.», OFN V/1, p. 342.
[199] Nietzsche chiamerà in causa su questo addirittura Napoleone (sotto influenza della lettura di M.me de Rémusat): «Il motivo *ostentato* da Napoleone: "voglio essere superiore a tutti". Il vero motivo: "Voglio apparire superiore a tutti".», OFN V/1, p. 274. Sul legame tra *superbia* e *vanità* si veda UTU II/1, 240. Si veda però anche come tutto questo ragionamento, insieme alla questione della "vanità", verrà usato da Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, quando metterà in campo la famosa distinzione tra *morale dei signori* (Herren-Moral) e *morale degli schiavi* (Sklaven-Moral), cfr. ABM, 261.
[200] Riprendendo Mill, Nietzsche ribadisce che è stata fatta propria dalla "società del commercio e della concorrenza" questa importante intuizione ancestrale dell'opportunità di scambiare "apparenza" e "essere" in ambito sociale (torna nell'aforisma l'espressione dell'antropologia kantiana *Kunst des Scheines*, una citazione diretta da questo scritto del filosofo di Königsberg è presente pure nell'aforisma 248 di *Menschliches, Allzumenschliches*), cfr. UTU II/2, 280; FORNARI, p. 293. Va detto, inoltre, che la *vanità*, proprio perché si fonda sullo "squilibrio" di *potenza* (anche quando è solo *creduto*), in quanto essendo *pelle dell'anima* sa che "lo spiccare e l'incutere timore dà all'anima il più desiderato di tutti i sentimenti", non può essere soddisfatta in una situazione di *equilibrio*, come precisato nell'aforisma 50 de *Il viandante e la sua ombra* (cfr. UTU I, 593; UTU II/1, 234).
[201] Va però sottolineato che nel corso del 1881 Nietzsche inizia quell'operazione di "liquidazione" di tutti gli "errori" più caratteristici del modo umano di aderire al "reale" (di cui l'aforisma 109 de *La gaia scienza* è una *summa* onto-cosmo-logica), tra i quali fa ricadere anche l'ego-ismo (nel senso dell'individualità ontologica), e lo fa soprattutto da un punto di vista "teoretico" (che troverà una forma sintetica nel *Crepuscolo degli idoli*), punto di vista che va però a coincidere negli ultimi anni con la prospettiva *immoralistica* di liberazione dell'uomo da tutti i vizi della "morale" (in particolare quella degli *schiavi*, cioè quella cristiana), la quale ha bisogno di un individuo responsabile e dotato di libera volontà, capace quindi di "fare promesse", per circoscrivere il suo potere su di esso. Si vedano in particolare 11 [7; 8; 10; 13; 14] 1881.
[202] «*Vanità come sopravvivenza di uno stato non sociale*. Dato che gli uomini, per la loro sicurezza, hanno posto se stessi come *uguali*, per la fondazione della comunità, ma che questa concezione va in fondo contro la natura del singolo ed è qualcosa di forzato, quanto più la sicurezza generale è garantita, tanto più si fanno valere nuovi virgulti dell'antico impulso di predominio [des alten Triebes nach Uebergewicht]: nella delimitazione delle classi nella pretesa di dignità e privilegi professionali e in genere nella vanità (maniere, abbigliamento, limgua, ecc.). Ma che il pericolo per la comunità divenga nuovamente avvertibile, e subito la maggioranza, che nello stato di calma generale non poteva far valere la sua preponderanza, ripristina lo stato di uguaglianza: gli assurdi privilegi e vanità scompaiono per qualche tempo. Se però la comunità crolla del tutto, se tutto cade nell'anarchia, subito ricompare lo stato di natura, la disuguaglianza brutale e priva di scrupoli [so bricht sofort der Naturzustand, die unbekümmerte, rücksichtslose Ungleichheit hervor], come accadde a Corcira, secondo il racconto di Tucidide. Non c'è né un diritto di natura, né un torto di natura.», UTU II/2, 31.
[203] Anche la *paura* (sentimento fortemente connesso con la *vanità*) ha un simile risultato: «Il grado di paura è infatti un metro per misurare l'intelligenza: e abbandonarsi spesso al cieco furore è l'indice che la bestialità è ancora assai vicina e vorrebbe imporsi di nuovo.», AUR, 241.

relazionalità tra gli uomini fondata sulla *reputazione* (disinnescando la ripetuta e indiscriminata *Machtäusserung* dell'*uomo-Raubthier*), *reputazione* che in origine è *Geltung-Glaube* nella *potenza* del "forte" da parte del "debole" e nel *valore* acquisito dal "debole" che rinuncia al proprio tornaconto agli occhi del "forte"[204]. Ma la *vanità* è intesa anche come una delle "sorgenti" (Quellengebiet) da cui sono fluite le più potenti *energie*/*correnti* (die mächtigsten Ströme) della *moralità-socialità*[205].
Per tutte queste ragioni, la *Eitelkeit* ha una forte relazione con un'altra di quelle "sorgenti", e cioè con la *Verstellung* (la *dissimulazione-trasmutazione*, già *Unterbau* delle fonti "vitali" dell'agire, radicatasi "in Fleisch Blut und Muskel" grazie al *gregge*[206], e divenuta il "was ist" della *Moralität*), come si evince da un frammento del 1876-77 (20 [8]):

La vanità ha due sorgenti o nel sentimento della debolezza o in quello della potenza. L'uomo, quando percepisce la sua impotenza come individuo e la misura delle sue forze e dei suoi possessi, pensa allo scambio con il prossimo. Quanto più questi valutano le sue forze e i suoi possessi, tanto più egli può ripromettersi da questo scambio. Ora, egli conosce troppo bene i lati deboli di ciò che possiede. Perciò li nasconde e mette in evidenza le qualità forti, brillanti. Questa è una specie di vanità, la quale comprende l'altra, che vuole risvegliare la parvenza di qualità brillanti, in verità inesistenti. Le due insieme formano la vanità veggente (che è dissimulazione). L'uomo vano, in questo modo, vuol risvegliare desiderio di sé, e con ciò una maggiore valutazione di se stesso. […] Noi tutti desideriamo le cose altrui. Prima di tutto, perché conosciamo troppo bene le debolezze di ciò che è in nostro possesso, mentre i suoi vantaggi non ci dicono più nulla a causa dell'abitudine; poi, perché l'altro ha messo nella luce più favorevole ciò che egli possiede. Sembriamo più attaccati al nostro possesso per farlo apparire più desiderabile. Nello scambio, ciascuno crede di aver frodato l'altro, di averci guadagnato di più. Colui che scambia si ritiene astuto; la vanità veggente aumenta nell'uomo la fede nella sua intelligenza. Colui che scambia ritiene di essere quello che inganna, ma colui con il quale egli scambia crede di se stesso la medesima cosa. […] Il senso della potenza ereditato genera la vanità cieca (mentre prima era vanità veggente, veggente quanto al proprio vantaggio); la potenza non discute e non paragona, si ritiene potenza suprema, pone le pretese più grandi; se altri offrono i loro talenti e le loro forze con la stessa pretesa, non resta altro che la guerra: si decide sulla legittimità di queste pretese con una lotta agonale o con l'annientamento del concorrente, per lo meno della sua capacità eminente.[207]

---

[204] Preciserà Nietzsche nel 1883: «Non si tratta affatto di un diritto del più forte, bensì forti e deboli sono in ciò eguali: essi estendono la loro potenza quanto possono.», OFN VII/1, II, p. 72.
[205] «*"Vanità"*, un bacino dal quale sono scaturite le più possenti correnti di moralità [„ E i t e l k e i t ", ein Quellengebiet, aus dem die mächtigsten Ströme der Moralität hervorgebrochen sind].», OFN IV/3, p. 377.
[206] Sull'avvicinamento della *Verstellung* alle "funzioni organiche" nei frammenti del 1880-81, c'è sicuramente un influsso della lettura di Wilhelm Roux (allievo di Virchow), dalla quale Nietzsche trae spunti interessanti per le sue riflessioni sul "fenomeno organico", seppur lo scienziato non usa il termine *Verstellung* nel suo lavoro. Su questo si veda W. Müller-Lauter, *L'organismo come lotta interna*. *L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida editori, Napoli, 1992, pp. 153-200 (d'ora in poi MÜLLER-LAUTER).
[207] OFN IV/2, pp. 371-372; cfr. UTU I, 89. «Die Eitelkeit hat zwei Quellen, entweder in dem Gefühl der Schwäche oder in dem der Macht. Der Mensch, sobald er seine Hülflosigkeit als Einzelner und das Maass seiner Kräfte und Besitzthümer wahrnimmt, sinnt auf Austausch mit den Nächsten. Je höher diese seine Kräfte und Besitzthümer taxieren, um so mehr kann er für sich bei diesem Austausche gewinnen. Nun kennt er von Allem, was er besitzt, die schwachen Seiten nur zu genau. Desshalb verdeckt er diese und stellt die starken glänzenden Eigenschaften an's Licht. Dies ist die eine Art der Eitelkeit; dazu gehört die andere, welche den Schein von glänzenden Eigenschaften, die in Wahrheit nicht da sind, erwecken will: beide zusammen bilden die sehende Eitelkeit (welche Verstellung ist). Der auf diese Weise eitle Mensch will Begehrlichkeit nach sich und damit höhere Taxation erzeugen. […] Wir sind alle begehrlich nach fremdem Besitz. Einmal weil wir die Schwächen des eigenen Besitzes zu gut kennen und seine Vorzüge uns durch Gewöhnung reizlos geworden sind, sodann weil der Andere seinen Besitz in das günstigste Licht gestellt hat. Wir scheinen verliebter in unsern Besitz, um ihn begehrenswerther erscheinen zu lassen. Beim Tausch glaubt jeder den Andern übervortheilt und selber den höheren Gewinn zu haben. Der Tauschende hält sich

Che lo *scambio* (Tausch/Austausch) sia l'azione cardine della *socialità-moralità*, lo aveva già affermato e dimostrato Aristotele[208]. Ma, ancora una volta, partendo da riflessioni trovate nella letteratura greca, Nietzsche costruisce su di esse e con esse un'originale mut(u)azione di prospettive e significati. Il frammento appena letto, numerato (30) nella seconda dettatura a Brenner de *Il vomere*, precede di qualche anno quelli già discussi, ma essendo inserito nell'organizzazione di pensieri che confluirà in *Menschlices, Allzumenschliches* aggiunge alcune considerazioni non di poco conto sulla *Eitelkeit* e sulla *Verstellung*, e di conseguenza sulle *dinamiche ancestrali* della relazionalità umana. Innanzitutto viene precisato che la *vanità*, poi definita *Quellgebiet* delle *più potenti correnti* della *moralità*, ha a sua volta un duplice *Quelle* di natura "patica": essa fuoriesce o dal *Gefühl der Schwäche* o dal *Gefühl der Macht*.
Questa precisazione chiarisce la dicotomia tra "forte" e "debole" dell'aforisma 181 de *Il viandante e la sua ombra* e la diversa estrinsecazione della *Eitelkeit* come *Nützlichkeit* nell'uno e nell'altro. Ma in questo caso viene subito discusso il punto di vista che scaturisce dal *sentimento di debolezza*, indagando la posizione di chi, considerata la propria *Hülflosigkeit als Einzelner* e il "peso" (Maass) dei suoi *possessi* e delle sue *forze*, comprende l'opportunità dello *scambio*. Di colui che, più nello specifico, partendo da una condizione "debole" capisce che maggiore sarà la stima (taxieren) dei suoi *possessi* e delle sue *forze* e maggior guadagno possibile otterrà per sé attraverso lo *scambio* (um so mehr kann er für sich bei diesem Austausche gewinnen). E, dal momento che, partendo da una simile posizione si è ben consapevoli di tutti i *lati deboli* di ciò che si detiene (come *forza* e *possesso*), ci si prodiga di nasconderli (verdecken) per far risaltare solo le qualità migliori, come farebbe qualunque abile mercante.
L'operazione di *omissione* di ciò che è scadente cui si collega l'*evidenziazione* di ciò che brilla, richiama la virtù più specifica dell'*intelletto umano* passata in rassegna nel 1872-73 da Nietzsche quando ne indaga i processi fondamentali. Non a caso, subito dopo nel

für klug; die sehende Eitelkeit vermehrt im Menschen den Glauben an seine Klugheit. Der Tauschende meint, er sei der Täuschende, aber der, mit welchem er tauscht, glaubt von sich dasselbe. […] Das Gefühl der Macht, vererbt, erzeugt die blinde Eitelkeit (während jenes die sehende, nach dem Vortheile hin sehende war); die Macht discutiert und vergleicht nicht, sie hält sich für die höchste Macht, sie macht die höchsten Ansprüche; bieten andere ihre Begabungen und Kräfte mit demselben Anspruche an, so bleibt jetzt nur der Krieg übrig: durch einen Wettkampf wird über das Recht dieser Ansprüche entschieden oder durch Vernichtung des einen Mitbewerbers, mindestens seiner hervorragenden Fähigkeit.».

[208] Lo "scambio", nella forma del rapporto compratore-venditore, creditore-debitore, diventerà la prima forma di relazionalità, da cui deriva la razionalità intesa come "perspicace valutazione ed equiparazione", nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*. Aristotele, della ἀλλαγὴ (scambio) dice: «[…] senza lo scambio, infatti, non esiste comunità, senza parificazione non esiste lo scambio e senza corrispondenza non esiste parificazione. ([…] οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ᾽ ἀλλαγὴ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ᾽ ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας.)», traduzione mia, *E. N.* 1133 b 17-18. Volendo invertire la scala deduttiva aristotelica (che si riferisce in questo caso all'uso della moneta come strumento di "parificazione", ma che in generale farà riferimento anche all'"affettività", quando si parlerà di φιλία), si potrebbe dire: senza una *commensurabilità delle differenze* non può darsi alcun τὸ ἴσον che *eguagli*; senza *equiparazione delle diversità* non può darsi alcuno *scambio* che rispetti le due parti; senza lo *scambio equo* non potrebbe mai esserci alcuna κοινωνία, che è tale se e solo se esiste un *canale di trasmissione* che faccia fede al τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν, risolvendo i *bisogni* e appagando i *desideri reciproci* di coloro che si sono legati proprio per questo. È chiaro che Nietzsche fa saltare il banco della riflessione aristotelica, inserendo la *vanità-dissimulazione* e il *sentimento di potenza*, ma il riferimento al mondo greco è esplicito, non solo perché nella parte di testo del frammento da me non riportata si discute anche dell'*invidia*, ma anche in quanto il filosofo tedesco torna sulla metafora "agonale" già spesso utilizzata per i suoi scopi di indagine. Non si trascuri comunque il fatto che Nietzsche intende la *Verstellung* come strumento dell'*eguagliamento gregario*, qualcosa quindi che assume una decisiva *funzione comunitaria* anche nella prospettiva aristotelica (senza *parificazione* non si dà *comunità*), declinata però da Nietzsche verso un'interpretazione brutale dei rapporti umani, che non sarebbe stata possibile senza l'osservazione storico-morale, biologica e etno-antropologica della modernità.

testo, compare la dicotomia *Schein-Wahrheit*[209] che introduce l'unione con un'altra *specie* (Art) di *Eitelkeit*: a colui che, stimate le proprie "debolezze", prova a *scambiarle* con qualcosa di miglior valore sfruttando *omissione* e *evidenziazione*, si unisce chi si prodiga di sostituire la "verità" con l'"apparenza" suscitando la percezione che esistano in lui delle *qualità eccellenti*, di cui invece è privo (den Schein von glänzenden Eigenschaften, die in Wahrheit nicht da sind, erwecken will). È da questa unione, in cui si mescolano *omissione*, *evidenziazione*, *apparenza* e *verità* nello *scambio etico-patico* con il prossimo, al limite tra la *truffa* e l'*affare affettivo*, che scaturisce quella che il professore chiama *sehende Eitelkeit*, associata subito alla *Verstellung*, ovvero alla *dissimulazione-trasmutazione* che utilizza chi sfrutta la sua *vanità* in questo modo allo scopo di assumere su di sé "desiderabilità" e così suscitare un alto valore e stima (Der auf diese Weise eitle Mensch will Begehrlichkeit nach sich und damit höhere Taxation erzeugen)[210]. Sembra di vedere il φαῦλος descritto nella *Retorica* aristotelica, che crede con un simile atteggiamento di essere uno σπουδαῖος[211].
Questa dinamica è descritta dal filosofo tedesco come l'evenienza più comune nel "commercio" sociale, e viene precisato che la *vanità veggente*, cioè la *dissimulazione-trasmutazione* virtuosa della "messinscena", stimola, in colui che attua lo *scambio* a questo modo, il *Glaube an seine Klugheit*. Ciò spiega perché l'uomo, prima di diventare anche un *erkennende Thier*, è soprattutto un *kluge Thier* che mette in pratica la *Verstellung* e la *Eitelkeit* spinto dall'*avidità per la potenza* di cui è manchevole, ma che tenta a costo della sua "vita" o della sua "reputazione" di far "apparire" tra i suoi possessi, per salvarsi incutendo paura o per sentirsi elogiato di doti che non ha: in entrambi i casi ne avrà un tornaconto di *godimento-superiorità* che non avrebbe ottenuto senza le sue *doti scenico-espedienziali* e *prudenziali*.
Non contento di tutto quanto precisato, Nietzsche aggiunge un'ulteriore indicazione al termine, sostenendo che il *Gefühl der Macht*, quando diventa ereditario, rende ottusa la *vanità* trasformando in una *blinde Eitelkeit* quella che prima era *veggente* (dotata cioè di *dissimulazione-trasmutazione*). Questo avviene perché la *potenza* fattasi istintiva non sa più discutere né paragonare, non sa cosa sia la *prudenza*, ritenendo sempre se stessa come *die höchste Macht*. Chi agisce così ha una *sete di godimento e di superiorità* così radicata e radicale da non conoscere altro *scambio* che la guerra, soprattutto quando fronteggia

[209] Cfr. UTU II/2, 60. Questo passaggio ci rimanda alla natura dello *Schauspieler* di nota 89. In *Menschliches, Allzumenschliches*, infatti, si trova un aforisma (51) che si intitola "Wie der Schein zum Sein wird", dove tra l'altro si mette in gioco proprio l'ereditarietà acquisita di questa abilità di far "apparire reale, vero" qualcosa che non lo è, come nel caso della *vanità veggente* che perciò è *dissimulazione-trasmutazione*.
[210] Nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, Nietzsche tornerà sull'importanza di questo "scambio patico-affettivo", e lo farà diventare un elemento della base psicologico-intellettiva della prima forma di relazione tra uomo e uomo: quella tra compratore e venditore, creditore e debitore ecc. La stessa "giustizia", al suo stadio larvale, consiste nel confronto di "potenza", reale o presunta, tra "uguali" o "sottoposti", cfr. GDM, II, 8.
[211] In *Aurora*, parlando del legame tra *attorialità* e *virtù* nel "teatro politico", di questa peculiarità greca verrà detto: «[…] sono specialmente i Greci, in quanto commedianti impenitenti [als eingefleischte Schauspieler], ad aver fatto appunto questo, del tutto involontariamente, e ad averlo trovato un bene. A questo riguardo ognuno era con la sua virtù *in gara* con la virtù di un altro o di tutti gli altri: come non dovrebbero essere state adoperate tutte le arti per mettere in vista la propria virtù, soprattutto davanti a se stessi, non fosse altro per esercizio? A che gioverebbe una virtù se non la si potesse mostrare e se non sapesse mostrarsi?», AUR, 29. Lo stesso ragionamento torna anche nella *Genealogia della morale*, dove i Greci sono definiti *Schauspieler-Volk*, il *popolo-attore*, per il quale sarebbe stata impossibile una "virtù senza testimoni", e dove infine si dice: «L'intera umanità antica è piena di delicati riguardi per lo "spettatore", essendo un mondo essenzialmente pubblico, essenzialmente manifesto, che non sapeva immaginarsi la felicità senza spettatori e feste.», GDM, II, 7.

qualcuno con le sue stesse pretese: l'unico scenario relazionale è allora l'agone che conduce all'annientamento[212].
Con la pubblicazione de *Il viandante e la sua ombra* nel dicembre del 1879, scritto composto principalmente durante la scoperta estiva dei paesaggi dell'Engadina (che diventeranno il rifugio filosofico più amato dall'ormai ex professore, il quale si definirà *der Einsiedler von Sils-Maria*)[213], si inaugura nella vita di Nietzsche quella nuova stagione che egli stesso definisce *Spaziergehe-Existenz* votata alla conoscenza:

> L'esistenza mi *pesa spaventosamente*: me ne sarei liberato da un pezzo se non fosse proprio questo stato di sofferenza e di rinuncia quasi totale quello che mi permette di fare le prove e gli esperimenti più istruttivi nella sfera spirituale e morale – la lietezza che mi dà questa sete di conoscenza mi solleva ad altezze tali che riesco a trionfare di ogni tormento e di ogni disperazione [diese erkenntnißdurstige Freudigkeit bringt mich auf Höhen, wo ich über alle Marter und alle Hoffnungslosigkeit siege]. Tutto sommato sono più felice di quanto non lo sia mai stato in vita mia. […] Nelle prossime settimane voglio andare al Sud, per cominciare una vita di passeggiate [Spaziergehe-Existenz].
> Trovo *consolazione* nei miei pensieri e guardando al futuro. Di quando in quando, cammin facendo, scarabocchio qualcosa su un foglio, non scrivo nulla a tavolino, ci pensano poi i miei amici a decifrare i miei scarabocchi.[214]

Da aspirante *abitatore di soffitte* (Dachstubenbewohnern)[215], il filosofo appena nato ha ormai dietro di sé gli anni peggiori dello "spirito libero", ma negli ultimi due partorirà i frutti più maturi di questa rinascita spirituale che lo condurrà a un punto di svolta non solo esistenziale.

[212] Il riferimento è di nuovo alla grecità, e allo stratagemma che adottarono i Greci per limitare l'irruenza di questa *libidine di potenza* (Machtgelüst) o anche *vanità cieca*, così descritto in *Aurora*: «Infatti, quando si immaginava il più felice, ogni uomo di nobile origine pensava alla perfetta mancanza di scrupoli e al satanismo del tiranno, che sacrifica tutto e tutti alla sua tracotanza e al suo piacere. Tra uomini che in segreto fantasticavano sfrenatamente su una tale felicità, certamente non poteva essere abbastanza profondamente radicata la venerazione per lo Stato; tuttavia penso che per uomini, la cui libidine di potenza non infuria più così ciecamente come quella di quei nobili Greci, non sia più necessaria neppure quella idolatria del concetto di Stato, con la quale, allora, era posto un freno a quella libidine.», AUR, 199.
[213] Cfr. EFN-1884, 525.
[214] EFN-1880, 1. «Sopporto *soltanto* una *vita di passeggiate* [S p a z i e r g e h e – E x i s t e n z], che qui, ora, con questa neve e questo freddo, mi è negata.», EFN-1879, 913.
[215] Cfr. EFN-1880, 66.

d) Il *commento* prima del testo, *Morgenröthe* e *Die fröhliche Wissenschaft*: *Selbstaufhebung* della "morale" e nuovo *πάθος della conoscenza*[216]

Andare al Sud significò prima Riva del Garda, poi Venezia da Gast, infine Genova, dove Nietzsche trascorse i suoi inverni produttivi prima di scoprire Nizza, e dove compose gli ultimi due libri dello "spirito libero" e l'inizio dello *Zarathustra* (Rapallo). Nella città italiana il filosofo organizza la sua "anonima vita in soffitta"[217] contornata da quotidiane passeggiate di sei, otto ore[218], con gite al mare dove poter pensare sugli scogli «sdraiato in silenzio, come una lucertola al sole»[219]. Nelle lettere del periodo viene fatto continuo riferimento alle sofferenze e ai malesseri, connessi sempre di più alle condizioni climatiche mai adeguate per i suoi occhi e la sua testa malandata, ma Genova e il suo cielo meridionale iniziano ad ispirargli nuove avventure conoscitive sotto l'egida dei suoi tre protettori locali: Colombo, Mazzini e Paganini - il viaggiatore, il rivoluzionario e il genio musicale[220].

In uno dei primi frammenti del periodo di passaggio dal 1879, anno di congedo dalla sua vecchia occupazione universitaria, al 1880, in cui inizia a prendere forma la sua vita futura, ci mostra con chiarezza il compito filosofico ulteriore da rivolgere contro la *morale*, che di lì a breve diventerà l'argomento principale della sua prossima trattazione:

---

[216] In una cartolina inviata a Nietzsche, dopo la lettura del primo *Zarathustra*, Köselitz sostiene che gli scritti prima dell'opera poetica, tra cui i più recenti in particolare, rappresentavano una sorta di "commento" prima del "testo", visto che si trovava lì discusso quanto viene poi dispiegato nello *Zarathustra* (cfr. EFN-1883, 404). Affermazione che Nietzsche condivide, aggiungendo di nuovo la sua opinione circa il valore della terza *Inattuale*, definendola come quello scritto dove tutto il suo sviluppo filosofico è preannunciato «ma per arrivare da *Umano, troppo umano* al "Superuomo" c'era ancora un bel tratto da percorrere» (cfr. EFN-1883, 405). Nel 1884, Nietzsche torna sulla questione più convinto di prima: «Nel rileggere *Aurora* e *La gaia scienza* del resto mi sono reso conto che quasi non vi è in queste opere una riga che non possa servire come introduzione, preparazione e commento al detto *Zarathustra*», EFN-1884, 504; cfr. EFN-1884, 511. Inizialmente, l'opera poi pubblicata con il titolo *Die fröhliche Wissenschaft* (alla quale nella seconda edizione del 1887 viene aggiunto un quinto libro, una *Prefazione* e un'appendice poetica finale**)** fu pensata dal filosofo come una continuazione di *Morgenröthe*, una sorta di appendice al pari di *Opinioni e sentenze diverse* e *Il viandante e la sua ombra* rispetto a *Menschliches, Allzumenschliches* (cfr. EFN-1881-180). Anche per questo in *Ecce homo* si legge: «"Aurora" è un libro che dice sì, profondo, ma chiaro e benigno. Lo stesso vale di nuovo e in grado supremo per la *gaya scienza*: quasi in ogni sua frase profondità e petulanza si tengono teneramente per mano.», EH, *La gaia scienza*.

[217] Cfr. EFN-1880, 64; EFN-1880, 66.

[218] Cfr. EFN-1881, 79. *Spaziergehe-Existenz* svolta anche in estate, principalmente sulle montagne svizzere: «Una volta, nel bosco, un signore, passandomi accanto, prese a fissarmi molto intensamente: in quell'istante mi resi conto di avere il volto raggiante di felicità e che già da 2 ore me ne andavo dattorno così. Vivo in incognito, come il più modesto degli ospiti, nella lista dei forestieri sono segnato come "signor Nietzsche, insegnante".», EFN-1880, 49.

[219] Cfr. EFN-1881, 74. Nel capitolo di *Ecce homo* dedicato a *Aurora* si legge: «In fondo ero io stesso quell'animale marino: quasi ogni frase del libro è stata ideata, *pescata* in quel guazzabuglio di scoglio vicino a Genova, dove io stavo solo e scambiavo ancora segreti col mare. […] L'arte che distingue questo libro non è piccola, è l'arte di fermare un momento le cose che guizzano via leggere, senza far rumore, i momenti che io chiamo lucertole divine – e non con la crudeltà di quel giovane dio greco, che semplicemente infilzava la povera lucertolina, ma pur sempre con qualcosa di appuntito, con la penna…», EH, *Aurora*, 1. Si noti la sottile allusione a Proteo nella descrizione di sé come animale marino che scambia "i segreti col mare".

[220] «Già cosi ci sono momenti in cui mi aggiro per le alture di Genova con sguardi e sentimenti quali forse un tempo anche la buonanima di Colombo rivolgeva proprio da quassù al mare e a tutte le cose a venire.», EFN-1881, 96. «[…] eccomi di nuovo nella mia Genova, la città meno moderna che io conosca e che al tempo stesso scoppia di vitalità – qualcosa di assolutamente *non* romantico e tuttavia veramente *non* comune: continuerò dunque a vivere sotto la protezione dei miei santi patroni *locali*, Colombo, Paganini e Mazzini, che *insieme* rappresentano molto bene la loro città.», EFN-1881, 158.

Il maggior problema dell'epoca avvenire è l'abolizione dei concetti morali e la purificazione delle nostre rappresentazioni dalle forme e dai colori morali che vi si sono insinuati e che spesso sono a noi difficilmente riconoscibili [Das größte Problem der kommenden Zeit ist die Abschaffung der moralischen Begriffe und die Reinigung unserer Vorstellungen von den eingeschlichenen und oft uns schwer erkennbaren moralischen Formen oder Farben].[221]

Nietzsche sembra usare il gergo tipico della *logica emendativa* classica (Abschaffung…Reinigung): da un lato, *eliminazione* dei *moralischen Begriffe*, dall'altro, *purificazione* delle *unseren Vorstellungen* da tutto ciò che quei "concetti" vi hanno immesso come *Formen und Farben* ormai pressoché inestricabili; ma la rivolge in modo peculiare in una direzione che mai era stata battuta[222]. Ben presto si accorgerà della stringente correlazione intercorrente tra la *morale* e l'*organico*[223], intuendo la radicalità del grado di intersecazione raggiunto tra *giudizi*, *valutazioni* e *impulsi*, per cui usare la *logica emendativa* significherebbe rimanere ingabbiati nel recinto delle disquisizioni moralistiche, come riscontrato con gli "errori" intellettuali nell'indagine svolta in *Menschliches, Allzumenschliches*. Più che di "depurazione" o "abolizione" di quei *colori* e quelle *forme* inserite dalla concettualità morale nelle nostre rappresentazioni, ci si dovrebbe quindi poter permettere, nei confronti della "morale" stessa, una "spregiudicatezza" capace di metterla in questione come problema, togliendole ogni fiducia, per poter ricominciare, dopo la sua liquidazione, a edificare (come Trofonio l'"essere sotterraneo")[224] da una prospettiva *extra-morale*, resa alla perfezione con l'espressione *Selbstaufhebung* usata nel 1886[225].

---

[221] OFN V/1, p. 274. In un altro frammento coevo si capisce il tenore raggiunto dalle sue considerazioni in ambito "morale": «Come si deve agre? In modo che si conservi il più possibile l'individuo? O che si conservi il più possibile la razza? O che si conservi il più possibile un'altra razza? (Moralità degli animali). Oppure in modo che si conservi in generale la vita? Oppure in modo che si conservino le specie di vita superiori? Gli interessi di queste sfere diverse divergono. Ma che cosa sono specie superiori? È decisiva la superiorità dell'intelletto o la bontà o la forza? Riguardo a questi generalissimi metri dell'agire non vi è stata alcuna riflessione e tanto meno vi è stato accordo.», OFN V/1, p. 273.

[222] Si veda l'aforisma 345 del quinto libro de *La gaia scienza* (1887), intitolato *Moral als Problem*, dove Nietzsche enuncia la sua critica della *logica emendativa* di tipo sperimentale: «Com'è, allora, che non ho ancora incontrato nessuno, neppure nei libri, che si mettesse come persona in questa posizione di fronte alla morale, che sentisse nella morale un problema, e questo problema come *sua* personale angustia, tormento, voluttà, passione? […] Io non vedo nessuno che abbia osato una *critica* dei giudizi morali di valore, m'accorgo che mancano, per questo, perfino gli esperimenti della curiosità scientifica, di quella viziata fantasia sperimentatrice dello psicologo e dello storico, che facilmente anticipano un problema e lo colgono al volo, senza ben sapere quel che ci sia da cogliere. […] Nessuno ha dunque, fino a oggi, saggiato il *valore* di quella famosissima tra tutte le medicine che ha nome morale: per la qual cosa è innanzitutto necessario che, una buona volta, questo valore – *lo si metta in questione*. Ebbene! Tale è appunto l'opera nostra. -», GS, 345. Si veda però anche CDI, *I quattro grandi errori*, 7-8, dove torna il gergo emendativo, ma dove è chiara l'impostazione peculiare di Nietzsche.

[223] Come esprimerà perfettamente nel capitolo di *Ecce homo* dedicato a *Aurora* (cfr. EH, *Aurora*, 2). «Gli stati morali sono stati *fisiologici* – chiaramente per esempio nell'amore. Quasi tutti essenzialmente gradevoli, essenzialmente necessari per l'organismo dell'individuo.», OFN V/1, p. 522. Questa considerazione è, tra l'altro, uno dei motivi della sua lontananza dalle opinioni di Spencer: «Non è vero che buono e cattivo siano una somma di esperienze su ciò che è o non è opportuno. *Tutti* gli istinti *malvagi* sono *opportuni* e *piacevoli nella stessa misura* in cui lo sono gli istinti buoni! NB. Contro Spencer.», OFN V/1, p. 523; cfr. 1 [106] 1879-80; FORNARI, pp. 121-219. Nel 1888 Nietzsche sarà ancora più lapidario: «Il signor Herbert Spencer è come biologo un decadente - <lo> è anche come moralista (vede nella *vittoria* dell'altruismo qualcosa di desiderabile!!!). La vita è conseguenza della guerra, la società stessa è un mezzo di guerra.», OFN VIII/3, p. 30; cfr. ABM, 253.

[224] Cfr. AUR, *Prefazione*, 1.

[225] Cfr. AUR, *Prefazione*, 4, dove, tra l'altro, viene mostrato il senso della "lotta *con* la ragione *contro* la ragione" con queste parole: «Ma i giudizi *logici* di valore non sono i giudizi estremi e i più basilari fino ai quali può discendere il coraggio della nostra diffidenza: la fiducia nella ragione, per cui sussiste e vien meno la validità di questi giudizi, è, in quanto fiducia, un fenomeno *morale*…». Si veda anche l'aforisma

In *Aurora,* definito nel 1888 *eine Art Dynamometer* usato per misurare la maturazione giunta a compimento attraverso "un *minimum* di forza"[226], la "morale" diventa oggetto privilegiato di critica, e non si fa più tanto riferimento alle *moralischen Empfindungen* di cui si era proposto un abbozzo di storia nell'opera pubblicata nel 1878, quanto piuttosto alla necessità di mettere sotto torchio filosofico quelli che, con più precisione nel sottotitolo, sono definiti *Gedanken über die moralischen Vorurtheile*[227]. È l'anticipazione insita nel "pre" del "giudizio morale", che ne duplica la costitutiva *imprecisione*, a voler essere liquidato attraverso la teoresi. Per questa ragione si dice, nella *Vorrede* di *Aurora* del 1886, che la *Moral* è sempre stata la *Circe dei filosofi,* i quali, però, non sono stati abili come Odisseo a non sottomettersi ai suoi incantesimi, a differenza di Nietzsche che vuole, per la prima volta, porre in questione il suo *valore*. La "morale", come Circe, è sempre stata quella magica seduttrice "espertissima in ogni diavoleria dell'arte della persuasione" che ha obnubilato la coscienza dei pensatori, costringendoli a edificare sull'argilla[228].
Agli occhi del filosofo, attraverso quell'operazione simbolo del *secolo dell'entusiasmo* (Jahrhundert der Schwärmerei)[229], poi inquinato dalla "tarantola morale" Rousseau[230], ovvero la «funesta risposta di Kant, che veramente non ha attratto con questo noi filosofi moderni su un terreno più stabile e meno illusorio!»[231], non ci si accorse che il vizio filosofico più inveterato consisteva nel fatto che si era sempre costruito sotto il mandato della "seduzione della morale"[232]. il filosofo di Königsberg credette, infatti, di poter risolvere l'infondatezza della filosofia optando per una *Kritik* del fondamento conoscitivo, "una critica della ragione nella sua totalità" che fu caratterizzata, secondo Nietzsche, dalla stranezza di voler indagare i limiti di uno "strumento" attraverso lo

98 di *Aurora* e l'aforisma 32 di *Al di là di bene e male*. In *Ecce homo* Nietzsche dirà: «Non voglio confutare gli ideali, semplicemente li tratto con i guanti…», EH, *Prologo*, 3.

[226] Cfr. EFN-1888, 1014.

[227] Formula significativamente modificata in *Ecce homo* dove, nel capitolo dedicato a *Aurora*, come sottotitolo compare: "Gedanken über die Moral als Vorurtheil", quindi non più *pregiudizi morali*, bensì *morale come pregiudizio*. Nel prosieguo del capitolo di *Ecce homo* viene subito chiarito l'intento "neo-illuministico" di liquidazione del pregiudizio ("La morale non viene attaccata, semplicemente non viene presa in considerazione"): «Il mio compito, il compito di preparare l'umanità a un momento di suprema riflessione su se stessa, un *grande meriggio*, quando essa si guarderà indietro e avanti, quando uscirà dal dominio del caso e dei sacerdoti e porrà per la prima volta, nella sua *totalità*, la domanda "perché?", "a che scopo?" […]. Perciò il problema dell'origine dei valori morali è per me un problema di *prim'ordine*, perché da esso dipende il futuro dell'umanità.», EH, *Aurora*, 2. Proprio i "pregiudizi morali" e la questione del loro steso "valore", come della loro "origine", sono l'argomento centrale della *Genealogia della morale*, cfr. GDM, *Prefazione*, 6.

[228] Cfr. AUR, *Prefazione*, 3. Cfr. EH, *Prologo*, 3.

[229] Cfr. AUR, *Prefazione*, 3. A questa definizione dell'*Illuminismo*, Nietzsche affiancherà quella per il suo secolo, definendolo il *secolo delle masse* (Jahrhundert der Menge), cfr. 41 [2] 1885; ABM, 256.

[230] Nell'aforisma di *Aurora* (163), intitolato "Gegen Rousseau", con molta brevità Nietzsche mostra la sua opposizione alle idee morali dello scrittore francese, concludendo: «I nostri fiacchi, svirilizzati, sociali concetti di bene e male, e l'enorme strapotere di questi sull'anima e sul corpo hanno finito per infiacchire tutte le anime e i corpi e per infrangere gli uomini indipendenti, autonomi, spregiudicati, le colonne di una *robusta* civiltà: dove ancor oggi si incontra la *cattiva* moralità, si vedono le ultime rovine di queste colonne.», AUR, 163. Per poi giungere ne *La gaia scienza* a una considerazione della "vita" più che brutale, forse spietata, che tornerà centrale nello *Zarathustra* (cfr. ZAR, III, *Di antiche tavole e nuove*) e che testimonia il senso del suo "immoralismo" anti-rousseauiano teso a ricalibrare la considerazione della "morale" a partire dalla valutazione della "vita": «*Che significa vivere?* Vivere – ecco quel che significa: respingere senza tregua da sé qualcosa che vuole morire; vivere – vuol dire essere crudeli e spietati contro tutto ciò che sta diventando debole e vecchio in noi e non soltanto in noi. Vivere – vuol dire: essere senza pietà per i moribondi, i miserabili e i vecchi? Essere sempre di nuovo assassini? – Eppure il vecchio Mosè ha detto: "Non uccidere!".», GS, 26. Si veda inoltre quanto ribadito nel *Crepuscolo degli idoli*, cfr. CDI, *Scorribande di un inattuale*, 48.

[231] Cfr. AUR, *Prefazione*, 3.

[232] Cfr. AUR, *Prefazione*, 3; cfr. 7 [4] 1886-87.

"strumento" stesso[233]. Kant ebbe, anzi, il merito di dare nuova linfa a quel vizio, rendendolo ancora più inattaccabile alle pretese della ragione, salvando così il mondo umano da un grande pericolo: dover riconoscere la gigantesca dimostrazione della presenza incontrastata dell'*immoralità* nella storia e nella natura[234].
Nietzsche fa l'inverso. Per dimostrare l'infondatezza della *morale*, parte dal rilevare che la *ragione* stessa non è nient'altro che un dato acquisito con il tempo a partire dallo sconfinato regno dell'*irrazionale*, per cui tutti i "giudizi" che la predicazione moralistica ha utilizzato per dimostrare la fondatezza dei suoi presupposti, in realtà non hanno spiegato nulla dell'origine stessa di quei "giudizi", i quali quindi si rivelano essere soltanto "pre-giudizi"[235]. Il primo modo di dimostrarlo è quello di rivolgersi con occhio storico disincantato verso l'*eticità dei costumi* e la *tradizione*, che per interi millenni hanno significato qualcosa di molto diverso rispetto alla poca considerazione che gli verrà rivolta nelle epoche tarde della civiltà. E ciò che si riscontra immediatamente in questa indagine è che le *Sitten* "sono il modo *tradizionale* di agire e di valutare. In cose dove nessuna tradizione comanda, non esiste eticità; e quanto meno la vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccolo diventa il circolo dell'eticità"[236]. All'origine del percorso della *Moralität* viene, dunque, ribadita la presenza massiccia di "costrizione" e "obbedienza" richieste dalla comunità allo scopo di creare una *uniformità* di giudizio, valutazione e sentimento, tale da poter favorire determinate azioni e sfavorirne altre: questo superstizioso armamentario ha sostituito lo stato generalizzato di *paura*, arrogandosi il diritto esclusivo del comando[237].
Tale fenomeno viene immediatamente tradotto dal filosofo tedesco in quella peculiare dinamica *individuo-comunità* che è il suo marchio analitico fin da *Über Wahrheit und Lüge* e *Schopenhauer als Erzieher*, e che ha trovato in questi anni nuova linfa nella figura del *Freigeist* in opposizione ai *gebundenen Menschen*:

> L'uomo libero è privo di eticità, poiché egli *vuole* dipendere in tutto da sé e non da una tradizione: in tutti gli stati primordiali dell'umanità, «malvagio» ha lo stesso significato di «individuale», «libero», «arbitrario», «inconsueto», «non previsto», «incalcolabile». Sempre commisurandoci al criterio di valutazione di questi stati, se un'azione viene compiuta *non* perché la tradizione comanda, ma per altri motivi (per esempio a cagione dell'utilità individuale), anzi perfino per quegli stessi motivi che un tempo hanno costituito il fondamento di una tale tradizione, viene detta non conforme all'eticità e viene sentita come tale anche dal suo autore: essa, infatti, non è stata compiuta per obbedienza alla tradizione. […] il singolo deve sacrificarsi, questo esige l'eticità del costume. […] ogni intrapresa individuale, ogni individuale modo di pensare dà i brividi; non è possibile calcolare quel che devono aver sofferto nell'intero corso della storia propria gli spiriti più rari, più eletti, più originali, per il fatto che vennero sentiti come i malvagi e i pericolosi, per il fatto anzi che *essi stessi si sentirono tali*. Sotto il dominio dell'eticità del costume l'originalità di ogni specie ha acquisito una cattiva coscienza; fino a questo momento il

[233] Cfr. AUR, *Prefazione*, 3. «[…] (- eppoi ci sarebbe da chiedere se non era un po' strano pretendere che uno strumento dovesse criticare la sua stessa eccellenza e idoneità? Che l'intelletto stesso dovesse "riconoscere" il suo valore, la sua forza, i suoi limiti non era addirittura contraddittorio?).», AUR, *Prefazione*, 3. Nietzsche dà un suo parere sul modo specifico in cui dovrebbe intendersi "il vantaggio della critica" ne *La gaia scienza*, cfr. GS, 307.
[234] Cfr. AUR, *Prefazione*, 3; 4. Cfr. AUR, 3; 10; 11. Si veda quanto dirà Nietzsche su Kant e sulla sua lettura della *Rivoluzione* ne *L'Anticristo*, cfr. ANT, 10; 11; 55.
[235] Cfr. AUR, 1; 2; 3.
[236] Cfr. AUR, 9; 10.
[237] «Che cos'è la tradizione? Un'autorità superiore, alla quale si presta obbedienza non perché comanda quel che ci è *utile*, ma soltanto perché ce lo *comanda*. In che cosa si distingue questo sentimento della tradizione dal sentimento della paura in generale? È la paura di un intelletto superiore che in questo caso comanda, di una potenza incomprensibile, indeterminata, di qualche cosa più che personale: c'è della *superstizione* in questa paura.», AUR, 9.

cielo dei migliori [Himmel der Besten] ne è stato ancora più offuscato di quanto avrebbe dovuto esserlo.[238]

In questa forte immedesimazione *meta-storica* Nietzsche riconosce la sua preistoria spirituale, quella cui agganciare d'ora in avanti la sua missione filosofica di restituire il coraggio delle "forze singolari" che sono state vituperate, osteggiate, represse a favore del *gregge*. Se non fosse partito da questa indicazione, il suo "compito" filosofico della maturità difficilmente avrebbe assunto la stessa fisionomia. Contro i "buoni" e i "giusti" della tradizione costumata (gli uomini che più saranno disprezzati da Zarathustra), la rivalutazione in chiave "immorale" della *crudeltà-cattiveria* e il superamento della "cattiva coscienza" con cui la società ha ammantato da sempre la "malvagità"[239] (vera molla squisitamente "individuale" di ogni agire), assumono il ruolo di rischiarare quel *Himmel der Besten* così troppo a lungo cosparso di nuvole nemiche. Il *Freigeist* è l'individuo impareggiabile, perché inassimilabile, quel «vento maestrale, scaccianubi, ammazzamalanni, spazzacielo»[240] che caratterizzerà al meglio la "gaya scienza" di chi "crea danze *nuove*!"[241] contro l'oscurantismo della morale. Lo "spirito libero" è anche l'erede dell'*eroismo spirituale* di quegli uomini che furono sottoposti alle più terribili privazioni per dare seguito a quella comunità appena nata sotto la sferza dell'"eticità", l'erede di quel tremore esperienziale con il quale l'attuale *Gefühl für die Sitte* non ha più nulla a che fare, dato che di quella primeva origine riconosce ormai solo la santità, l'indiscutibilità, l'età, e non quanto è costato guadagnarla[242]. Eppure, è proprio quella "*reale storia primaria che ha stabilito il carattere dell'umanità*"[243] che tuttora, a guardare con occhio lucido, troviamo sul fondo di ogni nostra motivazione pratica.
Dopo aver descritto il modo in cui, nelle prime comunità "in cui domina la più severa eticità"[244], si affermò l'idea del pregio del martirio e della sofferenza volontaria a partire dalla constatazione del godimento derivante dalla "crudeltà" ("la più antica gioia festiva

[238] AUR, 9; cfr. AUR 14.
[239] «L'odio, il piacere della perversità, la brama di rapina e di dominio, e tutto quello che solitamente è chiamato malvagio, appartengono alla sorprendente economia della conservazione della specie, a un'economia indubbiamente onerosa, prodiga, e, nel suo complesso, pazzesca nel più alto grado: ma che pur tuttavia ha finora conservato, *in una misura comprovata*, la nostra razza.», GS, 1; cfr. GS, 289; 297; AUR, 148; 164. In un frammento del 1881, Nietzsche annovera tra *gli impulsi cattivi e però indispensabili* (Die bösen aber unentbehrlichen Triebe), il *Trieb der Verstellung*: «Gli istinti cattivi ma indispensabili da coltivare, come l'istinto della dissimulazione (nell'arte), perciò non sono nocivi. Trovare i fenomeni *paralleli* all'arte.», OFN V/2, p. 331.
[240] Cfr. EFN-1884, 557; OFN V/2, p. 321.
[241] Poesia finale usata da Nietzsche per la seconda edizione de *La gaia scienza*, che spiega anche il senso del titolo dato al libro, ripreso dalla poesia provenzale trobadorica: «Libera – sia chiamata l'arte *nostra*, / Gaia – la *nostra* scienza! / A gloria nostra, da ogni fiore / Scerpiamo un boccio ed ancora / Due foglie per farci ghirlanda! / A mo' di trovadori / Danziamo tra santi e sgualdrine, / Tra Dio e mondo, la danza! / Chi con i venti non può danzare, […] Lungi egli sia dal nostro paradiso! […] Cacciato sia chi intorbida il cielo, / Nero fa il mondo, nuvolaglie addensa, / Per noi il regno dei cieli si rischiari! / S'oda il fremito nostro … con te spirito / Degli spiriti liberi tutti, in coppia / *Freme* la gioia mia come tempesta.», OFN V/2, pp. 322-323. Dirà Nietzsche a questo proposito in *Ecce homo*: «Le *Canzoni del principe Vogelfrei*, che misi in versi per lo più in Sicilia, ricordano esplicitamente il concetto provenzale della "*gaya scienza*", quella unità di *cantore, cavaliere*, e *spirito libero*, che differenzia quella meravigliosa e precoce civiltà dei Provenzali da tutte le civiltà equivoche; l'ultima poesia soprattutto, *Al Mistral*, una sfrenata canzone a ballo, in cui, con licenza!, si balla sulla morale, è in perfetto stile provenzale.», EH, *La gaia scienza*. Su questo si veda G. Campioni, *«Gaya scienza» und «gai saber» in Nietzsches Philosophie*, in *Letture della Gaia* scienza. *Lectures du gai* savoir, a cura di: C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling, Ets, Pisa, 2010, pp. 15-39.
[242] Cfr. AUR 19.
[243] Cfr. AUR 18.
[244] Cfr. AUR 18.

dell'umanità")[245] e dal relativo *Machtgefühl*[246] che stimola il *crudele* a mettere in gioco tutto se stesso per l'affermazione di questa idea nella comunità, Nietzsche ci fa vedere come tutto ciò contribuì alla preistoria del "libero pensiero" e della "ragione umana":

Ogni più piccolo passo in avanti nel campo del libero pensiero, della vita plasmata in una forma personale, è stato conquistato da tempo immemorabile a prezzo di martìri dello spirito e del corpo. E non soltanto ogni passo in avanti, ma anzitutto il camminare, il movimento, la trasformazione come tali hanno avuto il bisogno dei loro innumerevoli martiri, attraverso i lunghi millenni impegnati alla ricerca di un sentiero e alla determinazione di un fondamento, martiri ai quali indubbiamente non si pensa quando, come siamo soliti fare, si parla di «storia universale», di questo ridicolo piccolo settore dell'esistenza umana; anche in questa cosiddetta storia universale, che è in fondo un rumore intorno alle ultime novità, non c'è veramente nessun tema più importante dell'antichissima tragedia dei martiri *che vollero sommuovere la palude*. Niente è stato pagato a più caro prezzo di quel poco di ragione umana e di senso della libertà che oggi costituisce la nostra fierezza. Ma è questa fierezza ciò per cui ora ci diventa quasi impossibile concordare nel sentimento con quegli immensi periodi di tempo dell'«eticità del costume», i quali precedono la «storia universale», in quanto sono la *reale decisiva storia primaria che ha stabilito il carattere dell'umanità*: quando il soffrire era virtù, la crudeltà virtù, la dissimulazione virtù, la vendetta virtù, la negazione della ragione virtù; mentre invece il benessere era stimato pericolo, l'avidità di sapere pericolo, la pace pericolo, la compassione pericolo, l'essere compassionati oltraggio, la follia divinità, il mutamento mancanza di eticità e realtà gravida di distruzione! Pensate che tutto

[245] Cfr. AUR 18. Nel frammento 11 [107] 1881 Nietzsche scrive: «Com'è importante che l'uomo abbia imparato tanta *gioia* alla vista o alla percezione del *dolore*! L'uomo è salito in alto anche per la capacità di godere della sofferenza!», OFN V/2, p. 365. Si veda anche il frammento 26 [290] 1884 che è molto importante per capire la prospettiva nietzscheana sulla "crudeltà". Questi ragionamenti diventeranno centrali nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, dove "sofferenza", "crudeltà", "cagionare dolore" sono gli elementi originari della "relazionalità" e della "razionalità", elementi che non possono essere spiegati senza il *piacere* e la *gioia festiva* che li accompagnavano nelle ere primordiali dell'umanità.

[246] Sono molti gli aforismi di *Aurora* nei quali compare questa formula verbale che sostituisce il *Gefühl der Macht* di *Menschliches, Allzumenshcliches*, sviluppando ulteriori importanti considerazioni in merito (si vedano gli aforismi 18; 112; 128; 140; 189; 199; 201; 204; 245 403). Nell'aforisma 23, in particolare, viene precisata la derivazione e lo sviluppo di questo *Machtgefühl* dal fatto che l'uomo per migliaia di anni ha concepito come "vivente" (cioè dotato di spirito, cfr. AUR, 31) tutto ciò che aveva attorno, comprese le cose inanimate, e l'allevamento dell'enorme *impotenza* e *paura* che è conseguito nel suo animo di fronte a questa esperienza lo ha spinto a sentire "la necessità di assicurarsi le cose". Da tutto ciò, e in particolare dallo stimolo eccessivo e continuato di *paura* e *impotenza*, è scaturito come contropartita il *Gefühl der Macht*, che ha così raggiunto un grado enorme di *Feinheit*, attestandosi come la *più forte tendenza* dell'uomo (Es ist sein stärkster Hang geworden). Più avanti, in *Aurora*, verrà usata la figura storica di Napoleone come esempio massimo nella modernità della "finezza" raggiungibile dal *Machtgefühl*, caratteristica che lo fa però appartenere all'umanità antica (cfr. AUR, 245): «il sentimento della potenza fu stimato […] in misura più elevata di qualsiasi altra utilità o buona reputazione», all'esatto opposto degli "utilitaristi" (cioè i moderni) che stimano l'*impotenza* (Ohnmacht), ovvero la fonte della "bontà", più della *potenza* (Macht), che è invece il sigillo dell'azione individuale (cfr. AUR, 360). Nietzsche, soprattutto per questa ragione, torna continuamente sull'"individualismo" greco, così legato al *diritto e alla superiorità* (das Recht und Übergewicht) da loro accordato alle "azioni individuali", che gli hanno consentito di "risplendere ancora per millenni dopo la loro fine" (cfr. AUR, 529; GS, 149). Ne *La gaia scienza* egli pone ulteriori precisazioni su queto tema (cfr. GS, 13; 14), proponendo innanzitutto una *Lehre vom Machtgefühl* dove torna il legame decisivo con il "cagionar dolore o piacere" all'altro, per poi darci una sintesi esaustiva del tipo di "sentimento" sotteso in questo *gioco della potenza* tra sé e altro, nel quale "avere potere" significa usare la *Verwandlung appropriativa* già messa in atto verso la "realtà": «[…] il possesso viene per lo più diminuito dal possedere. Il piacere di noi stessi vuole mantenersi in vita, trasformando sempre ogni volta *in noi stessi* qualcosa di nuovo – questo appunto significa possedere. Essere sazi di un possesso vuol dire essere sazi di noi stessi [Unsere Lust an uns selber will sich so aufrecht erhalten, dass sie immer wieder etwas Neues in uns selber verwandelt, — das eben heisst Besitzen].». Questa *Verwandlung* caratteristica del *Machtgefühl*, di un "magnifico, insaziabile egoismo che gode del possesso e della preda" diventa anche il segno tipico di popoli del Sud, come i Genovesi e i Greci, che aborrono il "sentimento dell'uguaglianza" che troneggia nelle città del Nord (cfr. GS, 291).

questo si sia trasformato e che quindi l'umanità abbia mutato il suo carattere? Oh voi conoscitori di uomini, imparate a conoscervi meglio![247]

Il filosofo si premura di sottolineare come tendenze apparentemente opposte e inconciliabili abbiano in realtà una relazione sotterranea di derivazione, poiché il raffinamento raggiunto in un *sentimento etico* nel corso di millenni può benissimo essere figlio e discendente di ciò che oggi sembra contraddirlo[248].
L'umanità anteriore alla cosiddetta "Weltgeschichte", quella che una volta per tutte ha fissato il *Charakter* dell'umanità, è giunta a guadagnarsi tale "fissità" al costo di imprese terribili, e il paradosso è che proprio il risultato raggiunto grazie a quegli *eroismi del sentimento* ha avuto come conseguenza un loro disconoscimento di valore nella percezione comune. Un disconoscimento quasi necessario, che nasconde però l'identità interiore delle *risonanze patico-affettive* della nostra "raffinatezza etica" con ciò che le ha plasmate; e anche se in quella lunghissima e remota *Hauptgeschichte* tutto era svolto in maniera pressoché "elementare" e "superstiziosa"[249], il peso di quelle valutazioni è ancora in grado di smuovere, a nostra insaputa, i nostri giudizi[250]. All'inizio della

[247] AUR 18; cfr. ABM, 229. «Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden: nicht nur das Vorwärts-Schreiten, nein! vor Allem das Schreiten, die Bewegung, die Veränderung hat ihre unzähligen Märtyrer nöthig gehabt, durch die langen pfadsuchenden und grundlegenden Jahrtausende hindurch, an welche man freilich nicht denkt, wenn man, wie gewohnt, von „Weltgeschichte", von diesem lächerlich kleinen Ausschnitt des menschlichen Daseins redet; und selbst in dieser sogenannten Weltgeschichte, welche im Grunde ein Lärm um die letzten Neuigkeiten ist, giebt es kein eigentlich wichtigeres Thema, als die uralte Tragödie von den Märtyrern, die den Sumpf bewegen wollten. Nichts ist theurer erkauft, als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, welches jetzt unseren Stolz ausmacht. Dieser Stolz aber ist es, dessentwegen es uns jetzt fast unmöglich wird, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der „Sittlichkeit der Sitte" zu empfinden, welche der „Weltgeschichte" vorausliegen, als die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der Menschheit festgestellt hat: wo das Leiden als Tugend, die Grausamkeit als Tugend, die Verstellung als Tugend, die Rache als Tugend, die Verleugnung der Vernunft als Tugend, dagegen das Wohlbefinden als Gefahr, die Wissbegier als Gefahr, der Friede als Gefahr, das Mitleiden als Gefahr, das Bemitleidetwerden als Schimpf, die Arbeit als Schimpf, der Wahnsinn als Göttlichkeit, die Veränderung als das unsittliche und Verderbenschwangere in Geltung war! — Ihr meint, es habe sich Alles diess geändert, und die Menschheit müsse somit ihren Charakter vertauscht haben? Oh, ihr Menschenkenner, lernt euch besser kennen!». Per l'inquadramento di questo aforisma si vedano i frammenti 11 [89; 100; 101; 114; 169] 1881, nei quali Nietzsche accenna alla "grande storia" che hanno avuto il *piacere della crudeltà* (die Lust an der Grausamkeit) e il *piacere della dissimulazione* (die Lust an der Verstellung) nello sviluppo dell'umanità, cosa che dimostra l'evoluzione del gusto della morale verso un "raffinamento" e una "sublimazione" di questi atavici istinti; e dove si parla di *wilden Energien* che sono ritenute "cattive" fino a che l'uomo non è in grado di sfruttarle "als Kraft".
[248] Si veda lo sviluppo di questa idea nella *Genealogia della morale*, dove viene citato questo passo di *Aurora* (18), cfr. GDM, III, 9.
[249] Cfr. AUR, 24; 33.
[250] «Poiché se *si eredita* l'abitudine a un qualsiasi ragguardevole agire, non è che venga coereditata la riposta intenzione (solo sentimenti e non già pensieri si trasmettono in eredità)», AUR, 30; cfr. AUR, 34; 35. Su questa sottilissima constatazione psicologica si muove tutto il tentativo "neo-illuministico" nietzscheano che, ponendosi con occhio "extra-morale", prova a mitigare l'imminente pericolo - che scaturirà dalla presa d'atto collettiva dell'infondatezza della "morale" - dell'*horror vacui* (sia pratico che teoretico), immaginando nuove prospettive per un'umanità e un mondo a venire che saranno "al di là di bene e male": l'idea è sempre quella di poter favorire "consapevolmente", anche se in modo sperimentale, la direzionalità di una "riforma dell'avvenire" priva di presupposti erronei e superstiziosi (monete false), e quindi non più "morali" (si vedano in particolare AUR, 19; 24; 33; 34; 35; 36; 40; 47; 103; 425; 496; 551; 575). In *Aurora*, in una serie successiva di aforismi, viene condensato il percorso di ragionamenti alla base di questa sua posizione, partendo dall'analisi serrata degli "errori" insiti nelle valutazioni morali, passando per il tipo di "negazione" dell'eticità che egli ha in mente e per il chiarimento del significato reale delle comuni *Werthschätzungen* ("per lo più, siamo per tutta la vita i giullari di giudizi infantili incarnati nell'abitudine"), fino ad arrivare al "progetto" di una razionalizzazione "saggia" dell'umanità (far estinguere e negare la "morale" come si è già fatto con l'"alchimia", cfr. AUR, 103; 7 [73] 1883) senza tuttavia poter decidere in

"costrizione sociale", quando nasce la *Sitte* e l'*istinto gregario* ancora non ha prodotto il dilagare delle sue "valutazioni", quando cioè l'*uomo-Raubthier* inaugura il suo percorso di incivilimento senza poter immediatamente rinunciare alle sue condizioni di vita, tra i più alti onori come *Tugend* poterono essere stimate una serie di qualità che con l'affermazione della prospettiva *gregaria* saranno per lo più vituperate, e tra di esse figurano le più forti seduttrici e le più radicate tendenze della *paticità animale* dell'uomo: la *crudeltà* (Grausamkeit), la *sofferenza* (das Leiden), la *dissimulazione-trasmutazione* (Verstellung), la *vendetta* (Rache), il *rinnegamento della ragione* (die Verleugnung der Vernunft)[251].

In *Aurora*, tra le tante intuizioni che vengono a consolidarsi nel terreno di indagine sulla *moralità-socialità* (die gesellschaftliche Moral), accanto allo sviluppo di una sua protostoria che inizia con il "costume", Nietzsche inserisce un aforisma che rispetto alle sue trascorse considerazioni precisa in modo diverso cose già discusse, un aforisma figlio della lettura di Spencer e Mill[252] che, da un lato, sigilla il suo approccio "naturalistico" al fenomeno morale derivato da Rée (contro quello filosofico-metafisico), ma, dall'altro, ha lo scopo di scimmiottare l'alto valore che i moralisti (specialmente quelli "socratici") in genere avevano accordato alla *raffinatezza morale* raggiunta nelle pratiche della socialità umana e quindi alla sua "utilità" per la vita attiva. E anche se il filosofo opta per un rimando provocatorio di queste "pratiche sociali-morali" alle più basilari norme di comportamento animali, definendo infine l'intero "fenomeno morale" come *animalesco*

---

anticipo tutte le risposte alle molte domande che così si aprono, ma senza per questo rinunciare al cuore della questione, al "*nostro diritto alla nostra follia*": poter di nuovo domandare e rispondere su cose così decisive (come si deve agire? A qual fine si deve agire?) da troppo tempo consegnate alla "superstizione", alle "autorità morali", alla "tradizione", cercando di pensare e proporre altre "mete" possibili (cfr. AUR, 102; 103; 104; 106; 107; 108). Il nuovo, rischioso, avventuroso, *πάθος conoscitivo* inaugurato con la figura di Colombo (ma anche Argo e Odisseo), si inserisce in questo solco di interrogazione, divinazione e soprattutto *trasmutazione* (la figura di Edipo il solutore di enigmi tornerà per questo alla ribalta): «Non impariamo più a conoscere le cose, perché nessun pericolo ci costringe a *doverle* conoscere. Ciò diventa un dilettantismo: e poi anche una pigrizia.», OFN V/1, p. 605.

[251] Si tenga però presente che, nella prima dissertazione della *Genealogia della morale*, dove Nietzsche analizza la distinzione tra *morale dei signori* e *morale degli schiavi*, una dura "costrizione" avviene già all'interno del gruppo di "pari" che costituiscono i primi gruppi guerrieri, i quali, si liberano del peso di questa autodisciplina avventandosi e sottomettendo altri gruppi, tornando a scatenare la loro *sete di sopraffazione*, tipica dell'*uomo-Raubthier*, rimasta sopita sotto il rispetto delle regole di condotta del gruppo, fondando così lo Stato. È, però, solo in seguito all'assoggettamento di gruppi più numerosi e ancora non ben organizzati, assoggettamento che darà seguito alla nascita della *morale degli schiavi*, e cioè al *ressentiment* che crea valori e alla "cattiva coscienza", che può venire alla luce nella storia della morale l'*istinto gregario*. Tutto ciò avviene in una fase "meta-storica" che non si capisce bene se sia successiva o se fondi per la prima volta la *Sittlichkeit der Sitte*, che è il periodo più lungo della storia umana (la *Urzeit*), nel quale da "animale dell'attimo" l'uomo è diventato un "animale che promette" dotato di coscienza, memoria e riflessione, alle cui spalle come prima vera forma di relazionalità c'è il rapporto compratore-venditore, creditore-debitore ecc. (cfr. GDM, II). In effetti, non si comprende come possa essere configurata quella disciplina comportamentale tutta interna al gruppo guerriero originario, il quale, per produrre la *morale dei signori*, ha comunque bisogno di sottoposti da identificare, reattivamente, come "cattivi". Diciamo che la situazione si complica, visto che la chiave interpretativa dell'intera storia umana diventa la lotta simbolica tra "Roma" e "Giudea" (usando il metro della *fisiologia-volontà di potenza*), e che solo con il prevalere degli "strumenti della civiltà" (gli istinti di reazione e di *ressentiment*) l'*uomo aristocratico* (che ancora conservava dentro di sé un filo diretto con il *Raubthier*) è stato addomesticato, mansuefatto, educato (cfr. GDM, I, 11; 16). In merito al diverso modo in cui l'*uomo-Raubthier* e l'*uomo-Heerdenthier* hanno bisogno della "morale" come *Verkleidung* si veda GS, 352, aforisma nel quale viene ribadito che la "cattiva bestia selvaggia" è sopita in noi, ma non può mostrarsi in tutta la sua nuda "cattiveria" dove regna l'*istinto gregario*, perché non apparirebbe "bella" in un simile scenario. Per una lettura critica approfondita della *Genealogia della morale* si vedano *La Genealogia della morale*. *Letture e interpretazioni*, a cura di B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, Ets, Pisa, 2015; A. Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche*. *Introduzione alla lettura*, Carocci editore, Roma, 2001.

[252] Nietzsche si interessa anche a Bagehot, Lecky e Guyau, si veda FORNARI.

(thierhaft), egli riesce, però, contemporaneamente a destituire di valore i ragionamenti tipici dei naturalisti inglesi, i quali si erano prodigati in questa direzione cercando conferme all'immenso valore della morale sociale corrente in connessione con gli istinti naturali:

Gli animali e la morale. Le pratiche che vengono perseguite nella società più raffinata: cioè evitare accuratamente il ridicolo, lo stravagante, il pretenzioso; tener nascoste le proprie virtù come pure le bramosie più ardenti, mostrarsi equanime, inserirsi in un ordine, diminuirsi, - tutto questo, in quanto costituisce la morale sociale, lo si può trovare grosso modo ovunque, perfino al livello più basso del mondo animale, - e solo questa profondità vediamo la riposta intenzione di tutte queste amabili precauzioni: ci si vuole sottrarre ai propri persecutori e si vuol essere avvantaggiati nel braccare la preda. Perciò gli animali imparano a dominarsi e a simulare in modo che molti [sich in der Weise verstellen], per esempio, accordano i loro colori al colore dell'ambiente (in virtù della cosiddetta «funzione cromatica»), si fingono morti, oppure prendono le forme e i colori di un altro animale e della sabbia, delle foglie, dei licheni, delle spugne (quel che gli scienziati inglesi designano con la parola *mimicry*). Così il singolo si nasconde sotto la generalità del concetto «uomo» o nella società, ovvero si adatta a principi, classi, partiti, opinioni del tempo o dell'ambiente: e si troverà facilmente la similitudine animalesca per tutte le sottili maniere di fingerci felici, riconoscenti, potenti, innamorati. Anche quel senso della verità che in fondo è il senso della sicurezza, l'uomo lo ha in comune con l'animale: non ci si vuol far ingannare, non ci si vuole indurre da noi stessi in errore, si presta orecchio con diffidenza alle parole suadenti della passione, ci si reprime e si rimane in guardia contro se stessi; l'animale comprende tutto questo al pari dell'uomo, anche in esso l'autodominio germoglia dal senso del reale (dalla saggezza). Similmente l'animale osserva gli effetti che esercita sulla rappresentazione di altri animali, a partire da lì impara a riguardare indietro su se stesso, a cogliersi «oggettivamente»: esso ha il suo grado di autoconoscenza. L'animale giudica i movimenti dei suoi avversari e dei suoi amici, impara a memoria le loro peculiarità, è su queste che prende le sue misure: contro individui di una determinata specie rinuncia una volta per tutte alla lotta, e allo stesso modo, nell'avvicinare molte varietà di animali, indovina la loro intenzione di pace e accordo. Gli inizi della giustizia come quelli della saggezza, della moderazione, del valore, - insomma tutto ciò che qualifichiamo con il nome di *virtù socratiche*, è *animalesco*: un corollario di quegli istinti che insegnano la ricerca del nutrimento e la fuga dai nemici. Se ora noi consideriamo che anche l'uomo più elevato si è innalzato e affinato appunto soltanto nel modo del suo nutrimento e nel concetto di tutto quanto gli è ostile, ci sarà concesso di designare come animalesco l'intero fenomeno morale.[253]

[253] AUR, 26. «D i e T h i e r e u n d d i e M o r a l . — Die Praktiken, welche in der verfeinerten Gesellschaft gefordert werden: das sorgfältige Vermeiden des Lächerlichen, des Auffälligen, des Anmaassenden, das Zurückstellen seiner Tugenden sowohl, wie seiner heftigeren Begehrungen, das Sich-gleich-geben, Sich-einordnen, Sich-verringern, — diess Alles als die gesellschaftliche Moral ist im Groben überall bis in die tiefste Thierwelt hinab zu finden, — und erst in dieser Tiefe sehen wir die Hinterabsicht aller dieser liebenswürdigen Vorkehrungen: man will seinen Verfolgern entgehen und im Aufsuchen seiner Beute begünstigt sein. Desshalb lernen die Thiere sich beherrschen und sich in der Weise verstellen, dass manche zum Beispiel ihre Farben der Farbe der Umgebung anpassen (vermöge der sogenannten „chromatischen Function"), dass sie sich todt stellen oder die Formen und Farben eines anderen Thieres oder von Sand, Blättern, Flechten, Schwämmen annehmen (Das, was die englischen Forscher mit mimicry bezeichnen). So verbirgt sich der Einzelne unter der Allgemeinschaft des Begriffes „Mensch" oder unter der Gesellschaft, oder passt sich an Fürsten, Stände, Parteien, Meinungen der Zeit oder der Umgebung an: und zu allen den feinen Arten, uns glücklich, dankbar, mächtig, verliebt zu stellen, wird man leicht das thierische Gleichniss finden. Auch jenen Sinn für Wahrheit, der im Grunde der Sinn für Sicherheit ist, hat der Mensch mit dem Thiere gemeinsam: man will sich nicht täuschen lassen, sich nicht durch sich selber irre führen lassen, man hört dem Zureden der eigenen Leidenschaften misstrauisch zu, man bezwingt sich und bleibt gegen sich auf der Lauer; diess Alles versteht das Thier gleich dem Menschen, auch bei ihm wächst die Selbstbeherrschung aus dem Sinn für das Wirkliche (aus der Klugheit) heraus. Ebenfalls beobachtet es die Wirkungen, die es auf die Vorstellung anderer Thiere ausübt, es lernt von dort aus auf sich zurückblicken, sich „objectiv" nehmen, es hat seinen Grad von Selbsterkenntniss. Das Thier beurtheilt die Bewegungen seiner Gegner und Freunde, es lernt ihre Eigenthümlichkeiten auswendig, es richtet sich

Questa drastica riduzione della "raffinatezza" (Verfeinerung), raggiunta con la *gesellschaftige Moral*, alla *intenzione recondita* (Hinterabsicht) insita nelle *amabili precauzioni* (liebenswürdige Vorkehrungen) degli animali, una "raffinatezza" ordita per evitare ogni sorta di conflittualità possibile - di cui il *Sich-gleich-geben*, il *Sich-einordnen* e il *Sich-verringern* sono l'emblema -, è forse il punto di vicinanza più eminente della riflessione nietzscheana con quella evoluzionistica e insieme anche quello di distanza riflessiva più importante[254]. Un aspetto che balza subito agli occhi in questo provocatorio tentativo di "naturalizzazione" della *raffinatezza morale-sociale* umana è che la duplicità strategica insita nell'*intenzionalità precauzionale* degli animali (difensiva o offensiva a seconda dei casi: «man will seinen Verfolgern entgehen und im Aufsuchen seiner Beute begünstigt sein»)[255], viene volutamente lasciata cadere da Nietzsche quando passa ad analizzare il trasferimento della *chromatische Function* e della *mimicry*[256] nella società umana. Quando la battuta di caccia della *struggle for life* si trasforma in "agone e teatro politico", e cioè nella circoscrizione intra-specifica della conflittualità (è tra uomo e uomo che si deve porre un freno alla "brutalità" e non tra *preda* e *predatore* di specie diverse), le *strategie precauzionali* vengono piegate esclusivamente verso l'opportunità di un auto-occultamento (sich verbergen) del *singolo* sotto la generalità concettuale e nominale

---

auf diese ein: gegen Einzelne einer bestimmten Gattung giebt es ein für allemal den Kampf auf und ebenso erräth es in der Annäherung mancher Arten von Thieren die Absicht des Friedens und des Vertrags. Die Anfänge der Gerechtigkeit, wie die der Klugheit, Mässigung, Tapferkeit, — kurz Alles, was wir mit dem Namen der s o k r a t i s c h e n T u g e n d e n bezeichnen, ist t h i e r h a f t : eine Folge jener Triebe, welche lehren, nach Nahrung zu suchen und den Feinden zu entgehen. Erwägen wir nun, dass auch der höchste Mensch sich eben nur in der A r t seiner Nahrung und in dem Begriffe dessen, was ihm Alles feindlich ist, erhoben und verfeinert hat, so wird es nicht unerlaubt sein, das ganze moralische Phänomen als thierhaft zu bezeichnen.».

[254] Cfr. 7 [76] 1883. Nasce, in queste riflessioni, l'avvicinamento di "istintualità" e "morale" che condurrà Nietzsche a definire la seconda come un *sistema di segni per stati fisiologici e organici*, come un "sintomo" di una tipologia di "vita", definizione che segnerà l'ultima fase del suo pensiero.

[255] Cfr. AUR, 212.

[256] Proprio su queste due strategie animali si era soffermato Lange discutendo della *Nachahmung-Nachbildung* animale e del suo ruolo tra "adattamento" e "selezione naturale" (in modo molto critico verso l'assolutizzazione di questi concetti da parte di Darwin), riportando le tesi del naturalista inglese e di Bennet (cfr. LANGE II, pp. 285-290). Si noti come qui Nietzsche eviti di utilizzare la parola *Verstellung* (usando solo una volta la sua declinazione in forma verbale riflessiva per intendere, a fianco al *sich beherrschen*, la capacità animale di "dissimulare se stessi in vari modi"), e come sia attento a usare "tecnicamente" i due concetti ripresi dalla riflessione naturalistica inglese, fornendo una lista specifica di attività tipiche del mondo animale riconducibili sotto quei concetti, e come, soprattutto, nel passare alla società umana si cambi registro immettendo subito la discussione nella dinamica di nascondimento e di riduzione dell'*individuo* sotto i principi generali che fondano la *comunità*, aspetto inapplicabile sia alla *chromatische Function* che alla *mimicry*, almeno da un punto di vista squisitamente "naturalistico". Eppure, sempre in *Aurora* (248), si trova un aforisma che spiega benissimo il rapporto stabilito da Nietzsche tra irreggimentazione della *dissimulazione-trasmutazione* e nascita della "bontà" (che spiega tra l'altro il capovolgimento della teoria rousseauiana della "bontà di natura", per Nietzsche la "bontà" è il vero dato acquisito), cioè delle "maniere adeguate" che fondano la *socialità-moralità* e dove in maniera diretta viene usata la parola *Verstellung* in modo esaustivo: «*Dissimulazione-trasmutazione come obbligo.* Per maggior parte la bontà è stata sviluppata attraverso una lunga dissimulazione-trasmutazione, che ha cercato di apparire come bontà: dappertutto, dove insisteva una grande potenza, venne perciò riconosciuta la necessità di questa specie di dissimulazione-trasmutazione – essa ispira sicurezza e fiducia e centuplica la reale somma della potenza fisica. La menzogna è, se non la madre, di certo la balia della bontà. […] Dal duraturo esercizio di una dissimulazione-trasmutazione deriva infine la *natura*: la dissimulazione-trasmutazione alla fine annulla se stessa, e gli organi e gli istinti sono i frutti a malapena previsti nel giardino della simulazione.», traduzione mia; cfr. AUR, 339; 455; 499; 526; UTU I, 51; 52. In questo aforisma Nietzsche è stato in grado di comprimere in poche frasi tutto il suo articolato ragionamento intorno alla *Verstellung*, ritroviamo infatti allusioni ai versi di Eveno riportati da Aristotele; al legame tra *Verstellung* e "bontà" che pone origine alla *moralità-socialità*; alla sottostruttura di *Verstellung* e Lüge che si è fatta "organica"; all'*attorialità* che diventa necessità sociale di fronte al potente; al legame tra *Macht* e *Verstellung* come risoluzione del conflitto tra "reputazione-considerazione" e "realtà" ecc.

"Mensch"[257] e sotto i serragli *comunitari* (princìpi, classi, partiti, opinioni del tempo e dell'ambiente). Esse sono infatti palesemente riconoscibili (e riconducibili alla somiglianza *animalesca*) nelle "belle arti" con cui ci si finge (sich stellen) «glücklich, dankbar, mächtig, verliebt», in sintesi, si fanno palesi in tutte quelle posticce e ormai istintive affettazioni della nostra innocuità di fronte al prossimo. Ciò significa però che nella mutuazione dal "mondo animale-naturale" alla "socialità umana" viene trasposto solo un lato della *intenzionalità precauzionale animalesca*, e cioè quello difensivo, che si combina in una dichiarazione di "resa" del *singolo* alla "generalizzazione-sottomissione", il quale accetta di non usare più verso i suoi simili il tratto "offensivo" insito nell'*auto-dominio* e nella *dissimulazione-trasmutazione* variegata degli animali, di cui la *mimicry* e la *chromatische Function* sono un segno "adattivo" e "selettivo"[258].
L'uomo non muta colore per sfuggire a un agguato, né assume le sembianze circostanti per acciuffare, non visto, la preda; egli riduce se stesso al "branco" perdendo la *singolarità* delle sue azioni e dei suoi giudizi di valore, rinunciando alla e reprimendo la sua pericolosità: l'unico scopo del "raffinamento" delle dinamiche animalesche nel contesto associativo umano è la plasmazione di un esemplare *aff(id)abile*, cioè *addomesticato*. È questo il passaggio intra-specifico tutto umano da *Raubthier* a *Heerden-Thier* per cui Nietzsche mette subito in campo il binomio *Wahrheit-Sicherheit*, che pure continua a essere in comunicazione con le strategie animali in quanto, come dispositivo di sabotaggio del pericolo, come anestetico della paura, la *verità-sicurezza* agisce in modo tale che la *decezione* e la *dissimulazione-trasmutazione*, intese secondo la "logica del predatore", vengano sterilizzate[259].
L'"accortezza" si stratifica in noi, come negli animali, osservando e misurando l'atteggiamento degli altri e gli effetti che le nostre azioni hanno su di essi, il filosofo

[257] Si veda l'aforisma 143 de *La gaia scienza*, che spiega benissimo cosa intende qui Nietzsche, mettendo in contrapposizione "monoteismo" e "politeismo" e il tipo di "libertà spirituale" che il secondo foraggia a differenza del primo, pericoloso per l'umanità nel sancire invece la fissa normatività "uomo" e l'imperare dell'*istinto gregario* presente in tutte le specie che «credono in un animale unico, normale e ideale della loro specie e hanno definitivamente tradotto in carne e sangue l'eticità del costume.», GS, 143; cfr. GS, 296; ABM, 26.

[258] Nietzsche sarà molto critico con le teorie darwiniane della "selezione-ereditarietà" e dell'"adattamento" nel frammento 36 [28] del 1885. Si veda anche la *Genealogia della morale*, dove Nietzsche, per descrivere l'eredità della "coscienza di essere in debito", dice che questa è trapassata dalle prime forme di associazione, fondate sulla comunità di stirpe, nelle "vaste popolazioni di schiavi e di servi della gleba, sia per costrizione, sia per sottomissione e *mimicry*, si sono adattati al culto divino dei loro padroni: da essi questa eredità si riversa in ogni direzione.", GDM, II, 20. Dunque la *mimicry* viene usata nel 1887 per intendere, di nuovo, il processo di *adattamento* e *sottomissione* del "debole" al "potente" e ai suoi costumi, e viene legata all'*ereditarietà*. Nietzsche, in un passaggio dello stesso testo, dove parla della prudenza d'infimo rango (Klugheit niedrigsten Ranges) dei "deboli", scrive che essa appartiene anche agli insetti: «(i quali, in caso di grande pericolo, si fingono [sich stellen] morti per non far nulla "di troppo") […].», GDM, I, 13; cfr. GS, 361. Anche qui, come quasi sempre nei suoi scritti, l'uso verbale scelto da Nietzsche per indicare il "fingere" è "sich stellen" e non "sich verstellen", e si noti come in questo caso viene sottolineato implicitamente che esiste una *gradualità* della *Klugheit*, e che quindi questa non ha le stesse manifestazioni per tutti i soggetti che la adottano. Va detto, infine, che nella trattatistica cinque-secentesca la "prudenza" e la "versatilità" (e quindi indirettamente la *dissimulazione-trasmutazione*) sono presentate come le virtù più adatte per chi è "subordinato" (si veda Gracián).

[259] In due frammenti consecutivi del 1888 (16 [8; 9]), che continuano a ragionare sull'*istinto del gregge* e sull'*individuo eccezionale*, ci mostrano precisamente la questione: «L'"uomo buono" in ogni grado di civiltà è colui che non è pericoloso e che è in pari tempo utile: una specie di medietà, l'espressione, nella coscienza comune, di chi non si debba temere e di chi comunque non si possa disprezzare . . .», OFN VIII/3, pp. 274-275. «Nella lotta contro gli uomini grandi c'è molta ragione. Essi sono pericolosi, casi, eccezioni, temporali, abbastanza forti per revocare in dubbio quanto è stato lentamente costruito e lentamente fondato, interrogativi puntati contro quanto è fermamente creduto. Scaricare tali esplosivi senza far danno non solo, ma anche, quando è possibile, prevenirne il sorgere e l'accumularsi: ciò consiglia l'istinto di ogni società civilizzata.», OFN VIII/3, p. 275. Torna chiaramente la metafora dell'"esplosivo" per descrivere l'individuo imprevedibile agli occhi della comunità.

tedesco ci fa vedere come la *Verstellung* viene piegata alla sola "logica della preda", come di essa viene reso inoffensivo lo sfruttamento predatorio, quello tipico dell'*uomo-Raubthier*, ed è infatti verso se stessi che si rimane in guardia e ci si reprime, annichilendo l'*istinto predatorio* che ancora vive in noi (si è in guardia contro le proprie passioni), per apparire "costumati", e non dei delinquenti, dei malvagi incapaci di controllarsi[260]. È questo il cuore della trasposizione umana delle *precauzioni* animali[261], i quali sono *klugen Thiere* proprio come l'uomo, esercitano *auto-dominio* (Selbstbeherrschung) e *Klugheit* perché hanno intrapreso la direzione del *Sinn für das Wirkliche*, cui fa seguito ciò che anche l'uomo ridotto in branco ha dovuto attuare: porre un'"oggettività" impressiva per stabilire una comunicabilità tra sé e altro, da cui deriva l'*auto-conoscenza* (Selbsterkenntniss) come frutto inatteso[262].
L'animale traccia le misure di se stesso apprendendo e memorizzando i movimenti altrui; nell'uomo, questa capacità di *immedesimazione*[263] raggiunge una gradualità di

[260] «*Il malvagio*. "Solo il solitario è malvagio!" - disse Diderot: e subito Rousseau si sentì mortalmente offeso. Più tardi confessò a se stesso che Diderot aveva ragione. In effetti ogni tendenza malvagia in mezzo alla società e alla socievolezza deve esercitare su di sé tanta repressione, deve mettersi tante maschere, deve tanto spesso distendersi sul letto di Procuste della virtù, che si potrebbe ben parlare di un martirio del malvagio. Nella solitudine tutto questo non accade. Chi è malvagio, lo è al massimo nella solitudine: lo è anche nel modo migliore – e quindi, anche, nel modo più bello, per l'occhio di colui che vede in ogni cosa soltanto uno spettacolo.», AUR, 499. È da inserire, in questa logica, la rivalutazione del "delinquente" (cfr. ad esempio AUR, 187; 202; 203) che percorre tutti gi scritti di Nietzsche a partire dal 1878, *Zarathustra* compreso. Si tenga anche presente che nelle ultime lettere egli dichiara, una volta persa la lucidità, di essere lui stesso Prado ("un criminale per bene") e Chambige, ovvero due celebri assassini della sua epoca, mentre poco prima, ancora lucido, sostiene che *Ecce homo* è «persino scritto in stile "Prado"» (cfr. EFN-1888, 1176; 1177; EFN-1889, 1265). Si veda anche quanto viene detto nel *Crepuscolo degli idoli*, cfr. CDI, *Scorribande di un inattuale*, 45.

[261] Precauzione che nell'uomo continua a pungolare anche nella "raffinatezza", poiché quella distinzione tra "reputazione" e "effettiva qualità", mai veramente riconoscibile in società, stimola domande ancestrali che riguardano la *Feinheit* della *Verstellung* raggiunta dall'uomo: «*Domande recondite*. In occasione di tutto quello che un uomo rende manifesto, si può domandare: che cosa nasconderà [verbergen]? Da che cosa deve distogliere lo sguardo? Quale pregiudizio deve suscitare? E poi ancora: fino a che punto giunge la sottigliezza di questa dissimulazione [die Feinheit dieser Verstellung]? E, così facendo, in che cosa costui s'inganna?», AUIR, 523. A questo aforisma se ne può legare un altro che ritorna sulla centralità sociale della "vanità": «*I vanitosi*. Siamo come vetrine in cui noi stessi, continuamente, mettiamo in ordine, copriamo o mettiamo inevidenza le pretese qualità che altri ci attribuiscono – e lo facciamo per ingannare *noi* stessi.», AUR, 385.

[262] Cfr. 4 [280]; 10 [B17] 1880; e AUR, 335 dove si dice che bisogna conoscersi ed essere onesti verso di sé per esercitare ogni *menschenfreundliche Verstellung*, cui diamo il nome di "amore" e "bontà". Sul legame tra *Verstellung* e "amore" si veda anche l'aforisma 532, che pone in corrispondenza la *Verstellung* con la *Anähnlichung* che una continuata impostura e una recita dell'uguaglianza, in realtà inesistente, pongono come terreno emotivo dell'"amore" (sie betrügt fortwährend und schauspielert eine Gleichheit, die es in Wahrheit nicht giebt).

[263] Si tenga ben presente che il verbo greco μιμέομαι, da cui il latino "imitari" e il tedesco "nachahmen", significa: rappresento, riproduco, e che il sostantivo μῖμος indica l'attore, l'istrione. Si veda la lunga e attenta analisi che viene svolta da Lidia Palumbo, la quale mostra come in realtà la μίμησις platonico-aristotelica indichi appunto la *riproduzione-rappresentazione*, piuttosto che l'"imitazione", e come la metafora teatrale sia centrale per ben intendere l'uso di questo termine-concetto nella filosofia di Platone e Aristotele, cfr. PALUMBO, pp. 9-27; 154-237; 488-545; ma si veda anche quanto dice Heidegger in pagine importanti, HEIDEGGER I, pp. 170-186. Perciò Nietzsche, che è stato un lettore attentissimo della *Poetica* aristotelica e dei *Dialoghi* platonici, qui parla di "belle arti" in relazione alla *Verstellumgskunst* umana, e per questo in seguito parlerà di "arti imitative-riproduttive" (quelle vituperate da Solone e Platone) per lo stesso contesto. In un aforisma di *Aurora* troviamo questa considerazione: «[…] Che cosa non indovina e non vede un attore, quando guarda un altro recitare! Egli sa quando un muscolo rifiuta il suo servizio ad un gesto, scevera quelle piccole cose artificiose che sono ottenute isolatamente e a freddo, con l'esercizio davanti allo specchio, e non vogliono svilupparsi integrandosi nella totalità, avverte il momento in cui chi recita è sorpreso sulla scena della sua stessa invenzione e con questo suo stupore la *rovina*. […] Avessimo già l'occhio di questo attore […] per il regno delle anime umane!», AUR, 533. Sull'importanza dell'*occhio-da-teatro* (Theater-Auge) per la vita umana, fuori dalla messinscena teatrale, Nietzsche torna più avanti in

interiorizzazione che apre prospettive sconosciute all'animale, l'uomo infatti esperisce anche il risvolto opposto: subire la pressione dell'azione altrui sulla sua emotività, risultato della millenaria storia sociale che ha modellato la sua coscienziosità. È così che la "realtà" è divenuta una *fantasmagoria concordata*, basata su un'*impossibilità*[264].
Nietzsche fa indirettamente notare ai naturalisti inglesi[265] che gli *istinti altruistici* sono solo una parte della medaglia della mutuazione dagli istinti animali (una parte reattiva e costruita socialmente)[266] di cui si è dimenticata l'altra faccia, quella *singolare-predatoria*, quella che non ha più la possibilità di sfruttare la *dissimulazione-trasmutazione* per soddisfare solo se stessa senza esser messa al bando, e con essa l'individuo, ridotto a *delinquente, scostumato, malvagio*[267].

---

un importante passaggio: «*Il terzo occhio*. Che cosa? Tu hai ancora bisogno del teatro? Sei ancora così giovane? Metti giudizio e cerca la tragedia e la commedia laddove son meglio recitate. Dove tutto accade in maniera più interessante e più interessata. Sì, non è molto facile restarci proprio soltanto da spettatori – ma impara! E in quasi tutte le situazioni che ti riusciranno difficili e penose, avrai una porticina per la gioia e un asilo, anche quando piomberanno su di te le tue stesse passioni. Apri il tuo occhio teatrale, il grande terzo occhio che scruta il mondo attraverso gli altri due!», AUR, 509. Anche ne *La gaia scienza* il teatro diventa fondamentale metafora dell'uomo rispetto al mondo e rispetto a se stesso, si vedano gli aforismi 67; 78; 86; 153; 236.

[264] «*Chi è mai il prossimo*? Che cosa mai comprendiamo, del nostro prossimo, per quanto riguarda le sue delimitazioni, voglio dire ciò con cui esso quasi delinea e s'imprime su di noi e in noi? Di esso non comprendiamo se non le trasformazioni che ad opera sua si producono *in noi*, - quel che sappiamo di lui assomiglia ad uno spazio cui è stata data una *forma* vuota. Gli attribuiamo le sensazioni che i suoi atti evocano in noi e gli conferiamo così una falsa positività inversa. Lo plasmiamo secondo la conoscenza che abbiamo di noi, facendone un satellite del nostro stesso sistema: e se esso ci fa luce o si ottenebra, e noi siamo la causa ultima di questi due fatti, - siamo pur sempre indotti a credere il contrario! Un mondo di fantasmi è quello in cui viviamo, un mondo stravolto, capovolto, vuoto e tuttavia sognato come *pieno* e *diritto*!», AUR, 118; cfr. AUR, 128.

[265] «Spencer ritiene che l'umanità, *senza accorgersene*, sia giunta a tutto quanto di giusto le occorre – a giudizi che concordano con la *verità*!! Assurdo! Al contrario!», OFN V/1, p. 609. «NB. Introduzione: tutti ritengono che gli attuali sentimenti morali siano i sentimenti morali in generale. Invece sono quelli ebraici.», OFN V/1, p. 580, e nel "tutti" Nietzsche inserisce i naturalisti inglesi, Rée, Schopenhauer, Kant ecc. «NB. Se l'attuale moralità continua a svilupparsi, l'*umanità ne perirà*. Ma il contrario di tale moralità è l'affermazione, anzi l'*occasione* perché l'umanità si sviluppi ulteriormente. Qui io pongo il grande punto interrogativo! Porta la civiltà verso la felicità, la massima passione e fecondità?», OFN V/1, p. 580. Si veda più in particolare, su questa opposizione di Nietzsche ai moralisti inglesi, gli aforismi 4 e 21 de *La gaia scienza*.

[266] Dirà Nietzsche contro Hartmann: «NB. *L'egoismo non è un principio morale*: il suo "Tu devi!" non è un dovere, bensì l'unica necessità.», OFN VII/1, I, p. 286. E poi ancora: «L'egoismo non è un principio, ma l'unico dato di fatto.», OFN VII/1, I, p. 302.

[267] Un frammento del 1883 (24 [19]) chiarisce l'intera questione alla perfezione: «Morale della *veracità* del gregge. "Tu devi essere conoscibile, devi esprimere la tua interiorità con segni chiari e continui – altrimenti sei pericoloso: e se sei malvagio, la cosa peggiore per il gregge è la tua dote di dissimularti-trasmutarti [und wenn du böse bist, ist die Fähigkeit dich zu verstellen, das Schlimmste für die Heerde]. Noi disprezziamo chi è segreto e inconoscibile. – *Di conseguenza* devi considerarti tu stesso conoscibile, non ti è lecito essere *nascosto* a te stesso e *neppure* credere di *cambiare* [du darfst n i c h t an deinen W e c h s e l glauben]". Dunque: l'esigenza della veracità presuppone la *conoscibilità* e la *stabilità* della persona. È realmente compito dell'educazione far accettare ad un membro del gregge una *certa credenza* a proposito dell'essenza dell'uomo: l'educazione *costruisce prima questa credenza* ed esige poi "veracità" in relazione ad essa.», OFN VII/1, II, p. 324 (la traduzione "dote di dissimularti-trasmutarti" è mia); cfr. 27 [49] 1884; cfr. 11 [54] 1887-1888. Tralasciando la scelta traduttiva di Carpitella-Montinari per "die Fähigkeit dich zu verstellen" con "capacità di mascherarti" (che è un po' una forzatura rispetto al tedesco, da me sostituita con "dote di dissimularti-trasmutarti"), espressione tedesca che torna identica (perché vuole significare esattamente la stessa cosa, ma dal punto di vista del "gregge") nell'aforisma 142 di *Aurora* ("Fähigkeit… sich rasch zu verstellen") e che lì viene invece resa da Masini-Montinari con "capacità di *immediata simulazione*" (non è esattamente la stessa cosa "indossare una maschera" e "simulare"), questo frammento del 1883 è il più importante di tutta la serie, perché esplicita brevemente quanto fin da *Über Wahrheit und Lüge* viene implicitamente affermato, e cioè che al "malvagio", all'interno del branco, all'*uomo-Raubthier* interpretato già "moralisticamente", è impedito ad ogni costo l'uso della *Verstellung egoistica*. A tal scopo il gregge

Una cosa però viene ribadita con forza: ad addestrare l'uomo alla comprensione dell'altro, attraverso la "*riproduzione della sua paticità in noi*" (um sein Gefühl in uns nachzubilden), un principale contributo viene dato dalla sua peculiarissima *pavidità*:

Sentire all'unisono. Per comprendere l'altro, vale a dire, per *imitare in noi il suo sentimento*, regrediamo spesso, effettivamente, verso il *motivo* del suo sentimento, determinato in questo e quel modo, domandiamo per esempio: *perché* costui è rattristato? – per rattristarci quindi anche noi a causa dello stesso motivo; ma molto più di consueto accade di tralasciare quest'ultimo e di generare in noi quel sentimento secondo gli *effetti* che esso esercita e fa apparire sugli altri, imitando sul nostro corpo […] l'espressione del suo sguardo, della sua voce, della sua andatura, del suo atteggiamento […]. È allora che nasce in noi un analogo sentimento, in conseguenza di un'antica associazione di moto e sentimento, associazione che è esercitata a procedere all'indietro oppure in avanti. In questa attitudine a comprendere i sentimenti dell'altro siamo arrivati assai lontano, e quasi involontariamente, alla presenza di un essere umano, mettiamo sempre in esercizio quest'attitudine […]. Se ci chiediamo in che modo ci è divenuta così facile l'imitazione dei sentimenti altrui, non resta dubbio alcuno sulla risposta: l'uomo, essendo la più pavida di tutte le creature, in conseguenza della sua natura fragile e delicata, ha trovato nella sua *pavidità* la maestra di quel sentire all'unisono, di quella rapida comprensione del sentimento dell'altro (anche dell'animale). Per lunghi millenni egli vide un pericolo in ogni essere sconosciuto e animato: e subito, a tale vista, imitò l'espressione della fisionomia e dell'atteggiamento, traendo le sue conclusioni sulla specie di cattiva intenzione esistente dietro quella fisionomia e quell'atteggiamento. Questa maniera d'interpretare ogni movimento e ogni linea *su base intenzionale*, l'uomo l'ha applicata perfino alla natura delle cose inanimate […]. Senza la primordiale consuetudine del timore, di vedere tutto questo in un secondo sottostante significato, non proveremmo oggi nessuna gioia della natura, come non proveremmo oggi nessuna gioia della natura, come non gioiremmo dell'uomo né della bestia senza quella maestra del comprendere che è la paura. La capacità dell'immediata comprensione – che quindi ha la sua base nella dote *rapida di dissimularsi-trasmutarsi*[268] [welche somit auf der Fähigkeit beruht, s i c h r a s c h z u v e r s t e l l e n] – diminuisce negli uomini e nei popoli fieri e dominatori di sé, perché essi hanno meno paura: mentre invece tutte le varietà del comprendere e del simulare [Sich-Verstellens] sono familiari tra i popoli pavidi; è qui che si trova anche la vera patria delle arti imitative e dell'intelligenza superiore.[269]

---

inventa un uso "concordato" di questa *abilità-dote* animale, chiamato "verità", attraverso il quale l'irreggimentazione della *Verstellung* viene sfruttata per la salvaguardia della società. Alla perdita della "Fähigkeit dich zu verstellen" viene associata anche quella dell'uso spregiudicato del *mutamento* (Wechsel) e del *nascondimento* (Verborgenheit), che sono la trasposizione umana della strategia offensiva della *mimicry* animale, entrambi consanguinei all'apparato della *Verstellungskunst* dell'uomo "nello stato di natura". Il *gregge* punta a "cassare" l'uso spregiudicato di queste qualità soprattutto a chi ritiene "malvagio", perché sa che in quel caso l'utilità sarebbe solo personale a detrimento della tenuta collettiva (sullo sviluppo di questi ragionamenti, in questa direzione, sono chiarissimi i frammenti 40 [43; 44] del 1885). Si vedano però anche i frammenti 3 [83; 84] 1880, che aggiungono elementi a queste considerazioni, il più importante dei quali è questo: «La dissimulazione cortigiana [Die höfische Verstellung], lo stoicismo che si esprime in una mimica prestabilita e cortese, deriva da cattivi presupposti sul prossimo: egli non deve imparare a conoscerci, perché ciò avverrebbe a nostro danno.», OFN V/1, p. 320. Nietzsche mostra così, nel 1880, di essere ben consapevole della tradizione moderna della "dissimulazione cortese" (che è poi quella delle "virtù socratiche" dell'aforisma 26 di *Aurora*) e aggiunge considerazioni tipiche del suo modo di intendere questi fenomeni. Va detto, infine, che nell'aforisma 212 di *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche mette in bocca a Socrate, che si rivolge agli aristocratici della città, i quali pretendevano di essere virtuosi in quanto "diversi" per rango, una frase lapidaria che sintetizza alla perfezione quanto detto sopra: «Non vi dissimulate davanti a me! Qui – siamo tutti uguali [verstellt euch vor mir nicht! Hier — sind wir gleich!», ABM, 212; cfr. 8 [78] 1880; 2 [12] 1885.

[268] Rendo così la "Fähigkeit… sich rasch zu verstellen" che Masini-Montinari avevano tradotto con "capacità dell'*immediata simulazione*". Si veda il frammento postumo 8 [78] 1880, che spiega perché i popoli fieri e dominatori hanno poco bisogno di questa *dote*.

[269] AUR, 142. «M i t e m p f i n d u n g . — Um den Anderen zu verstehen, das heisst, um s e i n G e f ü h l i n u n s n a c h z u b i l d e n , gehen wir zwar häufig auf den G r u n d seines so und so bestimmten Gefühls zurück und fragen zum Beispiel: w a r u m ist er betrübt? — um dann aus dem selben

La *Mitempfindung* è una chiara risposta al *Mitleid* schopenhaueriano[270], come si evince dal resto dell'aforisma qui non riportato. Nietzsche propone una spiegazione "naturalistica" di un fenomeno – la "consonanza di sentimento" – che era stato interpretato "misticamente" dal filosofo di Danzica, fornendo così ulteriori esplicitazioni in merito al modo in cui si è istituito un legame tra gli uomini in base alle loro capacità e tipicità, e ritorna e insiste su cose che ha già precisato in contesti diversi.
Al di là dell'attenzione posta sulla distinzione tra il "motivo" e l'"effetto" che fa sorgere in noi la domanda riguardo alla *paticità* (Gefühl) altrui, la cosa importante è che viene riscontrata una connessione decisiva tra il *comprendere* (verstehen) e il *riprodurre* (nachzubilden), che è esattamente ciò che era stato sottolineato nella trasposizione umana dell'*intenzione precauzionale* animale attraverso l'avvicinamento di *senso per il reale*/*auto-dominio*, *auto-conoscenza* e *oggettività* da cui sorsero le "virtù" umane come «eine Folge jener Triebe, welche lehren, nach Nahrung zu suchen und den Feinden zu entgehen»[271]. È *riproducendo* continuamente in noi la similitudine di gesti, espressione, sguardo e andatura dell'altro che arriviamo a credere di sapere qualcosa del *Grund* e delle *Wirkungen* del suo agire, scambiando tale *riproduzione* con *ein ähnliches Gefühl* che viene così stimolato in noi, anche se realmente non potremmo mai "provare" ciò che l'altro "prova" essendo di fatto incomunicabili i due vissuti interiori, perché il prossimo per noi è e rimane "uno spazio cui è stata data una *forma* vuota" con una "falsa positività inversa": similmente a una mosca nella tela di un ragno o a una preda tra i tentacoli di un polipo[272]. Ma questa combinazione di "movimento" e "sentimento" *riprodotta* per lungo

---

Grunde selber betrübt zu werden; aber viel gewöhnlicher ist es, diess zu unterlassen und das Gefühl nach den W i r k u n g e n , die es am Anderen übt und zeigt, in uns zu erzeugen, indem wir den Ausdruck seiner Augen, seiner Stimme, seines Ganges, seiner Haltung […] an unserem Leibe nachbilden […]. Dann entsteht in uns ein ähnliches Gefühl, in Folge einer alten Association von Bewegung und Empfindung, welche darauf eingedrillt ist, rückwärts und vorwärts zu laufen. In dieser Geschicklichkeit, die Gefühle des Andern zu verstehen, haben wir es sehr weit gebracht, und fast unwillkürlich sind wir in Gegenwart eines Menschen immer in der Übung dieser Geschicklichkeit […] Fragen wir, wodurch die Nachbildung der Gefühle Anderer uns so geläufig geworden ist, so bleibt kein Zweifel über die Antwort: der Mensch, als das furchtsamste aller Geschöpfe, vermöge seiner feinen und zerbrechlichen Natur, hat in seiner F u r c h t s a m k e i t die Lehrmeisterin jener Mitempfindung, jenes schnellen Verständnisses für das Gefühl des Andern (auch des Thieres) gehabt. In langen Jahrtausenden sah er in allem Fremden und Belebten eine Gefahr: er bildete sofort bei einem solchen Anblick den Ausdruck der Züge und der Haltung nach und machte seinen Schluss über die Art der bösen Absicht hinter diesen Zügen und dieser Haltung. […] Dieses Ausdeuten aller Bewegungen und Linien auf Absichten hat der Mensch sogar auf die Natur der unbeseelten Dinge angewendet […]. ohne die uralte Übung der Furcht, diess Alles auf einen zweiten dahinterliegenden Sinn hin zu sehen, hätten wir jetzt keine Freude an der Natur, wie wir keine Freude an Mensch und Thier haben würden, ohne jene Lehrmeisterin des Verstehens, die Furcht. Die Fähigkeit des raschen Verstehens — welche somit auf der Fähigkeit beruht, s i c h r a s c h z u v e r s t e l l e n — nimmt bei stolzen selbstherrlichen Menschen und Völkern ab, weil sie weniger Furcht haben: dagegen sind alle Arten des Verstehens und Sich-Verstellens unter den ängstlichen Völkern zu Hause; hier ist auch die rechte Heimath der nachahmenden Künste und der höheren Intelligenz.».

[270] Sul fatto che l'origine dell'interesse di Nietzsche per lo studio approfondito del valore dei "pregiudizi morali" sia da considerare soprattutto come una risposta alla "compassione" schopenhaueriana, piuttosto che ai moralisti inglesi, si veda quanto viene detto nella *Prefazione* della *Genealogia della morale*, cfr. GDM, *Prefazione*, 5.

[271] Cfr. AUR, 26.

[272] Si veda l'aforisma 117 di *Aurora*, dove Nietzsche ripropone il *panoptismo autoreferenziale di specie* usando la metafora del ragno e della tela e sostenendo che "intorno ad ogni essere sta un cerchio concentrico che ha un punto centrale e che gli è peculiare". E il 119, nel quale, all'impossibilità di una "reale" conoscenza del mondo e del prossimo, si aggiunge l'impossibilità di conoscere noi stessi, essendo l'uomo all'oscuro rispetto alla lotta dei *Triebe*, e dove Nietzsche usa metaforicamente l'immagine del polipo e dei tentacoli per fornirci una valida visione di questa lotta continua (cfr. anche 11 [16] 1881). Sull'aforisma 119 di *Aurora*, si veda la lettura di Luca Lupo: L. Lupo, *Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak „4: 'Erleben und Erdichten'*, in *As the Spider spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, a cura di J. Constâncio e M. J. Mayer Branco, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012, pp. 179-197.

tempo, che ci fa illudere di poter risalire dalla *rappresentazione di un sentimento* alla *causa dell'agire* del prossimo - assumendo i suoi tratti *pratico-patici* essendo sicuri di sentire come lui sente nell'assumere le sue movenze -, ha fatto sì che si sviluppasse nell'uomo l'*abilità a comprendere la paticità altrui* (In dieser Geschicklichkeit, die Gefühle des Andern zu verstehen).
Lo sviluppo così articolato e lungimirante di questa capacità sarebbe inspiegabile se l'uomo non fosse, come già precisato in molti luoghi, la più *pavida* di tutte le creature, una natura delicata e fragile, che proprio per questo è giunta a *saper riprodurre* così facilmente l'altrui *paticità* al solo scopo di ritenersi in grado di anticiparne le intenzioni, e di conseguenza prevenirne l'offesa o avvantaggiarsi nella condivisione del piacere. La *paura* fu, quindi, "*la maestra di ogni consonanza di sentimento e di ogni rapida comprensione della paticità altrui*" (die Lehrmeisterin jener Mitempfindung, jenes schnellen Verständnisses für das Gefühl des Andern)[273]; ciò spiega anche il persistere del sentimento di "impotenza" e "soggezione" che l'uomo ha per millenni sperimentato nella natura, credendo nella intenzionalità - e quindi nella possibilità di offesa - di ciascuna cosa, anche inanimata[274]. Ma come alla *paura* dobbiamo però pure la nascita della *gioia*, così all'*impotenza* dobbiamo la nascita del *sentimento di potenza* e del *piacere* ad esso legato.
Nietzsche chiude l'argomentazione dandoci un saggio del suo modo di intendere il ruolo che il *gregarismo* della *Verstellung* ha avuto sul destino della socialità umana, da cui era partito in *Über Wahrheit und Lüge*, sottolineando che la *dote del rapido intendimento* (Die Fähigkeit des raschen Verstehens)[275] si fonda sulla *dote di dissimularsi-trasmutarsi*

[273] Ne *La gaia scienza* Nietzsche è ancora più preciso sull'importante legame posto tra *paura-dolore-apprendimento*, prima di tutto rispetto alla relazione con se stessi: «[…] in confronto a quel tempo della paura il più lungo di tutti i tempi – [im Vergleich zu einem Zeitalter der Furcht — dem längsten aller Zeitalter —], in cui il singolo doveva proteggersi da sé contro la violenza, e a questo scopo doveva essere egli stesso violento. Allora un uomo portava fino in fondo la sua ricca scuola di sofferenze e privazioni fisiche e perfino in una certa crudeltà verso di sé, in una volontaria consuetudine col dolore, ravvisava un mezzo a lui necessario della propria conservazione; allora, si educava la propria cerchia alla tolleranza del dolore; allora, il dolore veniva inflitto volentieri e si vedeva piombare su altri quel che v'è di più temibile sotto questo riguardo senza alcun altro sentimento all'infuori di quello della propria personale sicurezza.», GS, 48.
[274] In fondo, la "natura di attore" di Wagner fu intesa da Nietzsche come un forte elemento di "primitivismo" ingenuo nella sua arte proprio per questo, egli fu capace di "immedesimarsi ingenuamente" in ciascuna cosa dando voce anche all'inanimato e trasferendo esperienze caratterizzate da una *paticità ancestrale* allo spettatore-ascoltatore. Ne *La gaia scienza*, il filosofo torna sulla "natura di attore" di Wagner, iniziando a declinarla in senso negativo esplicitamente e implicitamente, cfr. GS, 99; 236. Ma in questo contesto, va sottolineato che l'*attorialità* trova la sua origine proprio in ciò che è stato analizzato, è infatti nella necessità di "comprendere" i sentimenti altrui, allo scopo di anticipare le "intenzioni" per prevenire i pericoli mossi dalla *pavidità*, che sorge e si sviluppa quella *dote della dissimulazione-trasmutazione* e della *ri-produzione* che nell'uomo diventa maestria. Trasposta sul piano artistico, come in Wagner, questa *dote* originaria si fa appunto genialità dell'*attore*.
[275] Ne *La gaia scienza*, Nietzsche propone una *summa* del suo ragionamento circa il valore della "rapidità di eguagliamento" che fonda il conoscere e la ragione nell'uomo (utile a "intendersi rapidamente" in caso di necessità). Ragionamento che pone le basi nelle considerazioni svolte negli anni di *Über Wahrheit und Lüge*, e che ne *La gaia scienza* riceve una spiegazione fisio-bio-logica estesa: «Tuttavia innumerevoli esseri che argomentavano in maniera diversa da come oggi argomentiamo noi, perirono: ciò potrebbe essere stato ancor più vero! Chi, per esempio, non riusciva a trovare abbastanza spesso l'"uguale", relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l'uguaglianza. Ma l'inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, un'inclinazione illogica - dato che in sé nulla di uguale esiste -, ha creato in principio tutti i fondamenti della logica.», GS, 111. Si veda però anche l'importantissimo aforisma 354 sul *Genius der Gattung* (inserito nel 1887), dove la nascita della "coscienza" (altrimenti inutile all'*uomo-Raubthier*) diventa simbolo del bisogno e della necessità che "hanno costretto gli uomini a comunicare tra loro, a comprendersi l'un l'altro in maniera rapida e sottile", cosa che ha fatto accumulare il potenziamento di questa facoltà, poi sfruttabile da artisti, oratori, scrittori

con altrettanta rapidità (Fähigkeit… sich rasch zu verstellen)[276] e che queste facoltà diminuiscono dove la *paura* non è il collante sociale principale (nei popoli fieri e dominatori)[277], mentre tutte le specie del *Verstehen* e del *Sich-Verstellen*[278] sono di casa nei popoli pavidi, i quali possono essere definiti «die rechte Heimath der nachahmenden Künste und der höheren Intelligenz»[279]. *Intelligenza* e *trasmutazione-dissimulazione* sono, quindi, strettamente legate tra loro fin dalla nascita (come Nietzsche va ripetendo dal 1872-73), e per questo la descrizione della biografia avventurosa di Wagner nella quarta *Inattuale* (da cui scaturì la sua *virtù attoriale*), ha in sé qualcosa di "ancestrale" e quindi "ingenuo", in quanto l'essere umano è fin dagli albori divenuto abile nell'*intendere* e nel *dissimularsi-trasmutarsi*, ovvero nel *ri-produrre* e nell'*im-medesimarsi*, perché si sentì continuamente esposto ai più disparati pericoli anche a causa della sua *pavidità* accentuata. Senza queste *doti scenico-espedienziali*, sviluppate fin dai primordi, l'uomo non sarebbe diventato quello che è: un *animale sociale e conoscitivo*, e forse più di ogni altra cosa un *artista*.

---

ecc. E anche il 112, nel quale, ribadendo che la scienza non è altro che "descrizione" (Beschreibung), e non affatto "spiegazione" (Erklärung) del mondo, Nietzsche torna ad insistere sull'impossibilità del nostro *intelletto* di cogliere il *continuum* evenemenziale, perdendo così la "repentinità reale" a favore solo di una "repentinità per noi". Sull'aforisma 354 si veda la lettura di P. Gori, *Fenomenalismo e prospettivismo in Gaia scienza 354*, in *Letture della Gaia scienza. Lectures du gai* savoir, a cura di: C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling, Ets, Pisa, 2010, pp. 117-131.

[276] È chiarissima, in questo passaggio dell'aforisma, la riproposizione di un sottile e decisivo legame tra l'*attività intellettuale* tipica dell'uomo e i suoi risvolti sociali e relazionali (quindi "morali"), nei quali la *Verstellung* è adottata come mezzo: da una "rapidità di identificazione e riproduzione-rappresentazione" a una "rapidità di comprensione" della *paticità* altrui che disinnesca il pericolo. Nel 1880 (si vedano in particolare i gruppi 6 e 10 dei frammenti), Nietzsche torna a ragionare sulla natura dell'*intelletto* e sulla "teoria della conoscenza", confermando quanto aveva già pensato nel 1872-73, e in vari luoghi di *Aurora* e *La gaia scienza* appare l'esito di questa riflessione: dell'*intelletto* viene detto che è uno "specchio" (Spiegel) che coglie solo la *figuratività superficiale* (Bildlichkeit), per cui l'intera storia della conoscenza (die allgemeinste Geschichte der Erkenntniss) è nient'altro che un rimando continuo tra *Spiegel* e *Dinge*; che esso è per questo "facilmente contentabile" e abilissimo nel "correre più veloce", dando l'impressione che il mondo del pensiero sia *ein Reich der Freiheit*; che la conoscenza non è altro che una "spaventosa commedia", un antro in cui ritrovare "il *vostro* stesso fantasma"; che non abbiamo nessun organo specifico del conoscere; che finora la conoscenza è stata caratterizzata da *Einbildung* e *Verstellung* (similmente a quanto affermato nel *pro memoria* tenuto segreto). Nei frammenti viene aggiunto che l'*intelletto* è *lo strumento-espediente dei nostri impulsi* (das Werkzeug unserer Triebe); che al suo interno esiste una lotta tra impulsi opposti, quelli morali e quelli che dimostrano l'inconsistenza della morale; infine, in un lungo frammento (10 [E93]) Nietzsche sembra addirittura voler riproporre le tesi del *sincretismo tragico-metafisico* dello *S(ch)ein*, definendo tutto il processo conoscitivo come un *Wahn* (cfr. AUR, 121; 125; 243; 539; 550; 6 [127; 130] 1880; GS, 354) . Ma la sintesi forse più incisiva si trova in due precisi frammenti (10 [D83; E96]): «Alla fine l'uomo scopre *non* il mondo, bensì i suoi organi tattili e le sue antenne, nonché le loro leggi – ma la loro esistenza non è già una prova sufficiente per la realtà? Io penso che lo specchio *dimostri* le cose.», OFN V/1, p. 617. «Il *mondo*, per quanto possiamo conoscerlo, non è altro che la nostra attività nervosa.», OFN V/1, p. 620.

[277] Cfr. GS, 294.

[278] Cfr. GS, 329. In un contesto di critica schopenhaueriana, Nietzsche riporta un'espressione (Sich-Verstellen) tratta sempre dal capitolo *Zur Ethik* dei *Parerga und Paralipomena*, espressione che il filosofo di Danzica identifica con il latinismo *Dissimuliren*, cfr. PP II, KAP. 8, § 114.

[279] Il filosofo, ne *La gaia scienza*, sottolinea il legame tra *attorialità* e "popoli del Sud", dandone un'accezione positiva: «Il cattivo gusto ha i suoi diritti come il buon gusto e finanche una priorità su di esso, ove costituisca il grande bisogno, il sicuro appagamento e per così dire una lingua universale, una maschera e una mimica assolutamente intelligibili; il buon gusto, il gusto eletto ha invece sempre come un cercare, un qualcosa di tentato, qualcosa di non pienamente certo della sua comprensibilità – esso non è popolare e non lo è mia stato! Popolare è e rimane la maschera! Ben venga dunque la scorribanda di tutta questa mascherata nelle melodie e cadenze, nei ritmici guizzi e gaiezze di queste opere! Proprio come la vita dell'antichità! Che cosa si comprende di essa, se non si intende il piacere della maschera, la buona coscienza di ogni mascherata? Qui lo spirito degli antichi trova lavacro e ristoro – e forse era questo lavacro, per le nature rare e sublimi del mondo antico, ancor più necessario che per quelle volgari.», GS, 77.

Lo strettissimo legame qui posto tra "intendimento" e "dissimulazione-trasmutazione" è però anche il marchio caratteristico di quel popolo talmente "sensibile" da essere insieme il più *sofferente* e il più *gioioso*, e cioè quello greco, un popolo che ha capito fino in fondo l'importanza della *leggerezza* a partire dalla sua *profondità*, un popolo nel quale l'esempio più radioso del tipo eroico è riuscito a sintetizzare in sé le due caratteristiche umane decisive, anche per la fondazione della *socialità-moralità*.
I Greci sono chiamati da Nietzsche *das Volk des Odysseus*[280], e Odisseo è, infatti, il prestigiatore dello *S(ch)ein*, il più dotato *Schauspieler*[281] che sia mai esistito, e allo stesso tempo anche il più bello esemplare di μῆτις-φρόνησις e πολυτροπία, la personificazione del loro ideale:

Ideale greco. Che cosa ammiravano i Greci in Odisseo? Innanzitutto, la capacità di mentire e quella della scaltrezza e terribile rappresaglia; il suo essere all'altezza delle circostanze; l'apparire - all'occorrenza - più nobile dei nobilissimi; il poter essere *quel che si vuole*; l'eroica perseveranza; il procurarsi la disponibilità di ogni mezzo; l'avere spirito – il suo spirito riscuote l'ammirazione degli dèi, essi sorridono nel pensarci: - tutto questo è l'*ideale* greco! La cosa più notevole sta nel fatto che qui il contrasto tra apparire ed essere non è affatto avvertito e non è quindi neppure oggetto di una valutazione etica. Ci furono mai attori così perfetti?[282]

Odisseo è, agli occhi di Nietzsche, uno degli emblemi dell'eccellenza che può essere raggiunta dall'essere umano sulla base delle sue peculiarità (un po' come sarà per Cesare e Napoleone)[283], dato che è abilissimo nel destreggiarsi sulla *scena del mondo* sapendo

[280] I Greci vengono definiti anche *Schauspieler-Volk* nella *Genealogia della morale* (cfr. GDM, II, 7). «La semplicità, la duttilità e l'oggettività sono state *conquistate* al popolo, non donate – il pericolo di una ricaduta nell'asiatismo incombe sempre sui Greci, e di tempo in tempo esso realmente si abbatté su di loro come un oscuro, straripante fiume di emozioni mistiche, di elementare violenza e oscurità. Noi li vediamo sommergersi, vediamo l'Europa come spazzata via, inondata – giacché l'Europa era allora assai piccola – ma sempre essi tornano anche alla luce, da buoni nuotatori e tuffatori quali sono, essi, il popolo di Odisseo.», UTU, II/1, 219. Sempre in *Opinioni e sentenze diverse* (408), Nietzsche dice di esser sceso agli inferi come Odisseo, e di aver però sacrificato il suo stesso sangue per parlare con quattro coppie di spiriti (Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer). In *Aurora* (562), ricompare il viaggio agli inferi di Odisseo e Nietzsche torna a identificarsi con lui in una lettera del 1883 a Malwida (cfr. EFN-1883, 367). Il suo maestro Ritschl lo aveva descritto come Odisseo quando lo presentò via lettera a Vischer-Bilfinger: «In lui è qualcosa di Odisseo, riflette profondamente prima di parlare, ma poi il suo discorso è possente, efficace, conquista, persuade.», EFN II, p. 602.

[281] Nel frammento 8 [3] del 1880 Nietzsche scrive un accoppiamento concettuale, ricorrente nella sua mente ormai da tempo, all'interno di un elenco di qualità legate ad attività, tornando di nuovo su un'associazione decisiva: "Verstellung Schauspieler.". Anche Torquato Accetto torna più volte sulla figura di Odisseo, come maestro della "dissimulazione", cfr. ACCETTO, VII; VIII.

[282] AUR, 306. «G r i e c h i s c h e s I d e a l . — Was bewunderten die Griechen an Odysseus? Vor Allem die Fähigkeit zur Lüge und zur listigen und furchtbaren Wiedervergeltung; den Umständen gewachsen sein; wenn es gilt, edler erscheinen als der Edelste; sein können, w a s m a n w i l l ; heldenhafte Beharrlichkeit; sich alle Mittel zu Gebote stellen; Geist haben — sein Geist ist die Bewunderung der Götter, sie lächeln, wenn sie daran denken —: diess Alles ist griechisches I d e a l ! Das Merkwürdigste daran ist, dass hier der Gegensatz von Scheinen und Sein gar nicht gefühlt und also auch nicht sittlich angerechnet wird. Gab es je so gründliche Schauspieler!».

[283] Nell'aforisma 23 de *La gaia scienza*, Nietzsche ci fornisce la sua chiave di lettura per il legame da lui posto tra il rapporto *individuo-gregge* e le figure storiche di Napoleone e Cesare come esempi di "individui eccezionali" che non si risparmiano nell'uso della *violenza-crudeltà*: «Gli individui, questi veri in sé e per sé, si preoccupano, dell'attimo più di quanto non facciano i loro contrapposti, gli uomini del gregge, dal momento che ritengono di non poter contare su se stessi né sul futuro: e similmente si associano ben volentieri ai violenti, poiché si permettono azioni ed espedienti che non potrebbero contare né sulla comprensione né sulla buona grazia del popolo – ma il tiranno o Cesare comprende il diritto dell'individuo anche nel suo abuso e ha interesse a dar la parola ad una più ardimentosa morale privata, e anche a tenderle la mano. Infatti egli pensa e vuole che si pensi di sé quel che una volta Napoleone ebbe ad esprimere nella sua tipica maniera: "Io ho il diritto di rispondere a tutto ciò di cui mi si accusa, con un eterno: 'Così son io'. Io me ne sto in disparte da tutti, io non accetto condizione da chicchessia. Esigo che ci si sottometta

sfruttare sempre al meglio le principali *doti scenico-espedienziali* a sua disposizione (sich alle Mittel zu Gebote stellen). Innanzitutto la *Fähigkeit zur Lüge*, attraverso la quale non solo sa ordire trame di offesa e assalto come nessuno (evidente il riferimento al cavallo di Troia), ma sa anche sovrastare le circostanze sapendo apparire più eccellente di chi eccelle. Egli "*può essere, ciò che si vuole*" (sein können, was man will)[284], e proprio in questo appare "divino" agli occhi anti-realistici dei Greci adusi alla *dissimulazione-trasmutazione onto-fenomeno-logica* delle divinità narrata dai poeti[285], e alla centralità

anche ai miei capricci e che si trovi del tutto normale se mi abbandono a questa o quella distrazione".», GS, 23. La chiusa dell'aforisma ci mostra quanto già detto sugli *spiriti liberi* come portatori di *trasmutazioni*: «I tempi della corruzione sono quelli in cui le mele cadono dall'albero: alludo agli individui, a coloro che portano le sementi dell'avvenire, a coloro che promuovono la colonizzazione dello spirito e il rinnovamento dei consorzi statali e sociali. Corruzione è una parola di vituperio solo per gli *autunni* dei popoli.». Sul rapporto *individuo-gregge*, relativamente alla "storia della morale", si vedano gli aforismi 116; 117; 118 e 328 de *La gaia scienza*, dove vengono confermate molte prospettive già analizzate, ma con una considerevole novità, e cioè che, a partire dalla lettura di Roux (gruppo 7 e gruppo 11 del 1880-81), che diventa evidente in quegli aforismi, Nietzsche inizia a mutuare ragionamenti dal discorso *fisio-bio-logico* trasponendoli immediatamente in ambito *morale* e *affettivo*. Innanzitutto l'idea che, in un'"organizzazione plurale", l'elemento *singolare* nasce sempre come "funzione", per poi specializzarsi individualmente; e poi l'altra, che le *pulsioni*, le *passioni* e gli *affetti* non sono una "dote naturale", ma piuttosto l'esito di una pressione sociale o di stirpe che ha inculcato modi di "sentire" e di "valutare" (il gusto morale) che poi si sono "incarnati" divenendo condizionanti per ereditarietà (anche se il suo ragionamento sullo *Unterbau von Lüge und Verstellung* sembrerebbe precedere la lettura di Roux). Da queste considerazioni Nietzsche deduce che: 1) l'egoismo più antico e originario non è quello "individuale", bensì quello di "specie", e che l'uomo come *funzione* precede l'uomo come *individuo*; 2) i *giudizi di valore*, gli *affetti* e le *pulsioni* sono il "retaggio gregario" dell'uomo fin nella sua "individualità". Va detto, infine, che a ciò si deve comunque aggiungere quanto abbiamo visto in precedenza, quando sotto molti aspetti sembra persistere l'idea un "egoismo" animale precedente alla socializzazione (così come nel frammento 11 [178] 1881 si afferma che non esistono "specie" ma solo "esseri individuali"), e anche il fatto che Nietzsche da un lato, inizia ora ad unire *fenomeno fisiologico* e *fenomeno morale*, ma, dall'altro, queste nuove idee vengono applicate a quanto aveva già detto ad esempio in *Schopenhauer als Erzieher* riguardo alla "liberazione" del singolo. E, infatti, nell'aforisma 11 [130] 1881, uno dei più significativi di questa tendenza, si legge: «L'uomo più libero ha di sé il massimo *sentimento di potenza*, la massima *conoscenza* di sé, il massimo *ordine* nella necessaria *lotta* delle sue energie; in lui le singole energie si trovano nell'*indipendenza* relativamente maggiore, in lui è la *lotta* relativamente più grande: egli è l'essere *più discorde, più ricco di mutamenti e più a lungo vivente*, l'essere che desidera e nutre se stesso in sovrabbondanza, che *elimina* da sé il maggior numero di cose e più di tutti gli altri si *rinnova*.», OFN V/2, p. 374; cfr. 11 [185; 193; 199] 1881. Tutti questi ragionamenti acquisiranno un maggior grado di complessità e articolazione negli ultimi scritti, quinto libro de *La gaia scienza* compreso, quando cioè il *Wille zur Macht* e la spiegazione *fisiologico-medica* diventano metro di giudizio. Sul modo in cui Nietzsche sfrutta per i suoi scopi le indagini di Roux, si veda MÜLLER-LAUTER, pp.167-176.

[284] Frase che ricorda quella celebre di *Ecce homo*: "wie man wird, was man ist", che in un frammento del 1881 viene usata in questo modo: «Continua sempre a diventare ciò che tu sei – educatore e plasmatore di te stesso!», OFN V/2, p. 440; cfr. GS, 270. Ma il rimando indiretto è soprattutto alla peculiarità tipica di Proteo, così descritta in un altro aforisma di *Aurora*, dove si parla della musica: «[…] la nostra musica, che si può trasformare e si deve trasformare in ogni cosa, poiché, come il demone del mare, non ha in sé alcun carattere […] [Unsere Musik, die sich in Alles verwandeln kann und verwandeln muss, weil sie, wie der Dämon des Meeres, an sich keinen Charakter hat]», AUR, 461. Nietzsche qui ribadisce quanto sostenuto da Ovidio ne *Le metamorfosi*, e cioè che, solo quando non c'è "fedeltà per la forma", allora la *dissimulazione-trasmutazione* diventa la virtù principale. Nel caso di Proteo, in similitudine con la musica tedesca, è l'assenza di una "fissità-inseità" del *Charakter* a renderlo così abile nel "potersi e doversi trasmutare in tutte le cose": anche questo in fondo significa "essere all'altezza di ogni circostanza", come la virtù del polipo di Teognide, traslata nell'etica sociale greca, di cui Odisseo è campione. Ne *Il caso Wagner*, Nietzsche attribuirà all'arte del compositore, intesa ormai fisiologicamente come sintomo di "nevrosi", un *Proteus-Charakter der Degenerescenz*, sfruttando così anche in senso "fisiologico-medico" la metafora del dio marino greco (cfr. CW, 5).

[285] Proprio nei racconti dei poeti, Odisseo è più volte aiutato dagli dèi ad assumere sembianze diverse per non essere riconosciuto. E, in *Jenseits von Gut un Böse*, Nietzsche darà una descrizione delle *doti manifestative* (scenico-espedienziali) di Dioniso, che ricorderanno quanto detto qui per Odisseo (e Proteo): «[…] colui la cui voce sa scendere fin nell'oltretomba di ogni anima, che non pronuncia parola né rivolge

delle "arti imitative-riproduttive" nella loro vita cittadina. Ma l'aspetto decisivo, quello che fa di lui *un così radicale attore* (so gründliche Schauspieler), è quanto Nietzsche aveva già sottolineato in *Menschliches, Allzumenschliches* e aveva descritto come il vero talento di Wagner nella quarta *Inattuale*, e cioè quella incredibile abilità di non far sentire alcuna contrapposizione tra *apparire* e *essere* (hier der Gegensatz von Scheinen und Sein gar nicht gefühlt) nel molteplice e infinito gioco delle *dissimulazioni-trasmutazioni*, esattamente come il vertice estatico di uomo e mondo che conduceva allo *S(ch)ein* nel *sincretismo tragico metafisico*[286].
Negli Elleni, questo fenomeno rimarchevole era anche accompagnato dall'assenza di attenzione "etica" per il mescolamento di *Sein* e *Schein*, reso inavvertibile nell'*attorialità radicale* dell'eroe simbolo di un intero popolo, aspetto connesso da Nietzsche, fin dalle sue riflessioni sulla tragedia, alla necessità di avvicinare la levità della "gioiosità" alla profondità nella capacità di "soffrire", così evidente nei Greci.
In virtù di questa considerazione essi vengono presi a modello in opposizione alla "moralizzazione" del mondo e dell'uomo che ha portato alla *negazione* degli impulsi vitali lungo il corso della storia umana, fino a noi moderni, un'opposizione che fra non molto diventerà centrale nell'ultima fase filosofica del pensatore tedesco, segnando un ritorno a quella contrapposizione tra *arte* e *scienza*, da cui era partito, che diventerà contrapposizione tra *arte* e *ideali ascetici* (di cui la scienza moderna è l'ultima sublimazione, quella più recente), per la quale occorre una *mentalità assolutamente immorale*:

La vita stessa è un'*opposizione* a «verità» e «bontà» - *ego*.
Affermare la vita: anche questo vuol dire affermare la menzogna. Dunque, si può vivere soltanto *con una mentalità assolutamente immorale*. Partendo di qui, si può allora sopportare anche la morale e l'*intenzione di abbellire*. Ma l'innocenza della menzogna è finita!
I Greci come attori. Il loro «idealismo».
[…] Finalmente, sino alla rivelazione del dionisiaco. Scoperta del *tragico*: «capro e Dio».[287]

sguardo in cui non sia riposta un'attenzione e un'increspatura di adescamento, alla cui maestria si compete il saper apparire – e non così come egli è, ma come una costrizione *di più* in coloro che sono al suo seguito, per stringersi sempre più vicini a lui, per seguirlo sempre più intimamente e radicalmente [zu dessen Meisterschaft es gehört, dass er zu scheinen versteht — und nicht Das, was er ist, sondern was Denen, die ihm folgen, ein Zwang m e h r ist, um sich immer näher an ihn zu drängen, um ihm immer innerlicher und gründlicher zu folgen][…].», ABM, 295. Nietzsche utilizza quasi le stesse espressioni che aveva usato per Odisseo nell'aforisma 306 di *Aurora.*

[286] La stessa considerazione Nietzsche la userà per la poesia dedicata a Goethe nei *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, nella quale riecheggia lo *S(ch)ein* come cifra del "gioco del mondo" (Welt-Spiel): «*A Goethe* / L'imperituro / È sol tu simbolo! / Dio, tessitor di frodi, / È inganno di poeti… / Ruota del mondo, nel suo rotolare, / Meta sfiora su meta: / Tribolazione – la chiama l'astioso, / Ma pel giullare è – gioco… / Gioco del mondo che imperioso / Va mescolando Essere e Parvenza: - [Mischt Sein und Schein] / L'eterna demenza / È noi che rimescola dentro!...», OFN V/2, p. 311. Sul modo "filosofico" in cui Nietzsche torna a ragionare sullo *S(ch)ein*, si vedano in particolare i frammenti 40 [20; 22; 23; 24; 25] 1885, che sono in parte la base delle considerazioni "mature" presentate in *Jenseits von Gut und Böse* e *Götzen-Dämmerung*.

[287] OFN VII/2, p. 29; cfr. 25 [95] 1884.

e) Che importa di me![288]

Questa identica considerazione del popolo ellenico viene sfruttata dal filosofo nella *Vorrede* scritta nel 1886 per *La gaia scienza*, nella quale viene specificato il significato della "convalescenza"[289] che lo condusse alla *Leidenschaft der Erkenntniss*, a scorgere nella vita intesa come "esperimento volto al conoscere"[290], come un *eroismo della conoscenza* (Emerson), l'unica strada percorribile da un animo sofferente mosso dal desiderio di salute. Una strada che stimola Nietzsche a un nuovo sguardo puntato sulla storia della filosofia e della metafisica, uno sguardo da "medico" che scorge nelle avventure spirituali riassunte da quei nomi «una spiegazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*». Solo un'ottica "medica" può ricondurre *höchsten Werthurtheilen* a *stati fisiologico-corporei*[291].
L'obiettivo insito in queste considerazioni è, infatti, quello di passare da un "fraintendimento" di stati morbosi che hanno dato adito a una sintomatologia palese scambiata per "teoria del vero", a un loro sfruttamento vantaggioso volto ad acquisire maggior salute per il pensiero, perché la malattia è un'occasione irrinunciabile contro l'ingenuità degli "spiriti quadrati" i quali non sono capaci di quelle *trasmutazioni fisiologico-spirituali* che dovrebbero caratterizzare una filosofia finalmente intesa come *Kunst der Transfiguration*:

Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per obiettivare e registrare, dai visceri congelati – noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere passione, tormento, coscienza, destino, fatalità. Vivere – vuol dire per noi trasformare in luce e fiamme tutto quel che siamo, nonché tutto quel che ci riguarda; non *possiamo* affatto agire diversamente [Leben — das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders]. E per quanto riguarda la nostra malattia: non saremmo forse quasi tentati di chiederci se di essa in generale possiamo fare a meno? Il grande dolore soltanto è l'estremo liberatore dello spirito, in quanto esso è il maestro del *grande sospetto* che fa di ogni *u*

[288] «Così la filosofia era una specie di lotta suprema per l'affermazione tirannica dello spirito; che una siffatta tirannide fosse riservata e tenuta da parte per un qualche essere assai felice, sottile, ingegnoso, ardito, violento – per un solo essere – nessuno ne dubitava, e molti si sono illusi, ultimamente anche Schopenhauer, di essere questa sola persona. Da ciò risulta che globalmente la scienza fino ad oggi è restata indietro per la *limitatezza morale* dei suoi discepoli, e che d'ora innanzi deve essere praticata con un sentimento fondamentale più elevato e *più generoso*. "Che importa di me!" - sta scritto sulla porta del pensatore futuro.», AUR, 547; cfr. AUR, 494; 539. «*L'ora maligna*. Ci deve essere stata per ogni filosofo un'ora maligna in cui egli pensò: che importa di me, se non si crede neppure ai miei cattivi argomenti! – E allora non so qual perfido uccelletto gli passò volando davanti e cinguettò: "Che importa di te? Che importa di te?"», GS, 332.
[289] «La riconoscenza trabocca in ogni momento, come se proprio fosse accaduto quanto v'è di maggiormente inatteso, la riconoscenza di un convalescente – era infatti la *convalescenza* questa cosa inattesa. "Gaia scienza": vuol significare i saturnali di uno spirito, che ha resistito con pazienza a una lunga, orribile oppressione – con pazienza, con durezza, con freddezza, senza darsi vinto, eppure senza speranza – e che ora, tutt'a un tratto, è invaso dalla speranza, dalla speranza di salute, dall'*ebbrezza* della convalescenza.», GS, *Prefazione*, 1.
[290] «*In media vita.* No! La vita non mi ha disilluso! Di anno in anno la trovo invece più vera, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza – e non un dovere, non una fatalità, non una frode! – E la conoscenza stessa: può anche essere per altri qualcosa di diverso, per esempio un giaciglio di riposo o il percorso verso un giaciglio di riposo, oppure uno svago o un oziare; ma per me essa è un universo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno la loro arena. "*La vita come mezzo della conoscenza*": con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino *gioiosamente vivere e gioiosamente ridere*! E chi saprebbe ridere e vivere bene, senza intendersi prima di guerra e di vittoria?», GS, 324; cfr. GS, 319.
[291] Cfr. GS, *Prefazione*, 2.

una *x*, una vera e propria *x*, vale a dire la penultima lettera dell'alfabeto prima dell'ultima…Il grande dolore soltanto, lento dolore che vuole tempo, in cui, per così dire, veniamo bruciati come legna verde, costringe noi filosofi a discendere nelle nostre ultime profondità e a sbarazzarci d'ogni fiducia, d'ogni bontà d'animo, d'ogni camuffamento, d'ogni mansuetudine, d'ogni via di mezzo, di tutto ciò in cui forse una volta riponemmo la nostra umanità. Dubito che un tale dolore «renda migliori» - eppure so che esso ci *scava nel profondo*.[292]

Questa *trasmutazione vulcanica di tutto ciò che si è*, come testimonianza del *Leben* (Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln), che ricorda l'*inattualità eruttiva* e si fa avanti intendendo la vita filosofica come un processo di combustione del dolore, di stagionatura della sofferenza, nello scavare lo spirito in *profondità* usando come arnese il *grande sospetto* che giunge fino allo strato di interiorità più remoto arrestandosi però sul ciglio dell'abisso[293], guarda ai Greci come a quella stagione della storia dell'umanità cui si addice il bisogno di "arte dei convalescenti", un'arte ostile al romanticismo del sentimento e della messinscena altisonante[294], un'arte che ha raggiunto la consapevolezza dell'importanza del *pudore* nelle cose dello spirito:

No, se noi convalescenti abbiamo ancora bisogno di un'arte, questa è un'*altra* arte – un'arte beffarda, leggera, fuggitiva, divinamente imperturbata, divinamente artificiosa, che avvampa come una fiamma chiara in un cielo sgombro di nubi! Soprattutto: un'arte per artisti, soltanto per artisti! In seguito noi c'intendiamo meglio di quel che *per questo* è in primo luogo necessario, della chiara letizia, d'*ogni chiara letizia*, amici miei! Anche come artisti – io lo vorrei dimostrare. C'è qualcosa ora che sappiamo troppo bene, noi sapienti: oh come ormai impariamo a dimenticare, a *non*-sapere, come artisti! […] Si dovrebbe onorare maggiormente il *pudore* con cui la natura si è nascosta sotto enigmi e variopinte incertezze. Forse la verità è una donna, che ha buone ragioni per non far vedere le sue ragioni. Forse il suo nome, per dirla in greco, è *Baubo*?... Oh questi Greci! Loro sì sapevano *vivere*; per vivere occorre arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla pelle, adorare la parvenza, credere a forma, suoni, parole, all'intero Olimpo della parvenza! Questi Greci erano superficiali – *per profondità*! E non facciamo appunto ritorno a essi, noi temerari dello spirito, noi che ci siamo arrampicati sul più alto e rischioso culmine del pensiero contemporaneo e di lassù abbiamo volto lo sguardo *in basso*? Non siamo esattamente in questo dei Greci? Adoratori delle forme, dei suoni, delle parole? Appunto perciò – artisti?[295]

---

[292] GS, *Prefazione*, 3. In una lettera a Brandes del 1888, che gli chiedeva maggiori informazioni biografiche sul suo conto, Nietzsche rispose: «Alla fine la mia malattia mi ha recato il *massimo giovamento*: mi ha *sciolto da ogni vincolo*, mi ha ridato il coraggio di essere me stesso… Inoltre io sono, per istinto, un animale coraggioso, persino militare: la lunga opposizione ha un po' esasperato il mio orgoglio. – Se sono un *filosofo*? – Ma che importa!...», EFN-1888,1014.

[293] «Non vorrei alla fine che passasse sotto silenzio la cosa più importante: da tali abissi, da tale grave malanno, anche dal malanno del grave sospetto, si torna indietro *rinati*, con la pelle cambiata, più suscettibili, più maliziosi, con un gusto più sottile per la gioia, con un palato più fine per tutte le buone cose, con sensi più giocondi, con una seconda e più pericolosa innocenza nella gioia, più fanciulli e al tempo stesso cento volte più raffinati di quanto mai prima d'ora ci fosse accaduto.», GS, *Prefazione*, 4.

[294] «Quanto ci offende ora l'udito il grido teatrale della passione, come è diventato estraneo al nostro gusto tutto il romantico tumulto e guazzabuglio di sentimenti, che è prediletto dalla plebe colta, compresi i suoi aneliti verso il sublime e l'ampolloso!», GS, *Prefazione*, 4.

[295] GS, *Prefazione*, 4. «Nein, wenn wir Genesenden überhaupt eine Kunst noch brauchen, so ist es eine a n d r e Kunst — eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler! Wir verstehn uns hinterdrein besser auf Das, was d a z u zuerst noth thut, die Heiterkeit, j e d e H e i t e r k e i t , meine Freunde! auch als Künstler —: ich möchte es beweisen. Wir wissen Einiges jetzt zu gut, wir Wissenden: oh wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen, gut n i c h t -zu-wissen, als Künstler! [...] Man sollte die S c h a m besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?… Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu l e b e n : dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut

Con *La gaia scienza* e il *Sanctus Januarius*[296] genovese, Nietzsche ha acquisito definitivamente dimestichezza e familiarità con la *Spaziergehe-Existenz* intrapresa nel 1879, e l'arte di vivere filosoficamente, quasi da asceta[297], diventa sigillo dell'arte del pensare, "un'arte per artisti" che vuole evitare a tutti i costi la fine tragica di Edipo, il quale dovette accecarsi per troppa verità. Edipo, il solutore di enigmi che non ebbe *pudore* neanche verso di sé consegnandosi alla peggiore sorte per un mortale, quella che neanche la morte potè addolcire riservando un destino nefasto a tutta la discendenza[298]. Al contrario, il *filosofo-artista che tutto trasmuta di sé in luce e fiamme* cerca una sapienza adatta alla vita, per la vita, consanguinea alla vita[299], come quella insita nello ἀνασυρμός di Baubò che mostrò le *pudenda* per strappare un sorriso a Demetra sostenuta dal figlio Iacchos, sfinita dalla ricerca incessante e sterile di Persefone. Un *ristoro gioioso-giocoso* dalle fatiche delle peregrinazioni (misterico come la bevanda sacra del *ciceone* che ristora l'iniziato), una *limpida serenità* da cielo del Sud che stima le *accortezze della vita*[300]. Questa, simile a una Sfinge, avvolge in enigmi i suoi recessi che il *Philosoph des Lebens* non intende più assaltare per sorprenderla (all'opposto di come fece tutta la modernità filosofica), bensì accetta di arrestarsi lì dove sa sostare il *Künstler*, alla bontà del *nicht-zu-wissen* che rispetta la *dote manifestativa* della "vita-verità" imitando e riproducendo ciò che seppero fare i Greci, il popolo *superficiale* a causa della sua *profondità*: attenersi

stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich — a u s T i e f e ! Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehn haben, die wir von da aus h i n a b g e s e h n haben? Sind wir nicht eben darin — Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum — Künstler?».

[296] Il primo aforisma del *Sanctus Januarius* segna il pensiero dell'*Amor fati*, ovvero il "dire di sì" alla necessità come a qualcosa di bello, così da rendere belle le cose, cfr. GS, 276. «Ma legga il *Sanctus Januarius* a questo proposito! Vi è raccolta tutta la mia morale privata, come somma delle *mie* condizioni esistenziali, che prescrivono un *tu devi* soltanto nel caso che io VOGLIA *me* stesso.», EFN-1882, 291; cfr. EFN-1882, 190; 293.

[297] Si veda, a tal proposito, la lunga descrizione della tipica "vita da asceta" del filosofo e del suo significato che Nietzsche ci fornisce nella *Genealogia della morale*, dove viene descritta la sua esperienza di vita filosofica insieme a quella di Eraclito, cfr. GDM, III, 7-8.

[298] Sul rapporto tra "fede nella verità" e approccio scientifico filosofico, inteso come ultimo stadio dell'*ideale ascetico*, cui Nietzsche si oppone con la sua filosofia, si veda GDM, III, 24-25.

[299] «Non prendiamocela con la vita, cerchiamo invece di diventare sempre più quelli che siamo – individui "*sapienti* per gaiezza" [die „fröhlich-W i s s e n d e n "].», EFN-1882, 282.

[300] «È la stessa resistenza che avverte anche la mia filosofia – quello che si detesta in me […] è il *cielo limpido*. Un italiano mi ha detto di recente: "In confronto a quello che noi chiamiamo cielo, il cielo tedesco è una caricatura". Bravo! Lì c'è tutta la mia filosofia! -», EFN-1884, 533.

all'intero *Olymp des Scheins*[301] e stimarlo, adorare l'epidermicità[302], la superficialità, la spumosità così care al nostro intelletto per sua stessa costituzione[303]. Proprio come volle la *felicità di Omero* (das Glück Homer's), che approntò una leggiadra fantasmagoria per ristorarsi della sua estrema sensibilità nel soffrire, una felicità molto pericolosa che infatti lo condusse alla morte in un modo curioso, sottile come il suo dolore[304]. Il pericolo, e insieme l'auspicio, insito in questa vorticosa unione di *gioia* e *dolore*, di *superficie* e *abisso* è "nel più profondo godimento dell'attimo essere soverchiati dalle lacrime e da tutta la purpurea malinconia di chi assapora la felicità"[305].
Ma gli *heroischen Menschen*, quelli votati alla *conoscenza* intesa come *sperimentazione della pienezza della vita*, sono abituati alla saggezza che riconosce lo stesso valore al *piacere* e al *dolore* e sono dunque capaci di apprezzare l'esistenza anche quando si vedono costretti a volare bassi, a ridurre l'energia per l'avvistamento di un segno di allarme, diventando a questo modo essi parte delle correnti promotrici della specie[306]. Nietzsche intende spingere ancor più in là del recinto delle discipline estetiche l'insegnamento degli artisti, volto a rendere apprezzabili e belle le cose anche quando ciò risulta assai difficile - attraverso una visione periferica, o una miniaturizzazione, o una

[301] Questo recupero terminologico dello *Schein*, per definire la "realtà", sottintende una rinnovata concettualità che già con *Aurora* inizia a prendere corpo (cfr. AUR, 429; 547; 550; 551), ma che ne *La gaia scienza* trova definitivamente posizionamento filosofico. Nietzsche intende ora con questo termine quell'insieme atavico di "errori", "fantasmi", "sogni", "invenzioni" (ormai dimostrato dall'indagine scientifico-sperimentale del processo conoscitivo e sensibile umano) che la storia animale millenaria dell'umanità ha posto come "reale" e che non è più possibile districare senza perdere il "senso della realtà", senza far cadere l'"onestà" nella "disperazione", e così andare incontro a una perdita di coscienza, quella coscienza che ormai costituisce la nostra consistente "presa" sul mondo (diversa sarà la valutazione "morale" dello *scheinbare Welt* rispetto al *wahre Welt* negli ultimi scritti). È per questo che il filosofo considerò determinante, a questo punto, un ritorno all'arte e alla grecità, da utilizzare per l'orizzonte della "conoscenza" che vide aprirsi davanti a questa consapevolezza, un ritorno che segnò un passaggio decisivo alla nuova concezione della filosofia come "creazione-plasmazione", che nello *Zarathustra* pone le basi per la "trasvalutazione", ma che già in *Aurora* e ne *La gaia scienza* aveva fatto passi decisivi in questa direzione: in entrambi i libri viene ripetuto in più aforismi che siamo noi ad aver dato "colori" e "peso" a tutte le cose e che solo noi possiamo riprenderci questo potere per affermare nuovamente la sua positività contro ciò che merita di essere ri-valutato, ri-posizionato, ri-determinato. Cose che Nietzsche aveva iniziato ad auspicare già nella terza *Inattuale*, nella quale gli *uomini inconsueti* emancipatisi dalla "fissità" della *correntezza* umana si presentavano come i liberatori dei "vincoli" gregari e quindi come nuovi "valutatori" e "legiferatori" (cfr. in particolare GS, 54; 57; 58; 64; 107; 109; 110; 121; 152; 242; 265). Sul concetto dello *Schein* all'interno de *La gaia scienza* si veda ad esempio F. Desideri, *L'aporia dell'apparenza e la domanda sulla possibilità*, in F. Nietzsche, *Opere 1882-1895*, Newton-Compton, Roma, 1993, pp. 25-46.
[302] Oltre a usare la metafora dell'uccello (Vogelfrei), Nietzsche sfrutta in questo periodo quella del "pesce volante": «*Epidermicità*. Tutti gli uomini degli abissi traggono la loro beatitudine dall'assomigliare per una volta ai pesci volanti e dal giocare in cima alle creste delle onde; quel che di più apprezzano nelle cose – è il fatto di avere una superficie: la loro epidermicità – *sit venia verbo*.», GS, 256. Cfr. EFN-1881, 177; 20 [15] 1883.
[303] Sulla nuova prospettiva "naturalistica" della natura dell'intelletto, che si unisce in questi anni alle riflessioni tipiche del *sincretismo tragico-metafisico*, si vedano in particolare gli aforismi 110, 121 e 265 de *La gaia scienza*.
[304] Cfr. GS, 302. Sul significato "filosofico" della morte di Omero, si veda quanto dice Giorgio Colli, cfr. COLLI DN, pp. 167-169.
[305] Cfr. GS, 302.
[306] Cfr. GS, 318; 325.

prospettiva dissimulativa, o donando ad esse un'epidermide opacizzante[307] -, annunciando la nascita dei *poeti della vita*[308].
Tutto ciò è un evidente rimando agli anni di riflessione del *sincretismo tragico-metafisico*, che trova qui nuova collocazione nel contesto di *indagine introspettiva* della storia degli "errori" dell'umanità, il cui epilogo è una peculiare *Leidenschaft der Erkenntniss*. E, infatti, con una consapevolezza aggiornata, viene sostenuto ancora una volta che "in quanto fenomeno estetico, ci è ancora *sopportabile* l'esistenza, e mediante l'arte ci è concesso l'occhio e la mano, e soprattutto la buona coscienza per *poter* fare di noi un siffatto fenomeno"[309]. Voler vedere nei filosofi una sorta di *fröhlich-Wissenden*[310] che vivono nel pericolo, che saggiano l'avventura e la mancanza d'orizzonte come opportunità di una vita gioiosa, avvicinare il *filosofo* all'*artista* - tra l'*eroe* e il *giullare* - per *la buona volontà della parvenza* (die Kunst, als den *guten* Willen zum Scheine)[311], rappresenta il coronamento di questi anni dalle *verità fastidiose*, quello più conseguente e naturale, perché quello più idoneo alla "extra-moralità"[312]:

E, proprio perché in ultima istanza siamo gravi e seri piuttosto dei pesi che degli uomini, non c'è nulla che ci faccia tanto ben quanto il *berretto a sonagli*: ne abbiamo bisogno di fronte a noi stessi – ogni arte tracotante, librata in aria, danzante, irridente, fanciullesca e beata ci è necessaria per non perdere quella *libertà al di sopra le cose* che il nostro ideale esige da noi. Sarebbe per noi una *ricaduta*, incappare proprio con la nostra suscettibile onestà nel pieno della morale e per amore di pretese eccessivamente severe, poste a questo punto a noi stessi diventare anche noi dei mostri e spauracchi di virtù. Dobbiamo *poter sovrastare* anche la morale: e non soltanto starcene impalati lassù con l'angosciosa rigidità di chi teme ad ogni istante di scivolare e di cadere; ma anche librarci su di essa e giocarci! Come potremmo perciò fare a meno dell'arte, e anche del giullare? – Finché continuerete a provare in qualche modo *vergogna* di voi stessi, non sarete dei nostri![313]

---

[307] «[…] ma ancor più hanno qualcosa da insegnarci gli artisti, che in realtà son di continuo intenti a escogitare invenzioni e giuochi di prestigio di questo genere; ad allontanarsi dalle cos, finché molto di esse non lo si vede più e molto invece si deve aggiungere con i nostri occhi *per vederle ancora* – oppure a vedere le cose di sbieco e come in uno scorcio – o a disporle in modo che in parte restino dissimulate e offrano soltanto la possibilità d'intravvederle in prospettiva [oder sie so stellen, dass sie sich theilweise verstellen und nur perspectivische Durchblicke gestatten] – ovvero a contemplarle attraverso un vetro colorato o alla luce del tramonto – o a dr loro una superficie e un'epidermide che non abbia una piena trasparenza […].», GS, 299.
[308] «[…] tutto questo dobbiamo imparare dagli artisti, e per il resto essere più saggi di loro. In essi, infatti, questa loro sottile forza cessa di solito, laddove cessa l'arte e comincia la vita; *noi*, invece, vogliamo essere i poeti della nostra vita e in primo luogo nelle cose minime e più quotidiane.», GS, 299.
[309] E poi Nietzsche continua: «Dobbiamo, di tanto in tanto, riposarci dal peso di noi stessi, volgendo lo sguardo là in basso su di noi, ridendo o piangendo *su* di noi da una distanza di artisti: dobbiamo scoprire l'*eroe* e anche il *giullare* che si cela nella nostra passione della conoscenza, dobbiamo qualche volta rallegrarci della nostra follia per poter restare contenti della nostra saggezza!», GS, 107.
[310] «E quanto ancora siamo lontani dal momento in cui anche le forze artistiche [die künstlerischen Kräfte] e la saggezza pratica della vita [die practische Weisheit des Lebens] di riuniranno al pensiero scientifico; lontani dalla formazione di un più alto sistema organico di relazione al quale l'erudito, il medico, l'artista e il legislatore, così come noi oggi li conosciamo, avrebbero l'aspetto di miserande anticaglie!», GS, 113.
[311] Cfr. GS, 107.
[312] Nel 1883, in un frammento che ne spiega molto bene il "senso filosofico" nell'ottica nietzscheana, anche l'"extra-moralità" rientrerà nel progetto "neo-illuministico": «[…] Il mio orientamento generale non prende di mira la *morale* - l'antica coscienza del peccato, io la volgo anche contro l'intelletto, la virtù, la felicità, la forza dell'uomo. / Partendo da un modo di considerare le cose essenzialmente *extra-morale* sono giunto a considerare la morale *da lontano*. / Indovinare le condizioni nelle quali vivranno gli uomini del futuro - perché tale *indovinare* ed *anticipare* ha la FORZA di *un movente*: il *futuro*, in quanto ciò che noi *vogliamo*, *agisce* sul nostro presente.», OFN VII/1, I, p. 227.
[313] GS, 107. «Und gerade weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind, so thut uns Nichts so gut als die S c h e l m e n k a p p e : wir brauchen sie vor uns selber — wir brauchen alle übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um

Il filosofo ne *La gaia scienza* si congeda definitivamente da ogni possibilità di "ricaduta" nel pessimismo, anche se la sua *volontà di disincanto* lo ha spinto verso approdi quasi titanici nella spregiudicatezza contro tutto quanto non è stato più domandato e per questo venerato da tempo immemore dall'umanità, sia nel campo morale che conoscitivo. Si tratta di una *Freiheit über den Dingen* che scopre nell'"abile levità" del *Narr* e nella "maestria della parvenza" del *Künstler*, le *figure performative* del proprio ideale, un ideale che mira a riunificare *vis contemplativa* e *vis creativa*, perché i nuovi "contemplativi" - ora *poeti della vita* - sono definiti *die Denkend-Empfindenden*, e ognuno di loro:

> […] crede di essere posto come *spettatore* e *ascoltatore* dinanzi al grande spettacolo visivo e sonoro che è la vita; chiama la sua natura *contemplativa* e, ciò facendo, si lascia sfuggire che è lui stesso il vero poeta e l'inesausto poeta della vita – e che, se anche si distingue indubbiamente molto dall'*attore* di questo dramma, il cosiddetto uomo d'azione, ancor più si distingue da un mero osservatore e un semplice ospite d'onore *davanti* alla scena. A lui come poeta è certamente propria la *vis contemplativa* e lo sguardo retrospettivo sulla sua opera, ma al tempo stesso gli è propria innanzitutto la *vis creativa*, che *manca* all'uomo d'azione, a onta di quel che possono affermare l'apparenza e l'opinione comune. Siamo noi, i pensanti-senzienti, a *fare* realmente e continuamente qualcosa che ancora non esiste: tutto il mondo, che sempre crescerà, di valutazioni, colori, pesi, prospettive, scale, affermazioni e negazioni. […] Ciò che soltanto ha *valore* nel mondo attuale, non è che lo abbia in se stesso, secondo la sua natura – la natura è sempre priva di valore: il fatto è invece che questo valore gli è stato dato, donato una volta, e fummo *noi* a dare e donare! Soltanto noi abbiamo creato il mondo *che in qualche modo interessa gli uomini*![314]

I *pensanti-senzienti* sono anche in parte quei Faust e quei Manfred in carne e ossa che non hanno bisogno di andare a teatro, dove si mettono in scena "i pensieri e le passioni *più forti* dinanzi a coloro che non sono capaci di pensare e di sentire"[315], essi hanno qualcosa in più al semplice uomo d'azione: il potere *plasmativo-creativo* che è la *vis* decisiva in questa nuova ottica liquidativa che punta a destabilizzare tutto ciò che si riteneva ben saldo, nella prefigurazione evidente del messaggio zarathustriano.

---

jener F r e i h e i t ü b e r d e n D i n g e n nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert. Es wäre ein R ü c k f a l l für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit ganz in die Moral zu gerathen und um der überstrengen Anforderungen willen, die wir hierin an uns stellen, gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden. Wir sollen auch ü b e r der Moral stehen k ö n n e n : und nicht nur stehen, mit der ängstlichen Steifigkeit eines Solchen, der jeden Augenblick auszugleiten und zu fallen fürchtet, sondern auch über ihr schweben und spielen! Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren? — Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber s c h ä m t , gehört ihr noch nicht zu uns!».

[314] GS, 301. «[…] er nennt seine Natur eine c o n t e m p l a t i v e und übersieht dabei, dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist, — dass er sich freilich vom S c h a u s p i e l e r dieses Drama's, dem sogenannten handelnden Menschen, sehr unterscheidet, aber noch mehr von einem blossen Betrachter und Festgaste v o r der Bühne. Ihm, als dem Dichter, ist gewiss vis contemplativa und der Rückblick auf sein Werk zu eigen, aber zugleich und vorerst die vis creativa, welche dem handelnden Menschen f e h l t , was auch der Augenschein und der Allerweltsglaube sagen mag. Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort Etwas m a c h e n , das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspectiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. […] Was nur W e r t h hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach, — die Natur ist immer werthlos: — sondern dem hat man einen Werth einmal gegeben, geschenkt, und w i r waren diese Gebenden und Schenkenden! Wir erst haben die Welt, d i e d e n M e n s c h e n E t w a s a n g e h t , geschaffen!».

[315] «Chi ha in sé abbastanza tragedia e commedia, se ne sta preferibilmente lontano dal teatro: oppure, eccezionalmente, l'intero svolgimento scenico – teatro, pubblico e autore compresi – gli diventa un vero e proprio spettacolo tragicomico, così che, in confronto a questo, l'opera rappresentata ha per lui solo uno scarso significato. A qualcuno, che sia come Faust e Manfredi, che cosa volete che gliene importi dei Faust e dei Manfredi del teatro!», GS, 86. Si pensi però anche al frammento sulla natura di Tobler-Goethe, nel quale l'uomo appariva come "spettatore del mondo".

Di fronte alla conseguenza dell'operazione filosofica di *Selbstaufhebung* della morale e di rischiaramento degli "errori" millenari che hanno prodotto l'uomo e il suo mondo - che appaiono ora totalmente privi di senso e di valore "in se stessi" [316] -, una conseguenza dai possibili esiti nefasti ("tutto è vano"), Nietzsche inizia a dare risposte dal sapore *etico-patico* che non si accontentano più della perentorietà priva di *pudore*, perché "disinteressata", con cui le scienze avevano scavato in queste delicatissime questioni sicure di riuscire a "spiegare" dove invece erano solo sempre più abili nel "descrivere"[317]. Pur attraverso un certo uso di quella perentorietà egli aveva guadagnato per sé la sua nuova prospettiva filosofica, quella dello "spirito libero".
La grecità torna prepotentemente sulla scena per queste ragioni, sfruttata adesso per altri scopi rispetto al passato, non più squisitamente *estetico-metafisici* bensì *teor-etici*, ma sempre con la stessa concettualità di fondo, cesellata appositamente per dare manforte a ciò che è stato raggiunto in consapevolezza filosofica. Ricollegandosi a quanto aveva detto dell'*ego trasmutante* di *Argo dai centocchi* in *Opinioni e sentenze diverse*, viene riproposta l'importanza di quella avventura *introspettivo-trasmutativa* dalla visione "panoptica", che la figura rinnovata dell'"uomo della conoscenza" assume adesso su di sé come l'esperienza cardine della sua *passione vulcanica*:

Il sospiro dell'uomo della conoscenza. «Oh, questa mia cupidigia! In quest'anima non dimora alcun disinteresse, ma piuttosto, un sé bramoso» di tutto, che vorrebbe vedere attraverso molti individui come attraverso i *suoi stessi* occhi e mercé loro vorrebbe afferrare come con le *sue stesse* mani – un sé che va sempre a riprendersi anche tutto il passato, che niente vuole perdere di quel che potrebbe appartenergli! Oh, questa fiamma della mia cupidigia! Oh, se potessi essere cento esseri!». – Chi non conosce per esperienza questo sospiro, non sa nemmeno la passione dell'uomo della conoscenza."[318]

Voler esperire la totalità dell'esperibile per non perdere nulla della "ricchezza" che la storia dell'umanità ha sacrificato e allo stesso tempo compresso dentro di sé, *viaggiare in intensità in ogni luogo e in ogni epoca* come un *eremita della storia universale*, è lo stato *etico-patico* più caratteristico della *Leidenschaft der Erkenntniss*. Ma questa volta più che a Wagner bisogna fare riferimento ad un Empedocle e alla *metemsomatosi*[319], allo "spettatore impavido del mondo" che i Greci, a partire da Pitagora, solevano chiamare *filosofo*, perché non è il desiderio di "inscenare qualsiasi cosa" restituendo in forma fedele quanto si è sperimentato[320] - assumendo i panni dell'"attore radicale" -, che fa sorgere un tale sospiro, ma la brama di poter *avvertire dentro di sé tutto l'avvertibile*: è una lacerante avidità di vissuti. Non basta più avere *cento occhi* ed essere il *centro trasmutante di se*

[316] Sul reciproco sostegno che si danno "uomo" e "mondo" nell'ottica anti-metafisica di Nietzsche si veda LÖWITH I, pp. 121-151.
[317] Cfr. GS, 112.
[318] GS, 249. «D e r S e u f z e r d e s E r k e n n e n d e n . — „Oh über meine Habsucht! In dieser Seele wohnt keine Selbstlosigkeit, — vielmehr ein Alles begehrendes Selbst, welches durch viele Individuen wie durch s e i n e Augen sehen und wie mit s e i n e n Händen greifen möchte, — ein auch die ganze Vergangenheit noch zurückholendes Selbst, welches Nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören könnte! Oh über diese Flamme meiner Habsucht! Oh, dass ich in hundert Wesen wiedergeboren würde!" — Wer diesen Seufzer nicht aus Erfahrung kennt, kennt auch die Leidenschaft des Erkennenden nicht.».
[319] Si veda il frammento 24 [3] del 1883-84, nel quale, ragionando sui gradi della *schaffende Kraft* che, come avviene con la gravidanza, "einen anderen Organismus verwandelt und in größte Gefahr bringt", vengono annoverati tra i vari gradi: lo *Schauspieler* e *der Lehrer — Empedocles*.
[320] Caratteristica che diventerà, negli ultimi scritti, il tratto distintivo negativo dei "romantici", di cui fa parte Wagner (del quale si ribadisce che come artista in generale rientra nella categoria dello *Schauspieler*), definiti appunto *Fanatiker des Ausdrucks „um jeden Preis"*, ai quali Nietzsche contrappone il "pudore" come tratto distintivo tipico di un'anima aristocratica, cfr. ABM, 256

stessi[321], ora la forza della passione spinge il desiderio oltre ogni immaginazione, perché colui che ne è assalito vorrebbe *auto-dilaniarsi e sparpagliarsi* per poi "*rinascere in cento esseri*" (in hundert Wesen wiedergeboren), vorrebbe vivere tutte le vite, assaporare ogni esistenza, essere l'incarnazione *en-panteistica* di tutta l'umanità, assumere su di sé la *dote onto-fenomeno-logica* più caratteristica di un nume greco (Proteo e Dioniso)[322], quella che si fa "sapiente" attraverso un uso illimitato della *dissimulazione-trasmutazione*: egli sogna di essere un nuovo Odisseo. È questa la risposta *etico-patica* più forte possibile al *gregarismo* della vita umana, che si è andato cristallizzando nella "morale" e negli "errori" dell'intelletto e della sensazione riscontrati nella storia della metafisica e della filosofia. La prima risposta, in forma di aspirazione, di un *Freigeist* che ancora non esiste ma che in fondo è stato prefigurato fin dalla terza *Inattuale*.

Il cammino filosofico attraverso cui si è scoperto il potere reale e al tempo stesso la condanna dell'uomo, attraverso cui si è acquisito coscienza del fatto che è stato l'uomo ad aver donato colori, peso e misura al mondo, e che è quindi sempre lui quello che può togliergli in ogni momento facendo colare a picco ogni cosa (questo il tratto di derivazione "pessimistica", condiviso dai predicatori di morale)[323], è giunto al suo πάθος definitivo nei sei anni della *Freigeisterei.* Un tale cammino, con cui ha avuto avvio un'operazione estremamente rischiosa, ha però allo stesso tempo mostrato con maggior chiarezza l'altro aspetto di una simile conquista conoscitiva, e cioè che l'uomo è allo stesso tempo anche l'unico vivente che può far elevare sé stesso e il mondo a una *levità celeste,* attraverso il recupero della sua *vis creativa-contemplativa*[324]. In questa ottica, l'augurio di una *vita pericolosa*[325] (già preannunciato in *Schopenhauer als Erzieher*) si sposa alla perfezione con la riforma dell'avvenire filosofico che il *Freigeist* incarna come "ideale", e va di pari passo anche con la constatazione del rischio imminente di una possibile "cinesizzazione" del continente europeo ad opera dei socialisti e degli statolatri, che eliminerebbe definitivamente il valore spirituale che l'"insoddisfazione" ha garantito

[321] Si dirà nello Zarathustra: «È necessario imparare a *distogliere lo sguardo* da se stessi, per *vedere* molto: anche di questa durezza hanno bisogno tutti coloro che salgono le montagne.», ZAR, III, *Il viandante*.

[322] C'è, in questo sospiro dell'"uomo della conoscenza", anche un implicito riferimento all'esperienza *estatico-trasmutativa* tipica del "fenomeno dionisiaco", che abbiamo analizzato in precedenza. E, infatti, in un frammento del 1885 (34 [181]) Nietzsche lega il *gai saber* alla "filosofia di Dioniso", che torna prepotentemente in scena negli ultimi anni di riflessione del filosofo. La stessa associazione tornerà nella *Prefazione* della *Genealogia della morale*, cfr. GDM, *Prefazione*, 7.

[323] Ne *La gaia scienza* (292) Nietzsche sottolinea il modo in cui i "predicatori di morale" attuano una *umgekehrte Kunst der Alchymie* attraverso la quale essi, per esaltare determinate "virtù" dandole in pasto alla moltitudine*, trasmutano in piombo tutto l'oro* (alles Gold darin wird sich in Blei verwandelt haben) che in quelle "virtù" poteva essere colato, arrecando così un peso insostenibile all'uomo. Al contrario, in *Aurora* (486) si era parlato di un uomo aduso a *trasmutare in oro* ciascuna cosa, il quale poteva trovarsi in una situazione di sconforto quando avesse trovato cose "che *gli sia assolutamente* impossibile trasmutare in oro". Questa *metafora alchimistica*, così preannunciata, è molto importante in vista di quel *compito* che sarà presentato come il suo *destino* da Nietzsche, e cioè la *trasvalutazione*. Una metafora che anticipa l'esperienza personale che darà i natali allo *Zarathustra*, e che coinciderà poi con il senso stesso di quel *compito-destino*. Va detto, infine, che il riferimento alla *trasmutazione alchemica* è quasi sicuramente un riferimento al *Faust* di Goethe.

[324] Questa caratterizzazione diventerà centrale nello *Zarathustra*, dove si farà dell'importanza della danza e del riso, della *levità alcionia*, quasi l'intera dottrina del saggio persiano.

[325] «*Precursori*. Io saluto tutti i segni di un'età più virile e guerriera che è al suo principio e che riporterà in onore prima di tutto la virtù del prode! Poiché essa dovrà aprire la strada a un'epoca ancora più eccelsa e raccogliere l'energia di cui quella avrà un giorno bisogno – quell'età che porta l'eroismo nella conoscenza e *muove guerre* per amore delle idee e delle loro conseguenze. […] Perché – credete a me! – il segreto per raccogliere all'esistenza la fecondità più grande e il diletto più grande, si esprime così: *vivere pericolosamente*! Costruite le vostre case sul Vesuvio! Spedite le vostre navi in mari inesplorati! Vivete in guerra con i vostri simili e con voi stessi! Siate predatori e conquistatori finché non potete essere dominatori e padroni, voi uomini della conoscenza! […] Finalmente la conoscenza tenderà la mano verso ciò che le è dovuto – vorrà *signoreggiare* e *possedere*, e voi con essa!», GS, 283.

all'Europa fin dal Medioevo, generando "*la famosa dote europea per l'incessante trasmutazione*" (die berühmte europäische Fähigkeit zur beständigen Verwandelung)[326] di cui gli "spiriti liberi" dovranno evidentemente essere i degni eredi dell'avvenire, perché in fondo sono loro, adesso, la promessa filosofica futura da allevare contro l'imperante *istinto del gregge* che si è da millenni affermato sul suolo europeo[327].
Il *poeta della vita*, l'*eroe della conoscenza* che Nietzsche configura ne *La gaia scienza*, ha un'affinità nascosta con l'assenza di un *carattere prestabilito e fisso* (che apre al godimento di ogni pluralistica *trasmutazione-dissimulazione*) tipico della divinità greca oracolare del mare, quello che Proteo doveva trasmettere alla musica[328]. Se infatti l'*uomo-specie* sperimenta solo la "fissità" persino nella *maschera*, incancrenito com'è nel "ruolo" che gli è stato da sempre assegnato, ragion per cui egli è divenuto irremovibile in tutto ciò che sostiene e fa, avendo definitivamente dimenticato il fresco ardore con il quale potrebbe sfuggire a ogni ipostatizzazione di natura strumentale (Werkzeug-Natur) da parte del "branco", attraverso un uso rarefatto dell'identità, l'"uomo della conoscenza" è invece il campione della *trasmutazione-di-sé* (Sich-Verwandeln)[329], negata all'altro per un'evidente utilità sociale:

La salda reputazione. Una volta la salda reputazione era una cosa estremamente utile, e ovunque la società continua sempre a essere dominata dall'istinto del gregge è ancor oggi quanto mai consono al fine di ogni individuo *far passare* per inalterabili il proprio carattere, come la propria occupazione, anche se questi, in fondo, non lo sono. «Si può fare assegnamento su di lui, egli è sempre coerente con se stesso»: questa è, in tutte le contingenze pericolose della società, la lode che ha più significato. La società sente con soddisfazione di avere nella virtù di questo, nell'ambizione di quello, nella riflessione e nella passione di quell'altro, uno *strumento* fidato, pronto a ogni momento – essa tiene in sommo onore questa *natura strumentale*, questa costante fedeltà a se stessi, questa irremovibilità nelle opinioni, nelle aspirazioni e perfino nelle non virtù. Un siffatto apprezzamento, che è e fu in auge ovunque, unitamente all'eticità del costume, educa «caratteri» e getta il *discredito* su ogni cambiamento, su ogni diverso orientamento, su ogni trasformazione di sé [Sich-Verwandeln]. Per quanto grande possa essere del resto il vantaggio di un tal modo di pensare, si tratta comunque, per la *conoscenza*, della forma di giudizio universale più nociva tra tutte: infatti, proprio la buona volontà dell'uomo della conoscenza, di dichiararsi intrepidamente, in ogni tempo, *in antitesi* alla sua preesistente opinione e di nutrire in generale diffidenza per tutto quanto in noi voglia *stabilizzarsi*, è qui condannata e sottoposta a discredito. I sentimenti dell'uomo della conoscenza, in quanto sono in contraddizione con la «salda reputazione», sono considerati come *disonorevoli*, mentre la pietrificazione delle opinioni ha per sé ogni onore: in balìa d'un siffatto criterio di valore dobbiamo vivere ancor oggi! Come è difficile vivere, quando si sente contro e intorno a sé il giudizio di molti millenni! È probabilmente che

[326] «L'Europa è un infermo, che deve la massima gratitudine alla sua incurabilità e all'eterna trasformazione della sua sofferenza [Europa ist ein Kranker, der seiner Unheilbarkeit und ewigen Verwandelung seines Leidens den höchsten Dank schuldig ist]: queste condizioni continuamente nuove, questi altrettanto nuovi pericoli, dolori, e ripieghi hanno generato alla fine una eccitabilità intellettuale che è quasi come il genio e in ogni caso la madre di ogni genio.», GS, 24; cfr. AUR, 206. Questa importante metafora della *trasmutazione del dolore* che stimola l'attività spirituale pericolosa, da connettere con quanto detto a nota 323, segna la strada concettuale che condurrà Nietzsche al "coraggio" per lo *Zarathustra*.
[327] Che lo "spirito libero" sia in evidente opposizione alla "democratizzazione" dell'Europa, considerata da Nietzsche un fenomeno inarrestabile, è evidente da molti passaggi testuali. Su questa questione si veda P. van Tongeren, *Esprit libre et démocratie*, in *Studia Nietzscheana*, 2015, nietzschesource.org.
[328] Cfr. nota 284.
[329] Espressione che fa da *pendant* al *Sich-Verstellen* di nota 278. E che indica anche la differenza decisiva tra l'*uomo gregario*, che vive nella "comodità", essendo il *pericolo* e il *dolore* i nemici giurati della sua esistenza *incatenata al già valutato da altri*, e l'*uomo-individuo*, che invece conosce il balsamo che emana dall'*avventura* e dalla *sofferenza* insiti in ogni nuova "creazione": «Creare è redenzione dal dolore. Ma il dolore è necessario per colui che crea. Soffrire è trasformarsi [sich-Verwandeln], in ogni nascere è un morire.», OFN VII/1, I, p. 200. Si veda la netta contrapposizione posta in quei due frammenti consecutivi del 1888 che ragionano ancora su queste differenze, riportati a nota 259, cfr. 16 [8; 9] 1888.

per molti millenni sia gravato sul conoscere il peso della cattiva coscienza, e che debbano esserci stati nella storia dei più grandi spiriti molto disprezzo di sé e molta segreta felicità.[330]

In questa ennesima riscrittura aforismatica contenente i presupposti concettuali già presenti in *Über Wahrheit und Lüge*, che ci fa sentire tutto il valore della conquista di uno stato d'animo - "disprezzo di sé e molta segreta felicità" - che Nietzsche dovette guadagnarsi nella nuova vita da eremita in gelide soffitte, una vita che era in fondo la negazione drastica del suo trascorso basileese tra le occupazioni professionali e gli inviti pubblici in società, viene mostrato il nuovo ruolo che egli disegnò per se stesso alla fine di sei anni di sofferenze e privazioni: *durante il secolo più scientifico dell'epoca moderna, un ex professore di filologia classica tesse la trama del destino della filosofia occidentale sconosciuto e isolato*.
Dal filosofo come *Nicht-mehr-Thier*, all'*ego trasmutante* di *Argo dai centocchi*, fino all'*artista-eroe-poeta della vita* con la sua *Leidenschaft der Erkenntniss*, è questo il sentiero che conduce allo *Zarathustra* nell'ultimo aforisma del libro quarto de *La gaia scienza*, un sentiero chiamato *Freigeist*[331].

[330] Gs, 296. «D e r f e s t e R u f . — Der feste Ruf war ehedem eine Sache der äussersten Nützlichkeit; und wo nur immer die Gesellschaft noch vom Heerden-Instinct beherrscht wird, ist es auch jetzt noch für jeden Einzelnen am zweckmässigsten, seinen Charakter und seine Beschäftigung als unveränderlich z u g e b e n , — selbst wenn sie es im Grunde nicht sind. „Man kann sich auf ihn verlassen, er bleibt sich gleich": — das ist in allen gefährlichen Lagen der Gesellschaft das Lob, welches am meisten zu bedeuten hat. Die Gesellschaft fühlt mit Genugthuung, ein zuverlässiges, jederzeit bereites W e r k z e u g in der Tugend Dieses, in dem Ehrgeize Jenes, in dem Nachdenken und der Leidenschaft des Dritten zu haben, — sie ehrt diese W e r k z e u g - N a t u r , diess Sich-Treubleiben, diese Unwandelbarkeit in Ansichten, Bestrebungen, und selbst in Untugenden, mit ihren höchsten Ehren. Eine solche Schätzung, welche überall zugleich mit der Sittlichkeit der Sitte blüht und geblüht hat, erzieht „Charaktere" und bringt alles Wechseln, Umlernen, Sich-Verwandeln i n V e r r u f . Diess ist nun jedenfalls, mag sonst der Vortheil dieser Denkweise noch so gross sein, für d i e E r k e n n t n i s s die allerschädlichste Art des allgemeinen Urtheils: denn gerade der gute Wille des Erkennenden, unverzagt sich jederzeit g e g e n seine bisherige Meinung zu erklären und überhaupt in Bezug auf Alles, was in uns f e s t werden will, misstrauisch zu sein, — ist hier verurtheilt und in Verruf gebracht. Die Gesinnung des Erkennenden als im Widerspruch mit dem „festen Rufe" gilt als u n e h r e n h a f t , während die Versteinerung der Ansichten alle Ehre für sich hat: — unter dem Banne solcher Geltung müssen wir heute noch leben! Wie schwer lebt es sich, wenn man das Urtheil vieler Jahrtausende gegen sich und um sich fühlt! Es ist wahrscheinlich, dass viele Jahrtausende die Erkenntniss mit dem schlechten Gewissen behaftet war, und dass viel Selbstverachtung und geheimes Elend in der Geschichte der grössten Geister gewesen sein muss.».
[331] Cfr. 16 [14] 1883.

V.

«Io sono tutti i nomi della storia»: il mondo come *Proteo-Dioniso*

a) Zarathustra il *trasmutato*

Una nuova ispirazione poetica percorre tutto il 1882, l'ultimo anno della *Freigeisterei*. Da un lato, con la pubblicazione degli *Idilli di Messina* e, dall'altro, ne *La gaia scienza* con il preludio «Scherzo, malizia e vendetta», ma solo dopo l'esperienza infelice del soggiorno in Sicilia accade l'evento che, a detta dell'autore stesso, sarà decisivo per la maturazione di un libro poetico che all'interno della sua opera rappresenta un *unicum* stilistico, forse non definibile. Dopo gli anni "scientifici" dello *spirito libero*, il filosofo confessa più di un timore verso il possibile effetto sul pubblico dello *Zarathustra*: è sicuro che nessuna autorità lo vorrà "come educatore della gioventù"[1]; altrove dichiara di essere un educatore in cerca di discepoli per cui ha bisogno di gloria letteraria che però non sembra arrivare[2]; si convince del fatto che con la pubblicazione di un'opera così apertamente "letteraria" il legame delle sue ultime opere con l'orizzonte scientifico sarà reciso e auspica che ci si dimentichi di lui per migliorare la ricezione del nuovo libro[3]; teme critiche per la sua scrittura "da gallina"[4]; ma d'altra parte si esprime anche in vari elogi di autoesaltazione circa il valore immenso del proprio lavoro[5].
Tra questi vari commenti a se stesso, va sottolineata la consapevolezza dell'opportunità di legare questa nuova opera alla "gaiezza della conoscenza", una delle buone cose che egli ritiene di aver scoperto, riconoscendo che "insieme a mio figlio Zarathustra, debbo *innalzarmi* a una gaiezza *molto più elevata* di quanto finora potessi esprimere a parole"[6]. Proprio il termine di quella esperienza durata sei anni e caratterizzata da una severità quasi ascetica, fin nelle cose dello spirito, fu il preludio filosofico necessario per raggiungere una sensibilità adatta al nuovo compito:

---

[1] Cfr. EFN-1883, 398. «Quel che è certo è che con questo libro sono entrato in un altro mondo – lo "spirito libero" è *appagato*. O no?», EFN-1883, 397.
[2] «Non ho scritto una sola riga "per la gloria", in questo Lei certo mi crede: 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 – tanto più che, come ho appena avuto la prova, insegnare in una università non mi è più possibile.», EFN-1883, 457; cfr. EFN-1883, 473. Sull'importanza dei suoi libri, da intendere esclusivamente come "esche" per discepoli e anime affini (che è il tratto più emblematico della centralità filosofica della sua *passione pedagogico-antropagogica*), Nietzsche torna nel 1884: «(Perché, per dirla in breve, ho bisogno di discepoli *finché sono in vita*: e se i libri che ho scritto finora non funzionano come esche, "vengono meno alla loro funzione".», EFN-1884, 553. Quella delle "esche", e quindi della "pesca", è un'immagine che torna nello *Zarathustra*, cfr. ZAR., IV, *Il sacrificio col miele*, e che in *Ecce homo* si legge testualmente: «Da allora in poi tutti i miei scritti sono degli ami che io getto: non sarà che mi intendo di pesca quanto nessun altro?... Se nulla ha *abboccato*, la colpa non è mia. *Mancavano i pesci*…», EH, *Al di là del bene e del male*, 1.
[3] Cfr. EFN-1883, 402; 407.
[4] Cfr. EFN-1883, 393.
[5] Zarathustra sarebbe l'"Anticristo" da sempre annunciato (cfr. EFN-1883, 457); un libro sacro come altri, che però "introduce il riso nella religione" (EFN-1883, 404); un quinto vangelo e suo testamento (cfr. EFN-1883, 373; 375); qualcosa di incommensurabilmente distante da "tutto quello che è propriamente *letterario*!" (cfr. EFN-1883, 473); una sinfonia più che un libro (cfr. EFN-1883, 397; 485); Nietzsche arriva anche a profetizzare che in futuro ci saranno cattedre e professori per l'interpretazione dello *Zarathustra* (cfr. EFN-1884, 506).
[6] Cfr. EFN-1883, 476.

Quanto a me, ho alle spalle una lunga e severa ascesi dello spirito, alla quale mi sono sottoposto di mia volontà, e di cui non tutti sarebbero capaci. Sotto *questo* aspetto gli ultimi sei anni sono stati quelli in cui mi sono imposto la più dura disciplina, e lo dico senza tener conto di quello che ho passato per aver ragione della cattiva salute, della solitudine, dell'incomprensione assoluta e della diffamazione. Comunque sia, anche questo gradino della mia vita l'ho *superato* – e quanto mi resta ancora da vivere (poco, penso!) mi servirà per esprimere, completamente e pienamente, le cose per amore delle quali sono riuscito a sopportare la vita. Il tempo del silenzio è *finito*: mi auguro che il mio *Zarathustra*, che deve esserti stato spedito in queste settimane, ti sveli a *quali* altezze è volatala mia volontà. Non lasciarti ingannare dall'impronta leggendaria di questo libriccino: dietro ognuna di quelle parole semplici e inconsuete c'è il mio *credo più profondo* e la mia *intera filosofia*. È un modo per cominciare a farmi conoscere – niente di più! – So molto *bene* che non esiste nessuno capace di fare qualcosa di simile a questo *Zarathustra*.[7]

In queste affermazioni, pur importanti, Nietzsche non sembra essere del tutto sincero con l'amico Gersdorff, poiché nel descrivere il percorso affettivo e filosofico che lo condusse alla necessità di scrivere lo *Zarathustra*, evita, stranamente, di parlare dell'evento senza il quale oggi non avremmo quel libro, ovvero l'incontro con Lou Salomé, scoperta da Rée a Roma nella cerchia di conoscenze di Malwida von Meysenbug.
Perché non dirlo, allora, a Gersdorff, visto che è lui stesso ad affermarlo esplicitamente più volte, in una serie di lettere che segnalano, nell'arco di pochi mesi, un avvenimento personale terribilmente doloroso per un uomo che usciva da sei lunghi anni di solitudine, spirituale e quotidiana, pressoché totale e che, dopo aver pubblicato vari libri in seguito all'abbandono dell'occupazione universitaria, credette di aver finalmente incontrato in Lou Salomé un'anima filosofica gemella e insieme una degna discepola e erede della sua filosofia, anche quella non ancora esplicitata?[8] La risposta sta nella delusione cui andò incontro, quando si accorse di non aver trovato ciò che ai primi incontri era certo di aver scoperto, una delusione acuita dall'atteggiamento della sorella, la quale, presa da un sentimento ostile nei confronti della giovane russa, che a suo dire era la personificazione della filosofia "immorale" del fratello, fece di tutto per gettare discredito sul suo conto agli occhi di Nietzsche, spingendo addirittura quest'ultimo a una reazione di risentimento inadeguata alla sua già fragile situazione di salute. Una strategia meschina, indubbiamente, che segnò però l'inizio di un clima di netta distanza tra fratello e sorella, che durerà più o meno fino alla fine[9].
Tutto ciò gli causò una sorta di crollo emotivo, testimoniato a più riprese nelle lettere in un crescendo che porta però a maturazione una definitiva presa di consapevolezza da

[7] EFN-1883, 427.
[8] «Primo: di tutte le conoscenze che ho fatto, una delle più preziose e feconde è quella con Lou. Soltanto dopo averla frequentata sono stato maturo per il mio *Zarathustra*.», EFN-1884, 481. «Contro la ragazza si può dire quel che si vuole -e ben altro da quello che dice mia sorella -, ma quel che è certo è che non ho mai trovato una persona più dotata, più portata alla riflessione. […] E non a caso negli ultimi 12 mesi ho creato la mia opera più alta.», EFN-1884, 483; cfr. EFN-1882, 351. «Quest'anno, che per molti aspetti primari della mia vita rappresenta una nuova crisi […], è stato per me impreziosito dalla grazia e dallo splendore di questa giovane anima veramente eroica. In lei spero di trovare una discepola, e, se la mia vita non dovesse protrarsi ancora a lungo, un'erede e una continuatrice del mio pensiero.», EFN-1882, 264; cfr. EFN-1882, 327.
[9] Si vedano, in generale, le lettere che vanno dalla primavera del 1882 fino alla metà del 1883, tutte caratterizzate dal racconto di questa esperienza così decisiva nella sua vita, sia in negativo che in positivo. Nietzsche soffrì terribilmente per essersi illuso di aver finalmente trovato qualcuno che mostrava attenzione ai suoi problemi e interesse alla sua riflessione intima, anche e proprio perché, dopo lunghi anni di solitudine e incomprensioni, sentiva forte il bisogno di "tornare tra gli uomini": «Non voglio più essere solo, e voglio di nuovo imparare a essere un uomo.», EFN-1882, 256. Ma, questo accorato appello a se stesso a *reimparare* "a esser un uomo" ebbe l'effetto opposto a quello desiderato, ricacciandolo in una sofferenza e in un isolamento umano ancora più abissali.

parte sua, priva di rancori nei riguardi di Lou, che anzi rappresenta la vera base della svolta letteraria[10]. Ciononostante, egli chiude ogni rapporto sia con Lou che con Rée (ritenuto complice della ragazza nel vorticoso giro di eventi e incomprensioni), il quale infine si trasferirà con lei a Berlino dando vita a un cenacolo culturale. Dallo stato d'animo conquistato in seguito a questa duplice drastica chiusura nei rapporti umani, Nietzsche inizia a sviluppare considerazioni dal tono perentorio che saranno, d'ora in avanti, caratteristiche delle sue riflessioni di stampo "neo-illuministico" in parte già presenti nello *Zarathustra*[11].

Questo contrasto di sentimenti, posto a fondamento delle esperienze private e spirituali sottese alla creazione del libro poetico, è continuamente messo in luce dall'autore proprio in quest'opera che richiede al lettore un medesimo contrasto emotivo per poter comprendere una simile «esplosione di forze che si sono accumulate nel corso di decenni»[12]. A questo va aggiunto che senza un'identità di esperienze, senza un'*immedesimazione* del lettore con i vissuti che tramano il testo, nessuna parola usata potrà veramente raggiungere l'orecchio di chi vi si avvicina[13].

---

[10] «Che importa di questi Rée e Lou! Come posso essere un loro *nemico*! E se anche mia hanno fatto del male – *io* ne ho tratto però abbastanza PROFITTO, proprio perché sono persone così diverse da me: trovo in ciò un'abbondante compensazione, anzi uno stimolo alla gratitudine verso quei due. Sono tutti e due nature originali, e non copie: per questo ho resistito a stare accanto a loro, per quanto fossero lontano dai miei gusti.», EFN-1883, 459.

[11] «Dopo tutto quello di cui sono venuto a conoscenza *ora*, ahimè *troppo tardi*! – queste due persone, Lou e Rée, non sono degne di leccarmi gli stivali – pardon per quest'immagine troppo mascolina! […] Bisognerebbe aver più fiducia nei propri istinti, anche quelli di *repulsione* […] Bisogna IMPORRE *il proprio* ideale *di umanità*, col proprio ideale bisogna costringere e sopraffare il prossimo e se stessi: e dunque agire creativamente. Ma *per far ciò* occorre tenere bene a freno la propria compassione, e anche trattare da *nemici* coloro che *si oppongono* al nostro ideale (ad es. canaglie quali Lou e Rée). – Vede COME *mi* «faccio la morale»: ma per pervenire a questa "saggezza" ci ho quasi rimesso la vita. -», EFN-1883, 437. «L'avvenire dell'umanità – questo pensiero è il mio unico ristoro, il presente non lo voglio più vedere né sentire, mi soffoca, mi opprime, mi tormenta, mi rende miserabile e pusillanime.», EFN-1883, 453; cfr. EFN-1883, 471. «[…] tutto il significato dei terribili dolori fisici cui sono stato esposto sta in ciò, che SOLTANTO *grazie a essi* mi sono distaccato da una concezione della mia missione che era errata, ossia cento volte *troppo umile*. […] Anche i maestri della mia giovinezza rappresentano probabilmente, in rapporto a ciò che debbo fare *io*, semplici forze *minori* e *transitorie*; […]. Giacché ogni parola dello Zarathustra suona trionfante scherno, e più che scherno, degli ideali di quest'epoca; e quasi ogni parola cela un'esperienza personale, una vittoria di prim'ordine su me stesso.», EFN-1883, 459.

[12] Cfr. EFN-1884, 486; EH, *Al di là del bene e del male*. «E invero chi riesce a trattenere le lacrime di fronte all'allegria di Zarathustra io lo considero ancora lontanissimo dal mio mondo, da me.», EFN-1884, 533. Nella *Prefazione* della *Genealogia della morale*, Nietzsche sarà più preciso: «Per quanto riguarda, a esempio, il mio «Zarathustra», non può considerarsi suo conoscitore chi non sia stato di volta in volta ora ferito a fondo ora estasiato a fondo [irgendwann einmal tief entzückt hat] da ognuna delle sue parole: solo in questo caso, infatti potrà godere il privilegio di sentirsi riverentemente partecipe dell'elemento alcionio da cui è scaturita quest'opera, della sua solare chiarità, della sua lontananza, vastità e sicurezza.», GDM, *Prefazione*, 8. L'allusione all'*estaticità* non è casuale, e Alcione, cui si allude nell'uso dell'aggettivo "halkyonisch", fu la figlia di Eolo *trasmutata* dagli dèi in uccello marino dai colori sgargianti. Il "sorriso alcionio" (mit seinem halkyonischen Lächeln) diventerà la prerogativa di Dioniso, descritto come filosofo e *Genie des Herzens* in *Jenseits von Gut und Böse* (cfr. ABM, 295). In una lettera a Rohde, nella quale comunica la fine dello *Zarathustra* in tre atti, Nietzsche scrive: «Il mio *Zarathustra*, con i suoi tre atti, è terminato […]. È una specie di abisso spalancato sul futuro, qualcosa che atterrisce, proprio per la sua beatitudine. Tutto quello che c'è è opera mia, senza modello né paragone né precedente; chi è *vissuto* al suo interno una volta ritorna nel mondo con uno sguardo diverso [wer einmal darin g e l e b t hat, der kommt mit einem andern Gesichte wieder zur Welt zurück]», EFN-1884, 490. L'ultima frase sembra una chiara allusione al risveglio iniziatico di chi torna da un'esperienza misterica.

[13] «Grosso modo, credo che il mio *Zarathustra* sia l'opera più profonda che esista in lingua tedesca, e che sia anche la più perfetta dal punto di vista linguistico. Ma per poterlo *comprendere* ci vogliono intere generazioni, che siano in grado di *rivivere* le esperienze interiori da cui è scaturita quest'opera.», EFN-1888, 1050; cfr. EFN-1886, 729; EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1. Nel 1882, Nietzsche aveva scritto a

Lo *Zarathustra* è una goccia d'oro distillata da un "*baratro* di sentimenti"[14], è il primo vero atto di un'*arte alchemica della trasmutazione*[15] che apre la strada agli esiti fatali della vita di Nietzsche, che coincideranno con il compito della "trasvalutazione di tutti i valori"[16]. Del resto, che la *Verwandlung* sia uno dei centri tematico-concettuali dell'intera opera è evidente già dalle prime pagine. Nel *Prologo*, infatti, viene detto che dopo dieci anni di solitudine sui monti (dai 30 ai 40 anni) finalmente il cuore del persiano *si trasmutò* (verwandelte sich sein Herz) e che solo in seguito a questa *trasmutazione*[17] egli parlò al sole per annunciare il suo desiderio di "tramontare sugli uomini" (Zarathustra's Untergang), per tornare egli stesso uomo dopo essersi disgustato dell'accumulo di saggezza che, come i raggi dell'astro celeste e il miele in eccesso raccolto dall'ape[18], sente

Schmeitzner: «Quanto al mio ultimo libro, Le GARANTISCO che, pur in mezzo alle mutevoli correnti del gusto, *resisterà*. Scrivo *unicamente* quello che ho vissuto *di persona* e so come *esporlo*: libri di questo genere "*sopravvivono*" sempre.», EFN-1882, 296. In *Ecce homo*, Nietzsche insisterà su questi aspetti: «Il grande poeta attinge *solo* dalla sua propria realtà – fino al punto di non potere poi sopportare la propria opera… Se do uno sguardo al mio *Zarathustra*, poi per una mezz'ora vado su e giù per la mia camera, e non riesco a dominare un groppo insostenibile di singhiozzi.», EH, *Perché sono così accorto*, 4; cfr. EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1.

[14] «In precedenza ero sprofondato in un vero *baratro* di sentimenti […], ma da questa profondità mi sono risollevato abbastanza "verticalmente" alla mia *altezza*. […] Nel frattempo, in sostanza in pochissimi giorni, ho scritto il mio *libro migliore*, e, cosa anche più importante, ho compiuto quel passo decisivo per il quale l'anno scorso non avevo ancora il coraggio.», EFN-1883, 372; cfr. EFN-1883, 370; 412. «In realtà senza la *meta* del mio lavoro e senza l'*inesorabilità* di questa meta non sarei più in vita. Per questo posso dire che chi mi ha salvato è Zarathustra, il mio figliolo Zarathustra! -», EFN-1883, 438. E per questo più volte Nietzsche dirà che lo *Zarathustra* è stato un "salasso", cfr. EFN-1883, 402; 403.

[15] Due mesi prima dell'annuncio della stesura dello *Zarathustra*, Nietzsche scriveva: «Si tratta di un conflitto di affetti opposti, che non sono in grado di affrontare. Vale a dire: io tendo ogni fibra nello sforzo di dominarmi – ma sono vissuto troppo a lungo in solitudine, e ho consumato le mie "riserve" al punto che, più di chiunque altro, ora sono condannato al supplizio della ruota dei miei stessi affetti. Se non riesco a capire l'espediente degli alchimisti [das Alchemisten-Kunststück] per trasformare anche questo fango in *oro*, sono perduto.», EFN-1882, 365. La metafora torna in due lettere successive, a indicare sempre la stessa cosa: «E il mio modo di pensare, così com'è, esige addirittura una vittoria assoluta: ossia la trasmutazione dell'esperienza vissuta in oro e in supremo giovamento [die Verwandlung des Erlebnisses in Gold und Nutzen höchsten Ranges].», EFN-1883, 450 ("trasmutazione" è traduzione mia). «*In summa*: fa parte dei miei doveri dominare anche tutto questo e continuare a "*trasmutare in oro*" qualsiasi cosa mi tocchi in sorte, a vantaggio del mio COMPITO [es gehört zu meinen Aufgaben, auch darüber Herr zu werden und fortzufahren, alle meine Schicksale zu Gunsten meiner **Aufgabe** „in Gold zu verwandeln "].», EFN-1884, 526 ("trasmutare" è di mia traduzione); cfr. EFN-1882, 344. In un frammento (16 [49] 1883) del periodo zarathustriano si legge: «La volontà di sofferenza – di prendere la sofferenza in profondità, come mezzo di trasmutazione [als Mittel der Verwandlung].», OFN VII/1, II, p. 174 ("trasmutazione" è traduzione mia); cfr. 16 [64] 1883. La "sofferenza" è lo stato *patico-emotivo* più vituperato dal *gregge*, che invece fa tutto per la "comodità" e l'"assenza di pericolo", come è stato sottolineato fin dalla terza *Inattuale*.

[16] In una lettera a Brandes del 1888, Nietzsche lega l'*arte alchemica della trasmutazione* alla *trasvalutazione*: «Ho usato queste settimane per «trasvalutare valori». – Lei comprende questo tropo? – In fondo l'alchimista è il tipo d'uomo più meritevole che ci sia; intendo dire colui che riesce a ricavare da cose di poco conto, disprezzate, qualcosa di prezioso e addirittura dell'oro. Soltanto questo *arricchisce*; gli altri si limitano a fare un cambio. Questa volta il mio compito è assai curioso: mi sono chiesto quali siano le cose che l'umanità sino a oggi ha più odiato, temuto, disprezzato: - e proprio da questo ho ricavato il mio "oro"…», EFN-1888, 1036. La stessa equiparazione tra *arte alchemica della trasmutazione* e *trasvalutazione* torna in un frammento dello stesso periodo, cfr. 16 [43] 1888.

[17] Cfr. ZAR, *Prologo*, 1. Nel corso dell'intera opera sono molteplici i luoghi testuali nei quali Zarathustra e altri personaggi *si trasmutano*, non solo lui ma anche la sua voce, il suo volto, il suo occhio, il suo cuore ecc.

[18] Nel primo capitolo della quarta parte, dialogando con i suoi animali Zarathustra ammette: «Quello che a me succede, accade a tutti i frutti maturi. È il miele nelle vene che fa più denso il sangue e, anche, più silenziosa l'anima mia […] oggi voglio salire sulla vetta di un monte! Ma fate che là io abbia del miele; miele dorato, miele di favo, giallo, bianco, fresco come il ghiaccio, buon miele. Giacché, sappiate, lassù

il bisogno di traboccare e donarsi[19]. Questa *trasmutazione* del cuore che segna l'avvenuta maturazione della sua *Weisheit* è talmente evidente, anche sul suo volto, che viene immediatamente riscontrata dalla prima persona che Zarathustra incontra lungo il cammino, una volta arrivato alla foresta discendendo verso valle, e cioè il *vegliardo*, il quale, riconoscendo in lui il *Wanderer* che dieci anni prima era salito per portare la sua "cenere sul monte", afferma:

«Questo viandante non mi è sconosciuto: alcuni anni fa è passato di qui. Zarathustra era il suo nome; ma egli si è trasmutato[20] [aber er hat sich verwandelt].
Portavi allora la tua cenere sul monte: oggi vuoi portare nelle valli il tuo fuoco? Non temi i castighi contro gli incendiari?
Sì, riconosco Zarathustra. Puro è il suo occhio, né disgusto si cela nelle sue labbra. Non incede egli a passo di danza?
Trasmutato[21] è Zarathustra [Verwandelt ist Zarathustra], un bambino è diventato Zarathustra, Zarathustra è un risvegliato: che cerchi mai presso coloro che dormono?[22]

Zarathustra, quasi fosse un vulcano che pratica l'*arte alchemica*, ha trasformato la cenere in fuoco[23], un prodigio agli occhi del vegliardo che a suo dire lo renderà inviso alla gente, che non ama affatto il *Brandstifter*, per poi aggiungere che l'avvenuta *trasmutazione* ha reso Zarathustra un *Erwachter*, cioè qualcuno che similmente a un *iniziato*, nato a una nuova vita, ha aperto per la prima volta gli occhi sul mondo, come un "rinato", al pari quindi di un uomo che sembra ridiventato bambino. Questo incedere concettuale dai toni fortemente parossistici e contraddittori - «proprio perché accede a tutti gli opposti, Zarathustra sente di essere *la più alta specie dell'esistente*»[24] -, rivolti soprattutto contro metafore bibliche e morali, è caratteristico di tutta l'opera e mette in forma poetica il senso filosofico della svolta "immoralista" nietzscheana. Il filosofo inizia a confutare la "morale" capovolgendo significati e valutazioni tradizionali, maledicendo ciò che si è sempre benedetto e viceversa, usando i discorsi del personaggio che ha inventato[25]. Poco

---

voglio fare il sacrificio col miele […].», ZAR, IV, *Il sacrificio col miele*. Nella *Genealogia della morale*, descrivendo l'"uomo della conoscenza", Nietzsche ribadisce: «Non a torto è stato detto: "Dov'è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore"; il *nostro* tesoro è là dove sono gli alveari della nostra conoscenza. A questo scopo siamo sempre in cammino, come animali alati per costituzione, come raccoglitori di miele dello spirito, e soltanto un'unica cosa ci sta veramente a cuore – "portare a casa" qualcosa.», GDM, *Prefazione*, 1. Si noti il radicale cambio di senso della metafora dell'ape che raccoglie il suo miele e produce le celle dell'alveare, che in *Über Wahrheit und Lüge* caratterizzava l'aspetto "cimiteriale" del conoscere.

[19] Sul tema del "donare" va ovviamente fatto riferimento a *Il canto della notte* nella seconda parte dello *Zarathustra*, canto scritto da Nietzsche a piazza Barberini, la cui nascita è descritta molto bene in *Ecce homo*, cfr. EH, *Così parlò Zarathustra*, 4-5.

[20] Sostituisco così la traduzione di Montinari che era "trasformato", lo stesso vale per tutti gli altri luoghi dove appare "trasmutato".

[21] Sostituisco così la traduzione di Montinari che era "trasformato".

[22] ZAR, *Prologo*, 2.

[23] Come la *trasmutazione di tutto ciò che si è in luce e fiamme* della *Prefazione* de *La gaia scienza*.

[24] EH, *Così parlò Zarathustra*, 6. Si pensi al *Doppelblick* discusso nel capitolo precedente.

[25] «Zarathustra ha contro di sé le valutazioni di un paio di millenni […].», OFN VII/3, p. 298. «Vi è un'antica illusione, che si chiama bene e male. La ruota di questa folle illusione girò finora intorno a profeti e astrologi.», ZAR, III, *Di antiche tavole e nuove*. Nell'annunciare la nascita dello *Zarathustra* a Gast, Nietzsche ammette: «Sono "prediche sulla morale" di un genere inconsueto.», EFN-1883, 370. La somma del capovolgimento "morale" è nell'ostilità verso *i buoni e i giusti* e la loro *virtù*, a favore di *egoismo*, *cattiveria* ecc.: «Colui che imparò a benedire, imparò anche a maledire: e quali sono al mondo le tre cose più maledette? Son esse che voglio porre sulla bilancia. / *Voluttà*, *sete di dominio*, *egoismo* [W o l l u s t , H e r r s c h s u c h t , S e l b s t s u c h t]: queste tre cose sono state fino ad oggi quelle contro cui sono state lanciate le migliori maledizioni e le peggiori calunnie e menzogne, - queste tre cose io le voglio soppesare in modo umanamente buono. […] E allora accadde pure – e in verità accadde per la

più avanti nel testo, ad esempio, Zarathustra dice di amare gli uomini perché è sceso dal monte per donare loro la sua saggezza, e non per chiedere elemosine "non essendo abbastanza povero per farlo"[26].
Dopo esser stato messo in guardia dal vegliardo sull'imperfezione umana che è qualcosa da evitare e per la quale conviene ritirarsi nella foresta lodando Dio, e dopo aver detto a se stesso che il vegliardo non ha sentito dire che in realtà "Dio è morto"[27], il viandante persiano giunto tra la folla inizia a parlare con un annuncio nel quale Nietzsche mette nero su bianco uno dei risultati delle sue riflessioni sullo scopo da proporre per l'avvenire dell'umanità, una volta che sia stata riconosciuta la falsità e l'inganno dietro i "giudizi morali" (bene e male), quando tutto ciò che fino ad allora era stato venerato (di cui il Dio cristiano è il simbolo sommo) sarà risultato senza senso[28].
Qualcosa di cui non aveva fatto menzione a nessuno per lettera, che non ha lasciato nessuna traccia nei frammenti prima degli appunti per la stesura di Zarathustra e che pochissimo spazio avrà al di fuori di quest'opera negli anni seguenti sia nel lascito sia nelle opere pubblicate, diventando però quasi il segno di riconoscimento della filosofia nietzscheana:

Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo?
Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo?
Che cos'è per l'uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna
Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia.

---

prima volta! -, che la sua parola disse beato l'*egoismo*, l'egoismo salutare e sano, che sgorga da un'anima possente […].», ZAR, III, *Delle tre cose malvagie*. Nello *Zarathustra* viene anche ribadito che l'uomo è "l'animale più crudele": «Debbono diventare migliori belve feroci, più raffinate e intelligenti, *più simili all'uomo*: l'uomo è infatti la migliore belva feroce.», ZAR, III, *Di antiche tavole e nuove*. «Avete voluto fare da spettatori alla mia grande sofferenza, così come fanno gli uomini? L'uomo infatti è il più crudele degli animali.», ZAR, III, *Il convalescente*. In *Ecce homo*, di Zarathustra si dirà: «Zarathustra, il primo psicologo dei buoni, è - di conseguenza - un amico dei malvagi. […] Se l'animale d'armento brilla nello splendore delle più pure virtù, l'uomo eccezionale deve per forza essere degradato a malvagio. […] egli non nasconde che il *suo* tipo di uomo, relativamente un tipo superumano proprio in rapporto con i *buoni*, e che i buoni e i giusti chiamerebbero *diavolo* il suo superuomo…», EH, *Perché io sono un destino*, 5.

[26] Cfr. ZAR, *Prologo*, 2.

[27] Cfr. GS, 108. Nella quarta parte dello *Zarathustra*, l'"uomo più brutto", che era stato in precedenza l'assassino di Dio, lo risveglia adorando l'asino, ovvero l'esatto opposto del Dio inteso come "spirito".

[28] «Punto culminante: l'assassinio sacro. Qui egli inventa la dottrina del superuomo.», OFN VII/1, I, p. 140. «Non dimenticatelo! Ho insegnato agli uomini a creare il superuomo, […] e la mia dottrina è: il "per tutti" è più antico del "per me" e fu, ancora prima, tenuto per buono; voi dovete ancora santificare il "per me".», OFN VII/1, I, pp. 131-132. «Il superuomo è totalmente al di là della virtù come è esistita fino ad ora, è *duro* per compassione -, è il creatore che *colpisce* senza *misericordia* il suo marmo.», OFN VII/1, p. 29. «Io disturbai queste abitudini sonnacchiose, quando mi misi a insegnare: che cosa sia buono, che cosa cattivo, *non lo sa* nessuno: - a meno che non sia uno che crea! / - Costui però è colui che crea la meta dell'uomo e che dà alla terra il suo senso e il suo futuro: solo costui fa sì, creando, che qualcosa sia buono e cattivo.», ZAR, III, *Di antiche tavole e nuove*. Le spiegazioni più esplicite sul significato dell'*iperuomo* Nietzsche le fornisce in *Ecce homo*, dove lo *Übermensch* assume i tratti del "malvagio" in aperta opposizione ai "buoni" della morale gregaria e cristiana, e cioè una specie di uomo che «concepisce la realtà *come essa è*: è abbastanza forte per farlo -, non è estraniato, separato da essa, *è identico a essa*, contiene in sé tutto ciò che la realtà ha di terribile e problematico, *e ciò solo può fare la grandezza dell'uomo*…», EH, *Perché io sono un destino*, 5; cfr. EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1; *Così parlò Zarathustra*, 6; cfr. anche EFN-1888, 1135). In merito allo *Übermensch*, si vedano ad esempio i contributi di vari studiosi (Fornari, Penzo, Brusotti, ecc.) contenuti in *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, a cura di F. Totaro, Carocci editore, Roma, 2004.

[…] Ecco io vi insegno il superuomo!
Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra!
Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio.
[…] Ecco, io vi insegno il superuomo: egli è il mare, nel quale si può inabissare il vostro grande disprezzo.
Qual è la massima esperienza che possiate vivere?
L'ora del grande disprezzo. L'ora in cui vi prenda lo schifo per la vostra felicità e così pure per la vostra ragione e la vostra virtù.
[…] L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, - un cavo al di sopra di un abisso.
[…] La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*.
[…] Io amo gli uomini del grande disprezzo, perché essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva.[29]

Lo *Übermensch* è, dunque, quella meta terrena futura verso la quale un'umanità vinta dalla stanchezza per l'uomo deve mirare[30], dopo aver smarrito la possibilità di apprezzare ciò che fino ad ora era stato ritenuto degno di venerazione, annunciato da Zarathustra allo scopo di evitare una rapida epidemia di "nausea"[31] la cui possibilità verrà ravvisata negli incontri futuri lungo il cammino tra gli uomini. Lo scopo dell'annuncio è anche quello di fornire una promessa di avvenire[32] al disprezzo positivo, alla *grosse Verachtung*, per se

[29] ZAR, *Prologo*, 3-4.
[30] «È tempo che l'uomo fissi la propria meta. È tempo che l'uomo pianti il seme della sua speranza più alta. / Il suo terreno è ancora fertile abbastanza per ciò. Ma questo terreno un giorno sarà impoverito e addomesticato, e non ne potrà più crescere un albero superbo.», ZAR, *Prologo*, 5. «203. Appartiene al *nostro* essere creare un essere superiore a noi stessi. *Creare* AL DI SOPRA e *al di là di noi!* Questo è l'impulso della generazione, dell'azione e dell'opera. – Allo stesso modo che ogni volontà presuppone uno scopo, *così l'uomo presuppone un essere* che ancora non c'è, ma che dà uno scopo alla sua esistenza.», OFN VII/1, I, p. 196. Con l'annuncio della venuta del *letzte Mensch*, Nietzsche allude alla "democratizzazione" dell'Europa, alla sua "cinesizzazione", alla sorte definitiva dell'epoca industriale-democratica e dei nazionalismi di cui discute in molti altri luoghi testuali (cfr. 16 [67] 1883; e il gruppo 35 del 1885 che ragiona a fondo su questa eventualità). In *Ecce homo*, ad esempio, viene ribadito: «Per fortuna il mondo non è costruito su istinti tali che proprio in esso il gregge bonario possa trovare la sua angusta felicità; pretendere che tutti diventino "uomini buoni", animali d'armento, occhiazzurrini, benevoli, "anime belle" - o, come desidera il signor Herbert Spencer, altruistici, vorrebbe dire togliere all'esistenza la grandezza che è suo carattere, castrare l'umanità e ridurla a misera cineseria. – *E proprio questo si è tentato di fare!... Proprio questo è stato chiamato morale*… In questo senso Zarathustra chiama i buoni a volte "gli ultimi uomini" […].», EH, *Perché io sono un destino*, 4. Su questi argomenti si veda ad esempio P. van Tongeren, *L'«Übermensch» e la democrazia. Ricerca sulla misura in Nietzsche*, in *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, a cura di F. Totaro, Carocci editore, Roma, 2004, pp. 177-193.
[31] La "nausea" (*spirito di gravità*) e la "compassione" per l'uomo sono il grande pericolo, quello che nella *Genealogia della morale* sarà chiamato *nichilismo*, il "buddhismo europeo" che darà vita a due secoli che segneranno la caduta della morale cristiana "in cento atti", inaugurati da una sorta di slogan che compare nello *Zarathustra* e che viene riproposto nella stessa *Genealogia*: "nulla è vero, tutto è permesso" (cfr. ZAR, IV, *Il mendicante volontario*; *L'ombra*; *Il risveglio*; GDM, III, 24; 27). L'esito finale di due millenni in cui hanno dominato gli *ideali ascetici*, perché niente vi è stato contrapposto come *Gegen-Ideal* prima di Zarathustra, a detta di Nietzsche (cfr. EH, *Genealogia della morale*). In merito al "nichilismo", si vedano almeno K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999; e HEIDEGGER I, pp. 563-809. Sul legame tra la filosofia di Nietzsche e la cultura europea *fin de siècle* si veda G. Campioni, *Il «sentimento del deserto». Dalle pianure slave al vecchio occidente*, in F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, Adelphi, Milano, 2006, pp. 49-60. Ma anche la bellissima analisi proposta da Albert Camus nel suo *L'uomo in rivolta*.
[32] «E se il mio occhio rifugge dall'oggi verso il passato: sempre esso trova la stessa cosa: frammenti e membra e orrida casualità – ma mai un uomo! / L'oggi e il passato sulla terra – ah, amici miei – questo è *per me* il massimo di ciò che non posso sopportare; e non saprei vivere, se non avessi anche la visione di

stessi, più in particolare per la propria felicità, la propria virtù e la propria ragione, quel disprezzo che caratterizza «la grandezza dell'uomo […] di esser un ponte e non uno scopo»[33]. Ma la folla, come previsto dal vegliardo, preferisce attendere l'uscita del funambolo piuttosto che dare retta al viandante, e risponde con il riso al discorso del saggio, poiché è fiera di sé (grazie alla *Bildung* che la distingue dai caprai) ma incapace di quel "grande disprezzo" auspicato in precedenza[34].
Con questa consapevolezza, Zarathustra tenta di stuzzicare la superbia della folla parlando del *letzte Mensch*, la creatura più spregevole, il rischio maggiore contro la speranza insita nella venuta dello *Übermensch*, una creatura che dovrebbe destare preoccupazione in chiunque, una specie d'uomo che non si può eradicare - *wie der Erdfloh* -, una minaccia che lascia sottintendere una previsione del futuro prossimo dell'Europa già prefigurata da Nietzsche nei testi anteriori insieme all'analisi dell'*istinto del gregge*:

> Voglio parlare loro dell'essere più spregevole: questi è *l'ultimo uomo*».
> […] È tempo che l'uomo fissi la propria meta. È tempo che l'uomo pianti il seme della sua speranza più alta.
> Il suo terreno è ancora fertile abbastanza per ciò. Ma questo terreno un giorno sarà impoverito e addomesticato, e non ne potrà più crescere un albero superbo.
> Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non scaglierà più la freccia anelante al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare!
> […] La terra sarà allora diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti.
> «Noi abbiamo inventato la felicità» - dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio.
> Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché ci vuole calore.
> Ammalarsi e essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. […]
> Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose. Chi vuol ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono troppo fastidiose.
> Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio [Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.].[35]

Alla risposta della folla: «Dacci l'ultimo uomo, Zarathustra, […] fa' di noi degli ultimi uomini! E noi ti lasciamo il tuo superuomo!»[36], il persiano capisce subito, alla fine dell'inizio del suo *Untergang*, che il compito della sua discesa dai monti non può essere quello di parlare ai più, poiché egli è in realtà il castigatore dei *Guten und Gerechten*[37], dei vigilanti dell'ortodossia che si chiamano "pastori", egli deve quindi presentarsi come

ciò che necessariamente verrà.», ZAR, II, *Della redenzione*. In *Ecce homo* Nietzsche dirà che "Zarathustra è presbite più dello Zar" (cfr. EH, p. 112).
[33] Cfr. ZAR, *Prologo*, 4.
[34] Cfr. ZAR, *Prologo*, 5.
[35] ZAR, *Prologo*, 5.
[36] Cfr. ZAR, *Prologo*, 5.
[37] «Specialmente quelli che si dicono i 'buoni', trovai che erano le più velenose delle mosche: essi punzecchiano in piena innocenza, essi mentono in perfetta innocenza: e come *potrebbero* essere giusti verso di me!», ZAR, III, *Il ritorno a* casa. «Fratelli miei! In chi risiede il maggior pericolo per ogni futuro degli uomini? Forse che non si trova questo pericolo nei buoni e i giusti? - / - i quali dicono e sentono nel loro cuore: "noi sappiamo già che cosa è buono e giusto, noi l'abbiamo anche; guai a coloro che qui continuano a cercare!"», ZAR, III, *Di antiche tavole e nuove*. Si vedano anche i giudizi negativi ricorrenti sulla "plebe" in tutta la quarta parte.

colui che ruba pecore al gregge[38], come un predatore che mira a far uscire molti dalla mandria (al pari del *filosofo-educatore* della terza *Inattuale*), quindi come un *Verbrecher* agli occhi della massa, per cui è preferibile per lui andare in cerca di "compagni" (Gefährten) più che di "greggi", in quanto le sue parole sono le parole di un *Vernichter* e al tempo stesso di uno *Schaffende*[39]:

> Compagni vivi mi occorrono, i quali mi seguano, perché vogliono seguire se stessi – là dove io voglio.
> Una nuova luce è sorta al mio orizzonte: non al popolo parli Zarathustra, ma ai suoi compagni! Zarathustra non deve diventare il pastore e il cane di un gregge!
> A portar via molti dal gregge – per questo io sono venuto.
> Pieni di collera verso di me, hanno da essere il popolo e il gregge: predone vuol essere chiamato dai pastori, Zarathustra.
> Io dico pastori, ma loro si chiamano i buoni e i giusti. Pastori io dico: ma seguaci dell'ortodossia si chiamano loro.
> Guardali questi buoni e giusti! Chi odiano essi massimamente? Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente: - questi però è il creatore.
> Guardali i credenti di tutte le fedi! Chi odiano essi massimamente? Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente: - ma questi è il creatore.
> Compagni per il suo viaggio cerca il creatore e non cadaveri, e neppure greggi e fedeli. Compagni nella creazione cerca il creatore, che scrivano nuovi valori, su tavole nuove.[40]

Il primo dei discorsi del saggio persiano è dunque tutto dedicato alla *Verwandlung spirituale* necessaria per poter seguire Zarathustra nel suo cammino, un cammino dello spirito - dal carattere *etico-patico* - osteggiato da sempre dall'*istinto gregario*, dai fedeli e dai *Guten und Gerechten*, e fatto di una serie di *trasmutazioni* che configurano l'opposizione più radicale alla venuta del *letzte Mensch*, dell'*ultimo uomo* che venera solo se stesso nella sua piccolezza e pretende di scorgere ovunque solo *das Gleiche*, soprattutto nell'approccio "patico" alle cose e agli uomini: per l'*ultimo uomo*, infatti, «chi sente diversamente va da sé al manicomio» (wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus). Più nello specifico, il discorso d'esordio della prima parte dello *Zarathustra* è dedicato alle *drei Verwandlungen des Geistes*, quelle che ogni *spirito* deve attraversare per giungere al culmine della *vis creativa-plasmativa* preannunciata ne *La gaia scienza*. Uno *Abenteuer* tutto interiore - ma dal forte risvolto *pratico* - che mostra il senso dell'*ego trasmutante* e del "sospiro" di colui che era trasportato, dalla *Leidenschaft des*

[38] Nella quarta parte, invece, Zarathustra si trasforma in "cacciatore" e "pescatore" di uomini che getta "esche" dalla montagna (un'immagine che ricorda *Le avventure del Barone di Münchhausen*, libro amato dal giovane Nietzsche, cfr. ABM, 21): «Finché, mordendo i miei acuti ami nascosti, non siano costretti a salire alla *mia* altezza, gli abitatori multicolori dei fondi abissali, su fin dal più malvagio di tutti i pescatori d'uomini. / *Tale*, infatti, son io dal mio profondo e fin dal principio, tirando, traendo a me, portando in alto, facendo crescere: uno che tira su, un allevatore, un maestro severo, che non invano disse una volta a se stesso: "Diventa chi sei!". / Così vengano ormai gli uomini *in alto*, da me: infatti io attendo ancora i segni del tempo in cui dovrò iniziare la mia discesa, e non scendo, come poi dovrò, in mezzo agli uomini.», ZAR, IV, *Il sacrificio col miele*.

[39] «234. Il *valore della vita* consiste nei giudizi di valore: i giudizi di valore sono qualche cosa che deve essere *creato*, non ricevuto, appreso, sperimentato. Il prodotto della creazione deve essere distrutto per far posto ad una nuova creazione: la *vitalità* dei giudizi di valore è legata alla loro capacità di essere distrutti. Il creatore deve essere sempre anche un distruttore. Ma la capacità di fare giudizi di valore, a sua volta, non può distruggere se stessa: *essa è la vita stessa*.», OFN VII/1, I, p. 201; cfr. 5 [1] 1882-83, 7.; 181.; 182; 186; 40 [69] 1885. In questo frammento del periodo di *Zarathustra* torna la lettura di Dühring, con il legame tra *Werth des Lebens* e *Werthschätzungen*, termine che d'ora in avanti assumerà un ruolo rilevante nella riflessione *fisiologico-morale* di Nietzsche.

[40] ZAR, *Prologo*, 9.

Erkennenden[41], a desiderare di *trasmutarsi in cento esseri* quale erede di quella *Fähigkeit zur beständigen Verwandelung*, patrimonio *espedienziale* degli europei, raffigurato negli esiti della *Selbstaufhebung* della "morale" che il primo *Rede* del saggio persiano descrive alla perfezione, attraverso splendide metafore:

Tre trasmutazioni[42] [Drei Verwandlungen] io vi nomino dello spirito: come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo.
[…] Tutte queste cose, le più gravose da portare, lo spirito paziente prende su di sé: come il cammello che corre in fretta nel deserto sotto il suo carico, così corre anche lui nel suo deserto.
Ma là dove il deserto è il più solitario avviene la seconda trasmutazione [die zweite Verwandlung]: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto.
Qui cerca il suo ultimo signore: il nemico di lui e del suo ultimo dio vuol egli diventare, con il grande drago vuol egli combattere per la vittoria.
Chi è il grande drago, che lo spirito non vuol più chiamare signore e dio? 'Tu devi? Si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice 'io voglio'.
[…] Valori millenari rilucono su queste squame e così parla il più possente dei draghi: «tutti i valori delle cose – risplendono su di me».
«Tutti i valori sono già stati creati e io sono – ogni valore creato. In verità non ha da essere più alcun 'io voglio'!».
Così parla il drago.
[…] Creare valori nuovi – di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione – di questo è capace la potenza del leone.
[…] Prendersi io diritto per valori nuovi – questo è il più terribile atto di prendere, per uno spirito paziente e venerante. In verità è un depredare per lui e il compito di una bestia da preda [das ist das furchtbarste Nehmen für einen tragsamen und ehrfürchtigen Geist. Wahrlich, ein Rauben ist es ihm und eines raubenden Thieres Sache].
Un tempo egli amava come la cosa più sacra il 'tu devi': ora è costretto a trovare illusione e arbitrio anche nelle cose più sacre, per predar via libertà dal suo amore: per questa rapina occorre il leone.
Ma ditemi, fratelli, che cosa sa fare il fanciullo, che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve anche diventare un fanciullo?
Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì.
Sì, per il giuoco della creazione, fratelli occorre un sacro dire di sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il *suo* mondo.[43]

[41] «Di tutte le cose buone da me scoperte, meno che mai vorrei gettare o dare per persa, come forse tu hai cominciato a sospettare, la "gaiezza della conoscenza". Ora però, insieme a mio figlio Zarathustra, debbo *innalzarmi* auna gaiezza *molto più elevata* di quanto finora potessi esprimere a parole.», EFN-1883, 476.
[42] Sostituisco così la traduzione di Montinari che era "metamorfosi", lo stesso vale per tutti gli altri luoghi dove appare "trasmutazione", sempre in sostituzione di "metamorfosi".
[43] ZAR, I, *Delle tre metamorfosi*.

Con questo discorso metaforico, in realtà Zarathustra mostra non solo delle tappe figurate del *Geist* nelle sue *trasmutazioni interiori*, ma anche quelle filosofiche attraversate da Nietzsche con le pubblicazioni precedenti[44], a partire da *Schopenhauer als Erzieher*[45].
Il cammello è lo stadio iniziale del percorso spirituale di colui che si carica del peso ingombrante dell'umiltà gettando discredito sul proprio orgoglio (Hochmuth), dell'uomo che include il proprio sé sotto l'indiscutibilità di una tradizione venerata, di un costume, di un'educazione ricevuti come *Grenzsteine* inamovibili che il "tu devi" esprime come un monito da rispettare e di cui mai dubitare[46]. Il cammello è un *facchino dello spirito*, un *animale gregario* che spinto dalla sua testardaggine per le sfide spirituali sale però sulle montagne, si nutre eccessivamente delle ghiande della conoscenza soffrendo di fame a causa della "verità" e sperimenta la solitudine inoltrandosi fin nel deserto in cui è spinto dai più[47]. Deserto nel quale avviene la prima *trasmutazione*, da animale mansueto che porta il peso delle cose più gravose senza lamentarsene, anzi con una diligenza in cui si riconosce il suo carattere da *animale gregario*, in *spirito predatore*, raffigurato dal leone[48] che diviene "Herr… in seiner eignen Wüste". Da "signore del proprio deserto" il leone ingaggia una lotta con ciò che sotto forma di drago si fa avanti quale residuo della fase anteriore dello spirito, quel "tu devi" che si è fatto "squame scintillanti" sul dorso del

[44] Forse il riferimento più esplicito è all'aforisma 350 de *Il viandante e la sua ombra*, nel quale Nietzsche parla della "liberazione" dalla *Ketten-Krankheit*: «*Il motto aureo*. All'uomo sono state poste molte catene, affinché egli disimpari a comportarsi come un animale: e veramente egli è divenuto più mite, spirituale, gioioso e assennato di tutti gli animali. Ma ora soffre ancora del fatto di aver portato per tanto tempo le catene, di aver mancato per tanto tempo di aria buona e di movimento libero […]. Solo quando anche la *malattia delle catene* sarà superata, la prima grande meta sarà veramente raggiunta: la separazione dell'uomo dagli animali. – Ora noi siamo impegnati ne nostro lavoro di togliere le catene e ci è necessaria, in tale circostanza, la massima prudenza. *La libertà dello spirito* può essere data solo *all'uomo nobilitato*; a lui solo rende vicino *l'alleggerimento della vita* spargendo balsamo sulle sue ferite; egli per primo può dire di vivere per la *gioia* e per nessun altro scopo; e su ogni altra bocca il suo motto sarebbe pericoloso: *pace intorno a me e un prender piacere a tutte le cose più vicine*.», UTU II/2, 350. In un frammento del 1888 (18 [15]) si legge: «Perché "Zarathustra?" / Il grande autosuperamento della morale.», OFN VIII/3, p. 327; cfr. 16 [65] 1883.

[45] Un frammento del 1884 (25 [351]) ci fornisce anche una lettura *meta-storica* delle *trasmutazioni spirituali*: «La teoria μηδεν ἄγαν si rivolge a uomini con forza straripante, non ai mediocri. La ἐγκράτεια e ἄσκησις altro non è che un *gradino* di altezza: più in alto è la "natura aurea". / "*Tu devi*": obbedienza incondizionata presso gli stoici, negli ordini del cristianesimo e degli Arabi, nella filosofia di Kant (non importa se verso un superiore o verso un concetto). / Più in alto del "tu devi" sta l'"*io voglio*" (gli eroi); più in alto dell'"io voglio" sta "*io sono*" (gli dèi dei Greci).», OFN VII/2, pp. 92-93.

[46] Cfr. ABM, 199.

[47] Sull'uso della metafora del "deserto", in relazione all'evoluzione del *Geist* cfr. ZAR, IV, *Tra figlie del deserto*, dove viene anche posto un confronto tra Europa e Asia.

[48] La figura del "leone" ricorre in più passaggi dello *Zarathustra*, fino all'ultimo capitolo dove la sua apparizione mansueta tra le braccia del persiano annuncia, insieme alle colombe, la prossima venuta dei suoi figli. Torna ad esempio nell'importante capitolo della terza parte *Di antiche tavole e nuove*, dove si dice: «Conoscenza: questo è il *piacere* di coloro che hanno la volontà del leone! […] La volontà libera: perché volere è creare: così insegno io. E *solo* per creare voi dovete imparare!», ZAR, III, *Di antiche tavole e nuove*. Poi nel capitolo *Dei saggi illustri*, dove Zarathustra dice ai saggi: «E ora io vorrei, o saggi illustri, che finalmente vi spogliate del tutto del manto del leone! / Il manto della belva, screziato, il vello di colui che indaga, cerca, conquista! […] Affamata, violenta, sola, senzadio: così vuole se stessa la volontà leonina / Libera dalla felicità dei servi, redenta da dèi e adorazioni, impavida e terribile, grande e solitaria: così è la volontà del verace. / Nel deserto hanno abitato, da sempre, i veraci, gli spiriti liberi, come signori del deserto; ma nelle città abitano, ben foraggiati, i saggi illustri, - gli animali da tiro.». Nello stesso capitolo, Nietzsche ci dà la sua definizione di *Geist*, e quindi della "saggezza sul mare e selvaggia" di Zarathustra, che coincide con la biografia filosofica di Nietzsche stesso: «Spirito è la vita che taglia nella propria carne: nel suo patire essa accresce il suo sapere – lo sapevate? / E la felicità dello spirito è questa: essere unto e consacrato dalle lacrime come vittima del sacrificio – lo sapevate?», ZAR, II, *Dei saggi illustri*; cfr. ZAR, II, *L'ora senza voce*. Sul discorso *Von den drei Verwandlungen* si veda K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. 26-111 (d'ora in poi LÖWITH II).

rettile e pretende di essere la *misura fissa* di tutti i valori, impedendo un eroico "ich will". Il cammello si *trasmuta* in leone perché ha bisogno della *rapacità nelle cose dello spirito*, di quella *Macht* felina capace di "crearsi la libertà per una nuova creazione", un vortice creativo che presagisce la *plasmazione di nuovi valori*[49].
Si tratta di *una rapina* (ein Rauben) che ruba per sé il diritto di dire un "no sacro" - dato che in quella antica venerazione del "dovere" riscontra ormai solo *Wahn und Willkür* - dove ci si aspetterebbe un "sì" privo di dubbi, "il più terribile atto di prendere" che annulla la possibilità di venerare altro da quel che si è in grado di porre esclusivamente partendo da sé (è la "logica anti-gregaria" *par excellence*). Ma non è un "atto sacrilego" facile, questo, poiché la *predazione* avviene nell'intimità dello spirito che si rivolge contro il suo "amore" per il "tu devi" liberandolo per l'"io voglio", ed è per questo che ci vuole la *bestia predatrice* maggiore: il leone. Tuttavia ciò non è abbastanza per l'evoluzione, attraverso le sue *Verwandlungen*, del *Geist* verso il pieno possesso di sé, in quanto lo *spirito predatorio* pur riconquistando il sacro diritto alla propria libertà "per una nuova creazione", non può esserne anche l'interprete. Così, da *animale rapace*, lo spirito deve ora assumere le sembianze di un bambino[50], deve "rinascere" per riconquistare la *levità* della *Unschuldigkeit*, perché il bambino è «oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì (ein heiliges Ja-sagen)». Il leone è allora solo lo stato di transizione spirituale che traghetta *zum Spiele des Schaffens*, verso l'*innocenza* del "rinato", quella saggezza *creativo-plasmativa* cui è predestinato lo *spirito liber(at)o* dal *giogo gregario-morale*, il quale deve però prepararsi alla sacralità di un nuovo *Ja-sagen* dopo aver confutato tutto ciò che aveva venerato.
Si tratta allo stesso tempo di una morte e di una rinascita, di chi brama di *trasmutarsi in cento esseri* come voleva il sospiro dell'"uomo della conoscenza":

---

[49] Un frammento del 1884 (25 [100]) spiega il ragionamento che spinge Nietzsche a queste conclusioni, e mostra l'unione di concetti zarathustriani con il periodo di riflessione dei sei anni dello "spirito libero": «Lodare, biasimare, ricompensare, punire, mi sembrano tutte cose giustificate solo se appaiono come *volontà della forza plasmatrice* [W i l l e d e r b i l d e n d e n K r a f t]: dunque, *assolutamente* separate dalla domanda morale «*posso lodare, punire?*». Perciò assolutamente immorali. Io lodo, biasimo, ricompenso, punisco, affinché l'uomo si trasmuti secondo la mia immagine [nach meinem Bilde sich verwandle], giacché *so* che il mio lodare, punire, e così via, ha una forza trasmutante [eine verwandelnde Kraft] (ciò, a causa dell'effetto su vanità, ambizione, paura, e tutti gli affetti [alle Affekte] in chi è lodato o punito). *Finché pongo* anche me sotto la legge morale *non posso né lodare né punire*.», OFN VII/2, p. 27 ("trasmuti" e "trasmutante" sono traduzioni mie); cfr. 18 [16] 1883. Si noti l'unione delle due *forze*, quella *plasmativa* (bildenden Kraft) e quella *trasmutativa* (verwandelnde Kraft), che ci mostra il compito della *passione pedagogico-antropagogica* che si fa *passione della conoscenza* come *vis creativa* che incide, da un punto di vista "immorale", sulle *risonanze patico-affettive ancestrali* dell'uomo. Senza fuoriuscire dalla tutela della "legge morale", tutto ciò non sarebbe mai possibile. Si veda il capitolo *Del cammino del creatore* nella prima parte dello *Zarathustra*, nel quale viene descritto il percorso di fuoriuscita del "singolo" dal "gregge", attraverso sofferenze e pericoli, che è anche un percorso verso la *creazione* del solitario che ha disprezzato e distrutto dentro di sé il suo passato *gregario*. Ma si veda anche *Dell'albero sul monte*, dove il giovinetto che aspira all'elevatezza ammette di *trasmutarsi troppo velocemente* (ich verwandele mich zu schnell) e di rischiare quindi di inciampare per l'assenza di gradini successivi, cfr. ZAR, I, *Dell'albero sul monte*; *Del cammino del creatore*.

[50] Se nel *Prologo* si era detto che Zarathustra sembrava un bambino, nel primo capitolo della seconda parte, intitolato *Il fanciullo con lo specchio* (con chiara allusione al mito di Dioniso), Zarathustra, tornato sulle montagne dalla città di "Vacca pezzata" come un seminatore che ha gettato il seme, sogna un fanciullo che porta uno specchio e gli dice di guardarsi riflesso. Nel farlo, il saggio persiano anziché il suo volto vede "il ghigno deforme di un demonio", e balzando in piedi di soprassalto chiede ai suoi animali: «Che mi è accaduto animali miei? […] Non sono trasmutato [Bin ich nicht verwandelt]? Non è venuto a me come un vento impetuoso la beatitudine?», e l'assenza di *trasmutazione* indica l'insuccesso della sua semina e il pervertimento della sua dottrina da parte dei molti, cfr. ZAR, II, *Il fanciullo con lo specchio* ("trasmutato" è traduzione mia).

227. Bisogna voler perire, per poter nascere di nuovo – da un giorno all'altro. Una *trasmutazione*[51] che attraversi cento anime: questa sia la tua vita, il tuo destino. E alla fine: volere ancora una volta tutta quanta la serie! [227. Man muß vergehen wollen, um wieder entstehen zu können — von einem Tage zum anderen. V e r w a n d l u n g durch hundert Seelen — das sei dein Leben, dein Schicksal: Und dann zuletzt: diese ganze Reihe noch einmal wollen!][52]

La continua ricorrenza testuale e concettuale della *Verwandlung* non è affatto casuale nello *Zarathustra*, e non lo è in quanto essa segna e contrassegna l'inizio stesso della narrazione, sia nel *Prologo* sia nel primo discorso. Questo libro e il suo protagonista sigillano, infatti, definitivamente ciò che ne *La gaia scienza* si era ormai fatto evidente, e cioè che Nietzsche, dopo essersi affrancato dagli afflati metafisici dei suoi trascorsi schopenhaueriani e wagneriani, attraverso una confutazione di se stesso che si caratterizzò anche e soprattutto per uno spostamento d'oggetto dell'indagine filosofica - *introspettivo-trasmutativa* - verso il "fenomeno morale" (solo prefigurato in precedenza in quel *pro memoria* tenuto però segreto), torna ora alla grecità e alla considerazione *tragica* delle cose, che era stato il suo contributo originalissimo alla visione del mondo romantica e pessimistica dei suoi idoli giovanili[53]. Un ritorno che non è un riflusso, poiché

[51] Sostituisco così la traduzione di Carpitella-Montinari che era "metamorfosi".

[52] OFN VII/1, I, p. 200. Nel frammento 11 [197] del 1881, intitolato "Per i «lineamenti di un nuovo modo di vivere»", nel quale si trova un abbozzo di divisione tematica in quattro libri, Nietzsche scrive: «TERZO LIBRO. La passione più profonda e una sublimità iperurania si esprimono in esso per la prima volta: "Della *felicità ultima del solitario*" - questi è colui che prima "apparteneva agli altri" e ora ha raggiunto il sommo dell'"autonomia": *l'ego* perfetto: soltanto ora *questo* ego può provare l'amore; nelle fasi precedenti, che non giungono al massimo della solitudine e dell'autodominio, vi è qualcosa di diverso dall'amore. QUARTO LIBRO Respiro ditirambico. "*Annulus aeternitatis*". Desiderio di rivivere tutto infinite volte. / La *trasmutazione* incessante – in un breve periodo devi passare attraverso molti individui. Il mezzo è la *lotta* incessante. [Die unablässige V e r w a n d l u n g — du musst in einem kurzen Zeitraume durch viele Individuen hindurch. Das Mittel ist d e r u n a b l ä s s i g e K a m p f]», OFN V/2, pp. 405-406 (ho sostituito con "trasmutazione" la traduzione di Masini-Montinari che era "trasformazione"). Si noti come, in seguito al pensiero dell'*eterno ritorno* (dal quale evidentemente scaturì la tematizzazione della *Leidenschaft der Erkenntniss*), Nietzsche, nel riprendere la *simbologia dionisiaca* sotto varie forme e allusioni, ritorni sull'importanza della *incessante trasmutazione* (die unablässige Verwandlung) già discussa, in un certo senso, negli anni di Lipsia (die fortwährende Verwandlung), e poi affrontata all'interno del *sincretismo tragico-metafisico*. Nietzsche attua una ripresa di metafore e significati che rimandano a quelle riflessioni, come lascia intendere ad esempio la *trasmutazione in molti esseri* che era il fulcro del "fenomeno dionisiaco", poi sublimato nell'*attore*. Si veda anche il frammento 35 [25] del 1885, nel quale viene di nuovo ribadita la differenza radicale tra "uomo del gregge" e l'«uomo più vasto, che va solo, senza gli istinti del gregge, e con una volontà incoercibile, che gli permette di passare per molte trasmutazioni [viele Verwandlungen zu haben] e di tuffarsi insaziabilmente sempre di nuovo nelle profondità della vita.», OFN VII/3, p. 197 (ho sostituito con "tramutazioni" la traduzione di Giametta che era "trasformazioni"). È chiaro che questo "tipo umano" ha in sé il cuore pulsante *patico-estatico* e *trasmutativo* dell'*uomo dionisiaco* e dell'*attore tragico*.

[53] In *Ecce homo*, nel presentare lo *Zarathustra* come l'opera la cui concezione fondamentale è «il *pensiero dell'eterno ritorno*, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta», Nietzsche descrive così il periodo di diciotto mesi di "gestazione" che intercorsero tra l'esperienza dell'*eterno ritorno* e la nascita dello *Zarathustra*: «Il periodo intermedio è occupato dalla "*gaya scienza*", che rivela da cento segni la prossimità di qualcosa di incomparabile; alla fine vie compare addirittura l'inizio dello *Zarathustra* e il penultimo pezzo del quarto libro presenta il pensiero fondamentale dello *Zarathustra*. – Ugualmente appartiene a questo periodo intermedio quell'*Inno alla vita* […], la cui partitura è uscita due anni fa presso E. W. Fritzsch: sintomo forse non trascurabile del mio stato in quell'anno, in cui il *pathos dell'affermazione par excellence*, che io chiamo *pathos* tragico, era supremamente presente in me.», EH, *Così parlò Zarathustra*, 1. Tutta la sezione di *Ecce homo* dedicata allo *Zarathustra*, e quindi all'*eterno ritorno*, ruota attorno al centro tragico della figura di Dioniso. E, anche se lo *Zarathustra* contiene solo varie allusioni alla *dottrina dell'eterno ritorno* più che una vera esplicazione (la cui forma pubblicata più sintetica e esaustiva del suo significato filosofico, nell'ottica nietzscheana, è forse contenuta nell'aforisma 56 di *Jenseits von Gut und Böse*, escludendo AUR, 341), è innegabile il continuo ricorso alla simbologica tragico-

figlio di un arricchimento tematico e concettuale, ma ancor di più conseguenza della vera esperienza *estatico-trasmutativa*[54], e quindi *dionisiaca*, della sua vita filosofica (quella che spiega la presenza forte della *Verwandlung* nel libro che ne segna l'annuncio), già configurata nella "ruota ruotante da sola" e nel "sacro dire-sì" dello spirito *trasmutato* in bambino. Zarathustra è infatti il *maestro dell'eterno ritorno*[55] e anche per questo l'intera opera diventa, nella narrazione di *Ecce homo*, l'esplicazione del concetto del "dionisiaco", indagato e formulato molti anni prima dal giovane autore della *Geburt*[56]:

Quest'opera sta del tutto a sé. […] Il mio concetto di «dionisiaco» è diventato qui *azione suprema*; commisurato a essa tutto il resto dell'agire umano appare povero e condizionato. […] Enorme è la scala su cui egli sale e scende; più di qualunque altro uomo egli ha guardato oltre, ha voluto oltre, ha *potuto* oltre. Contraddice con ogni sua parola, lui, lo spirito più affermatore fra tutti; in lui tutti gli opposti sono legati in una nuova unità. Le forze supreme e infime della natura umana, quanto c'è di più dolce, di più leggero e tremendo sgorga da una sola sorgente con immortale sicurezza. […] L'elemento alcionio, i piedi leggeri, l'onnipresenza della cattiveria e della tracotanza e quanto altro ancora è tipico del tipo Zarathustra, nessuno si è mai sognato di considerarlo essenziale alla grandezza. Proprio in questa enormità di spazio, proprio perché accede a tutti gli opposti Zarathustra sente di essere *la più alta specie dell'esistente* [in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die h ö c h s t e A r t a l l e s S e i e n d e n]; e se

dionisiaca in molti luoghi testuali: dal falcetto del vignaiuolo, al bambino con lo specchio, al sacrificio con il miele, ai titoli provvisori di alcuni capitoli che dovevano portare i nomi di Dioniso e Arianna ecc. (su questo si veda la *Nota introduttiva* di Giorgio Colli a *Così parlo Zarathustra*). Sempre relativamente allo *Zarathustra*, in *Ecce homo* si legge: «Niente di simile è stato mai poetato, mai provato, mai *sofferto*: così soffre un dio, un Dioniso. La risposta a un ditirambo come questo, dell'isolamento solare nella luce, sarebbe *Arianna*… Chi, all'infuori si me, sa che cos'è *Arianna*!... Mai finora qualcuno ha conosciuto la soluzione di tutti questi enigmi, e dubito che qualcuno abbia mai anche solo visto degli enigmi in tutte queste cose.», EH, *Così parlò Zarathustra*, 8. In merito alla figura di Arianna, che è presente in vari luoghi testuali nell'ultimo periodo, si vedano in particolare i frammenti 4 [55] 1882-83; 37 [4] 1885; 41 [9] 1885; 9 [115] 1887. Su questo di veda B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*. *Dionysos, Ariane, le Christ*, Presse Universitaires de France, Paris, 2005, pp. 133-263 (d'ora in poi STIEGLER II); DELEUZE, pp. 277-283.

[54] Si veda, ad esempio, la descrizione fatta in *Ecce homo* del modo in cui Nietzsche sperimentò la sua "ispirazione filosofica", nella quale si ravvisano le tracce dell'esperienza dell'*eterno ritorno* e dove Nietzsche torna a spiegarci il tipo di "stato d'animo filosofico" caratteristico della sua *vita-di-passeggiate* da *Einsiedler*: «Un rapimento, la cui enorme tensione si scarica talvolta in un torrente di lacrime ; che ora fa precipitare inconsapevolmente il passo, ora lo rallenta; un totale esser-fuori-di-sé [ein vollkommnes Ausser-sich-sein] con la coscienza più precisa di innumerevoli brividi e correnti fino alla punta dei piedi; un abisso di felicità dove ciò che è più doloroso e cupo non ha più effetto di contrasto, ma di colore *necessario*, voluto, provocato, in mezzo a una tale sovrabbondanza di luce […]. Tutto avviene in modo involontario al massimo grado, ma come in un turbine di senso di libertà, di incondizionatezza, di potenza, di divinità…», EH, *Così parlò Zarathustra*, 3. C'è, in questo passaggio testuale, una reminiscenza dei *Versuche* emersoniani, dove nel saggio *Verstand* viene descritto, in modo molto simile, la "necessità" con cui i pensieri si presentano a noi senza che abbiamo alcun potere su di essi, causandoci una *Entzückung* (così Fabricius rende l'inglese "rapture"), cfr. EMERSON VERSUCHE, p. 241.

[55] Lo stesso Nietzsche di autodefinirà "il maestro dell'eterno ritorno" alla fine del *Crepuscolo degli idoli* (e anche "l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso", come anche in *Ecce homo*). «E ora racconterò la storia dello *Zarathustra*. La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno* ritorno, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta -, è dell'agosto 1881; è annotato su un foglio, in fondo al quale è scritto: "6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo".», EH, *Così parlò Zarathustra*, 1; cfr. 11 [141] 1881. In merito all'*eterno ritorno* nella filosofia di Nietzsche si vedano almeno LÖWITH II, pp. 126-199; e P. Gori, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, La città del sole, Napoli, 2007, pp. 137-219 (d'ora in poi GORI).

[56] Già in un frammento del 1883 (8 [15]), intitolato "I Greci come conoscitori degli uomini", nel quale sembra di rileggere considerazioni presenti negli appunti del 1875 per *Wir philologen*, Nietzsche annotava: «*Io ho scoperto la grecità*: essi credevano all'*eterno ritorno*! / Questa è la *fede dei misteri*!», OFN VII/1, I, p. 323. *Sapienza misterica* e *eterno ritorno* sono quindi strettamente imparentati, se non addirittura coincidenti.

si ascolta come egli la definisca, si rinuncerà a cercare il suo simbolo. […] *Ma questo è il concetto stesso di Dioniso*. […] Il problema psicologico del tipo Zarathustra è questo: come mai colui che dice no in misura inaudita, che *mette in opera* il no di fronte a tutto ciò a cui finora è stato detto sì, nondimeno possa essere l'opposto di uno spirito negatore; come mai colui che porta il peso più grande del destino, un compito fatale, nondimeno possa essere lo spirito più leggero, quello che ta più al di là - Zarathustra è un danzatore -: come mai colui che ha la visione più dura, più tremenda della realtà, che ha pensato il «pensiero più abissale», nondimeno non vi ravvisi nessuna obiezione contro l'esistenza, neppure contro il suo eterno ritorno – ma anzi una ragione di più per *essere egli stesso* il sì eterno a tutte le cose, l'«immenso illimitato dire sì e amen»… «In tutti gli abissi io porto con me la benedizione del mio sì»… *Ma ancora una volta, questo è il concetto di Dioniso*.[57]

Non è però nello *Zarathustra* che si trova la prima formulazione resa pubblica di questo pensiero[58], bensì nel penultimo aforisma de *La gaia scienza* dopo il quale viene introdotto il *Prologo* zarathustriano, come fine del quarto e ultimo libro della prima edizione. Una formulazione che è certamente più vicina al tipo di impulso che Nietzsche aveva in mente di dare alla sua comunicazione, un impulso *p(r)atico* e *antropagogico,* considerando anche che la scrittura dell'aforisma è più vicina temporalmente all'esperienza *estatico-trasmutativa* vissuta all'improvviso in Engadina:

Il peso più grande. Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere!» - Non ti rovesceresti per terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!»? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una trasmutazione[59] [verwandeln], e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?[60]

Nietzsche pensa di poter fare della *passione della conoscenza* l'*affetto sovrano* della "vita"[61], l'impulso più importante, e così determinare l'*accettazione suprema della vita*

[57] EH, *Così parlò Zarathustra*, 6. Nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche ribadisce gli stessi concetti, si veda tutto il capitolo *Quel che devo agli antichi*.

[58] In una lettera del 1884 a Overbeck, tre anni dopo l'esperienza avuta e segnata nei taccuini, Nietzsche confessa all'amico il motivo per il quale nello *Zarathustra* ci sono solo "allusioni" più che "esposizioni" dell'*eterno ritorno,* fornendoci i suoi giudizi privati sulla questione: «Non so come proprio *io* vi sia giunto – ma è probabile che a me sia venuto *per la prima volta* il pensiero che divide la storia dell'umanità in due. Questo *Zarathustra* non è altro che un'introduzione, un vestibolo – ho dovuto trovare il coraggio dentro di me, perché da ogni parte mi veniva solo scoramento: il coraggio di *sostenere* quel pensiero! Perché sono ancora *ben* LONTANO dal poterlo formulare ed esporre. *Se è vero*, o meglio: se viene creduto vero – allora *tutto* cambia e si capovolge, e *tutti* quelli che erano finora i valori saranno svalutati.», EFN-1884, 494; cfr. EFN-1881, 136; EFN-1882, 264; 267; 342.

[59] Sostituisco così la traduzione di Masini-Montinari che era "metamorfosi".

[60] GS, 341. Nelle bozze, poi corrette, l'aforisma terminava così: «"diverresti tu quell'atleta ed eroe che con un tale peso sulle spalle saprebbe ascendere in alto? Mettiti davanti agli occhi il pensiero più possente – e allora scorgerai subito l'ideale che precede i più possenti uomini dell'avvenire!"», OFN V/2, p. 654.

[61] Nella lettera precedente a quella nella quale Nietzsche annuncia a Gast l'esperienza dell'*eterno ritorno*, avvenuta poco prima, dove comunica a Overbeck di aver trovato in Spinoza un suo predecessore, si legge:

con gli occhi di un'anima che abbia sperimentato «l'accessibilità degli opposti come *la specie più elevata di tutto l'(esist)ente*» (in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die höchste Art alles Seienden)[62]. E anche quando si sarà dovuto riconoscere che la vita si regge sull'"errore"[63], un'anima come quella di Zarathustra saprà accettare la *cronicità uroborica* del suo destino tra le molteplici pieghe del dolore e della gioia, perché conosce il segreto di ogni *creazione* (l'unione di dolore e gioia, come nella gravidanza), che è il segreto stesso della "vita organica"[64]. È questo il *πάθος tragico-dionisiaco par excellence*: si tratta di un'ode alla *eterna caducità*[65].

Ma anche una *Verwandlung* di tutto se stesso, una *trasmutazione pratico-patica*, del "sentire" e dell'"agire", e, infatti, in un frammento di poco successivo a quello dove annota l'esperienza avuta sul lago di Silvaplana, Nietzsche scrive: «Se tu incorpori il pensiero dei pensieri in te, allora esso ti fa trasmutare»[66]. Per questo Zarathustra si adira con gli *uomini superiori* raccolti nella sua caverna, quando li vede *dissimularsi* e

---

«Non soltanto il suo orientamento complessivo coincide con il mio – nel fare della conoscenza *l'affetto più potente* [die Erkenntniß zum m ä c h t i g s t e n A f f e k t zu machen] – ma io mi riconosco anche in cinque punti fondamentali della sua dottrina […]», EFN-1881, 135; cfr. 11 [193] 1881; 17 [10] 1883; 22 [1] 1883; 24 [14] 1883; 35 [37] 1885. Il contesto nel quale Nietzsche inserisce il primo frammento del pensiero dell'*eterno ritorno* è quello dell'"assimilazione degli istinti" (cfr. 11 [143] 1881), considerazioni stimolate dalla lettura di Roux, cfr. GORI, pp. 219-279.

[62] «Zarathustra non vuol *perdere* niente del passato dell'umanità, vuol fondere tutto insieme. Trasmutazione della forza [Verwandlung der Kraft].», OFN VII/1, II, p. 142 (ho sostituito con "trasmutazione" la scelta traduttiva di Carpitella-Montinari che era "trasformazione"); cfr. 17 [27] 1883. «L'anima orgiastica. / Io l'ho visto: i suoi occhi almeno – sono occhi di miele, / ora profondi, calmi, ora versi e lascivi / il suo sorriso alcionio / il cielo guardò sanguigno e crudele», OFN VIII/1, p. 37. Sul concetto di "anima" in Nietzsche si veda PAPPARO I; sulle reminiscenze emersoniane di questi concetti si veda ZAVATTA, pp. 144-158.

[63] In un lungo frammento del 1881 (11 [162]) che, nel contesto dell'"assimilazione" del *pensiero abissale*, torna a ragionare sul ruolo degli "errori", divenuti *condizioni della vita*, si trova una formulazione sintetizzata del recupero, da parte di Nietzsche, della tendenza "estetica" del *sincretismo tragico-metafisico* (cui già ho accennato nel capitolo quarto): «Vivere è la condizione per conoscere. Errare è la condizione per vivere, e invero errare profondissimamente. Conoscere l'errore non elimina l'errore! Non è nulla di amaro! / Dobbiamo amare e coltivare l'errore; esso è la matrice della conoscenza. L'arte come coltivazione dell'illusione – il nostro culto. / Amare e promuovere la vita per amore della conoscenza, amare e promuovere l'errore, l'illusione, per amore della vita. Dare all'esistenza un significato estetico, *aumentare il nostro gusto per l'esistenza*, è la condizione fondamentale di ogni passione della conoscenza.», OFN V/2, p. 390; cfr. 11 [165] 1881; 26 [294] 1884 nel quale si precisa che il vivente per prosperare deve avere intorno a sé "una grande e densa campana di ignoranza". L'"errore" diventa, per la *conoscenza*, quel che l'"illusione" era per l'*arte*, sempre però in rapporto al *Leben*, come dimostra la contrapposizione forte tra Omero e Platone posta nella *Genealogia della morale* (cfr. GDM, III, 25), dove, agli "ideali ascetici" che hanno dominato per millenni la storia umana, Nietzsche contrappone l'*arte* come *Gegenbewegung*. Su questo si veda HEIDEGGER I, pp. 21-217. Si tenga però presente anche la prospettiva che Nietzsche delinea, per il suo percorso filosofico, nei frammenti 24 [7; 28] 1884, che sono solo alcuni dei vari esempi della "logica interna" che assume il pensiero dell'*eterno ritorno*, inteso come *πάθος tragico-dionisiaco*, rispetto al suo filosofare.

[64] In un frammento del 1883 (17 [40]), tra i tanti dedicati allo *Zarathustra*, si legge: «Voi non vi accorgete di quale portento sia *già* ogni processo organico, quale unità di contrasti. / Gettarsi di nuovo nei contrasti dopo l'ebbrezza di un attimo di conciliazione. / l'anima *dall'estensione più ampia*, che più vastamente si può smarrire in se stessa / il più saggio che si getta nel mare della follia / il più necessario che si getta nella casualità / colui che è, in *divenire* / colui che ha, che *vuole* / riavvicinarsi sempre di nuovo e sempre di nuovo fuggire / L'anima per CUI TUTTO È GIOCO.», OFN VII/1, II, p. 211.

[65] «*Dioniso*: sensualità e crudeltà. Si potrebbe interpretare la caducità come godimento della forza che genera e distrugge, come creazione costante [D i o n y s o s: Sinnlichkeit und Grausamkeit. Die Vergänglichkeit könnte ausgelegt werden als Genuß der zeugenden und zerstörenden Kraft, als beständige Schöpfung].», OFN VIII/1, p. 101.

[66] Traduzione mia di 11 [143] 1881: «Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln.»; cfr. 11 [141] 1881. Lo stesso Zarathustra, nei luoghi testuali dove si fa chiara allusione alla dottrina dell'*eterno ritorno*, appare *trasmutato* dopo l'enunciazione della sua esperienza, cfr. ZAR, III, *La visione e l'enigma*.

nascondersi per non confessare il loro piacere e la loro cattiveria, dopo esser tornati ad adorare Dio nella forma terrena dell'asino con il suo falso canto del "sì"[67], accettando di nuovo la sottomissione alla venerazione di eredità *gregaria*. Quella venerazione che dovrà, invece, essere superata dal segno della *trasmutazione* avvenuta con l'accettazione totalizzante del *pensiero abissale*, secondo le allusioni dell'ultimo capitolo nel quale il persiano si congeda definitivamente anche dagli *uomini superiori*, riconoscendo gli indizi dell'avvento prossimo dei suoi figli[68].

Il pensiero dell'*eterno ritorno* viene annotato da Nietzsche all'interno delle riflessioni che sta svolgendo, stimolate dalla lettura di Roux, sul grado di "assimilazione" degli impulsi da parte del vivente, anche rispetto alla *verità* e agli *errori*[69]. Ma il filosofo si interessa anche a Vogt, ha da poco letto Mayer su consiglio di Gast e conosce bene Boscovich dal 1873[70], eppure sceglie Dioniso e l'*indistruttibilità* del *Leben-ζωή* nel sotterraneo flusso e riflusso eterno di *creazione* e *distruzione* - espresso dalla *Weltverwandlung* dionisiaca -, per tradurre "concettualmente" e "simbolicamente" il suo pensiero *estatico-trasmutativo* e la prospettiva filosofica che ne deriva. Pensiero che deve diventare, tra le altre cose, il "martello"[71] in mano ai *filosofi-educatori dell'avvenire* per decretare la "gerarchia"

---

[67] «Qui però avvenne che Zarathustra, sorpreso da tutte queste risposte impertinenti, balzò verso la porta della sua caverna e, rivolto a tutti i suoi ospiti, gridò con forte voce: "Bricconi tutti quanti, pagliacci! Perché vi dissimulate e nascondete [Was verstellt und versteckt ihr euch von mir], davanti a me!" / Mentre, invece, ad ognuno di voi il cuore sgambettava di piacere e di cattiveria, perché finalmente eravate tornati come i fanciullini, cioè devoti […].», ZAR, IV, *La festa dell'asino*. Tra i frammenti che sviluppano l'idea dell'*eterno ritorno*, appena avuta nell'agosto del 1881, ce n'è uno (11 [209]) che recita lapidariamente: «*Uomini del gregge e uomini d'eccezione*! [H e e r d e n m e n s c h e n und S o n d e r m e n s c h e n]», OFN, V/2, p. 410.

[68] Cfr. ZAR, IV, *Il segno*.

[69] In un frammento del gruppo 11 del 1881 (11 [144]), il gruppo nel quale si affiancano le considerazioni nate dalla lettura di Roux e il pensiero dell'*eterno ritorno*, si legge: «Se il pensiero dell'eterno ritorno di tutte le cose ti sopraffà, non è una colpa: e non è un merito, se ti sopraffà. – Riguardo a tutti i nostri antenati, noi pensiamo in modo più mite di quanto pensassero essi stessi; noi ci affliggiamo per gli errori che hanno assimilato, non per la loro cattiveria. / 1. *La conoscenza più potente* / 2. Le opinioni e gli errori trasmutano l'uomo e gli danno gli impulsi – ovvero: *gli errori assimilati*. [Die Meinungen und Irrthümer verwandeln den Menschen und geben ihm die Triebe — oder: d i e e i n v e r l e i b t e n I r r t h ü m e r] / 3. *LA necessità e l'innocenza*. / 4. *Il giuoco della vita*.», OFN V/2, pp. 382-383 (i termini "trasmutano" e "impulsi" sono miei, in sostituzione di "trasformano" e "istinti" di Masini-Montinari). L'*eterno ritorno* è un *pensiero-esperienza onto-cosmo-logico* da usare per rendere "istintivo" l'*affetto del conoscere*, per rendere *fisiologico*, e quindi *vitale*, l'*impulso conoscitivo*, e così *trasmutare* l'uomo.

[70] Sul tentativo di una formulazione "scientifica" dell'*eterno ritorno*, che potesse spiegare quel che del determinismo scientifico non convinceva Nietzsche, si veda GORI, pp. 137-219; cfr. 16 [64] 1883; 20 [10] 1883. Più in generale si veda A. Mittasch, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Kröner, Stuttgart, 1952. Con l'*eterno ritorno* si palesa di nuovo la tendenza caratteristica del filosofare nietzscheano, quella di unire le riflessioni elaborate nell'incontro con la grecità (in alcuni frammenti si fa diretto riferimento al "divenire" eracliteo, cui pure si allude con la figura dell'innocenza del bambino nello *Zarathustra*, cfr. 2 [130] 1885) con le nuove tendenze che si stavano affermando nella scienza del XIX secolo, rispetto alle quali il filosofo aveva mostrato molto interesse (Vogt, Mayer ecc). Una tendenza che Nietzsche aveva riscontrato da giovane nella lettura di Lange, e che poi troverà ad esempio anche in Roux, il quale fa riferimento a Empedocle e Eraclito insieme alle nuove teorie biologiche. Ma se questi due autori optano per un confronto tra dottrine scientifiche antiche e moderne, Nietzsche invece è abilissimo nel mescolarle a piacimento, inventando nuovi concetti e filosofemi densi di rimandi.

[71] «Un presupposto decisivo per un compito dionisiaco è la durezza del martello, il *piacere stesso del* distruggere. L'imperativo "diventate duri!", la più riposta certezza *che tutti i creatori sono* duri, è il vero segno distintivo di natura dionisiaca.», EH, *Così parlò Zarathustra*, 8; cfr. EFN-1884, 474. Sono molti i frammenti che descrivono l'uso dell'*eterno ritorno* come "martello", in alcuni dei quali torna l'importanza dell'uso della *Verstellung* da parte dell'educatore. Si vedano ad esempio 17[69] 1883; 21 [3; 6] 1883; 25 [290] 1884; 35 [82] 1885; 37[7] 1885. In due frammenti del 1884 (25 [293; 298]) viene, inoltre, affiancato il "nuovo Illuminismo" al pensiero dell'*eterno ritorno*.

(Rangordnung)[72] tra uomo e uomo, essendo in grado di *trasmutare* l'esistenza di chi lo accoglie e allo stesso tempo spingere alle estreme conseguenze chi non può tollerarlo[73]. "Dioniso" era anche il nome da dare, nelle sue intenzioni, al quarto libro della *Trasvalutazione* da dedicare allo *abgründlichste Gedanke*[74].

Nietzsche fa questa scelta "simbolica", perché solo con la conquista di un *πάθος tragico-dionisiaco* si potranno promuovere le migliori condizioni affinché la *cattiveria*, l'*egoismo*, in breve tutte le caratteristiche "negative" dell'uomo secondo la morale corrente, possano tornare a essere un'opportunità per il suo innalzamento (come nelle epoche in cui ciò è già avvenuto, ma per una casualità), all'interno di una prospettiva "extra-morale" dell'allevamento e della disciplina che renda di nuovo avventuroso, pericoloso, inospitale l'orizzonte mondano-umano, senza negare nulla della *totalità* di ciò che è esperibile. In tal modo sarà possibile tornare ad arricchire la profonda *contraddittorietà* del proprio *spirito* e il *vigore* dei suoi *impulsi vitali in lotta*: sono queste le condizioni adatte alla produzione della "pianta tropicale" uomo, riconosciute dal filosofo fin dalle riflessioni sui Greci degli anni '70[75].

Tutto questo è posto come estrema antitesi all'"uguaglianza", perseguita e propugnata dalla morale *gregaria*, ebraico-cristiana e della compassione, che in particolare gli Inglesi, con le *idee moderne*, hanno contribuito a far affermare nei suoi esiti ultimi in tutto il continente europeo, dopo la caduta di Napoleone[76]. Una visione del mondo e dell'uomo che nell'ottica nietzscheana assume i tratti del pericolo più grande per l'avvenire dell'uomo europeo, quello che lo farebbe assomigliare in tutto e per tutto al *letzte Mensch* zarathustruiano, alla *pulce-di-terra* che nega lo "spirito di contraddizione" ponendosi come misura ultima e indistinta di tutto, sostenuta dagli slogan degli "uguali diritti" e della "dignità dell'uomo"[77].

Intorno a queste considerazioni, la cui presenza cospicua è testimoniata dai frammenti che vanno dal 1883 al 1888 e da molti luoghi testuali a partire dallo *Zarathustra*, ruoteranno gran parte delle ultime riflessioni di Nietzsche, stimolate anche dalle letture di Bourget, Roux, Féré, Rolph, Dostoevskij ecc., che gli serviranno da strumento concettuale per dirigere la sua *verve* filosofica contro il cristianesimo, contro l'arte romantica wagneriana, contro i *free thinkers* e le loro idee morali[78], contro i dotti e la

---

[72] «Gerarchia: colui che *determina* i valori e guida la volontà di millenni guidando le nature più elevate, è *l'uomo più* elevato», OFN VII/2, p. 93; cfr. 34 [156] 1885; 1 [238]; 2 [13; 57; 76] 1886. I ragionamenti intorno a questa contrapposizione, che Nietzsche crede di poter promuovere prima dell'avvento definitivo della "democratizzazione" dell'Europa (seppur in molti frammenti pensa a come cavalcarla giudicandola inevitabile, e affermando che la promozione dell'*uomo gregge* produrrà inevitabilmente anche la venuta del suo opposto e cioè della *tirannia* in tutte le sue forme cfr. ABM, 242; 257), sono svolti principalmente nel gruppo 35 dei frammenti del 1885 e nel gruppo 10 del 1887, ma si vedano anche i gruppi 16 e 24 del 1883-84. Da questi frammenti vengono espunti vari passaggi testuali poi pubblicati in *Jenseits von Gut und Böse* (si vedano in particolare i capitoli *Noi dotti*; *Le nostre virtù*; *Popoli e patrie*; *Che cos'è aristocratico?*), e in tutti gli ultimi scritti.

[73] Cfr. ad esempio 16 [41, 43] 1883; 18 [47] 1883; 35 [82] 1885; 2 [100] 1885-86.

[74] Cfr. 19 [8] 1888.

[75] Cfr. ABM, 197; 258.

[76] Cfr. ABM, 199; 200; 201; 202; 242; 251; GS, 362. Ma, in realtà, la calamità storico-spirituale più nefasta per la modernità rimangono i Tedeschi per Nietzsche, e lo metterà bene in luce in *Ecce homo*, cfr. EH, *Il caso Wagner*.

[77] Nella sezione di *Ecce homo* dedicata a *Jenseits von Gut und Böse*, presentato come "una *critica della modernità*" (Kritik der Modernität) e delle sue espressioni nella scienza, nell'arte ecc., Nietzsche accenna «a un tipo opposto, che è il meno moderno possibile, il tipo nobile, che dice sì [einem jasagenden Typus].», EH, *Al di là del bene e del male*, 2. In un frammento del 1885-86 (2 [100]) si legge: «Come devono essere fatti gli uomini che valutano in modo opposto? - Uomini che hanno *tutte* le proprietà dell'anima moderna, ma sono abbastanza forti per trasformarle in pura salute.», OFN VIII/1, p. 97.

[78] Cfr. 36 [16; 17; 59] 1885.

scientificità "oggettiva" dei fisici e dei costruttori di ponti del futuro, in sintesi contro tutta la storia metafisica dell'Occidente che aveva raggiunto nel secolo XIX i suoi esiti definitivi, agli occhi del pensatore tedesco.
In un aforisma di *Jenseits von Gut und Böse*, troviamo la sintesi degli esiti filosofici del suo percorso spirituale dal carattere *pedagogico-antropagogico* e *antropo-poietico* (che già a partire dal 1883 inizia ad assumere il profilo inquietante dell'"allevamento" e della "selezione", caratteristico degli ultimi anni)[79], nel quale viene proposto il senso specifico che il pensatore diede alla *vis creativa* e *plasmativa* della *Leidenschaft der Erkenntniss*, il tutto inserito in una prospettiva "neo-illuministica" di *riforma dell'avvenire*[80]:

Noi, che abbiamo una fede diversa – noi, per i quali il movimento democratico rappresenta non soltanto una forma di decadenza dell'organizzazione politica, ma anche una forma di decadenza, cioè d'immeschinimento, dell'uomo, un suo mediocrizzarsi e invilirsi: dove dobbiamo tendere *noi*, con le nostre speranze? – Verso *nuovi filosofi*, non c'è altra scelta; verso spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore e trasvalutare, capovolgere «valori eterni»: verso precursori, verso uomini dell'avvenire che nel presente stringono imperiosamente quel nodo che costringerà la volontà di millenni a prendere *nuove* strade. Per insegnare all'uomo che l'avvenire dell'uomo è la sua *volontà*, è subordinato a un volere umano, e per preparare grandi rischi e tentativi totali di disciplina e d'allevamento, allo scopo di mettere in tal modo fine a quell'orribile dominio dell'assurdo e del caso che fino a oggi ha avuto il nome

[79] Cfr. 7 [97] 1883; MÜLLER-LAUTER, pp. 189-200. Un frammento del 1881 (11 [177]) mostra il cuore *pedagogico-antropagogico* del filosofare nietzscheano alle prese con il darwinismo, mettendo in luce la paradossalità di alcuni suoi esiti: «Epoca degli esperimenti! Le affermazioni di Darwin vanno controllate – con esperimenti! Così pure la nascita di organismi superiori da quelli inferiori. Debbono essere iniziati esperimenti con la prospettiva di migliaia di anni! Educare le scimmie a diventare uomini!», OFN V/2, p. 394. Con lo *Zarathustra*, e la comunicazione del pensiero dell'*eterno ritorno*, si riaccende prepotentemente in Nietzsche il suo "impulso educativo", accompagnato dalla certezza di esser diventato una "fatalità" per l'avvenire, fatto che ci viene testimoniato in molteplici lettere: «Ma chi riesce a comprendere che cosa significhi sentire con ogni fibra del proprio essere che "i pesi di tutte le cose devono essere NUOVAMENTE determinati"! […] Esigo talmente tanto da me stesso che anche il meglio di quanto ho fatto finora mi lascia indifferente; e se non arriverò al punto che interi millenni pronuncino i loro giuramenti nel mio nome, ai miei occhi non sarò arrivato a nulla. Al momento – non ho un solo allievo.», EFN-1884, 513. «E una cosa è certa: voglio costringere l'umanità a scelte tali che siano decisive per l'intero futuro umano; e *può* accadere che un giorno interi millenni pronuncino i loro giuramenti più solenni nel mio nome. – Per "discepoli" intenderei una persona che si votasse a me senza condizioni -, e per questo sarebbero necessari un lungo periodo di prova e prove difficili.», EFN-1884, 516. In una lettera a Overbeck, parlando di von Stein, il filosofo si esprime in questi termini: «Accanto a lui avvertivo continuamente con estrema chiarezza il compito PRATICO che rientra nel *mio* compito principale, non appena io disponga di giovani di una ben precisa qualità! […] Che strano destino arrivare a 40 anni e portarsi ancora dietro come segreti *tutte* le proprie cose più essenziali, sia teoriche che pratiche!», EFN-1884, 533. Nietzsche arriva a anche a dipingersi come "maestro dell'umanità": «Ma questo è il tormento di ogni grande maestro dell'umanità: egli sa che in certe circostanze, e dati certi incidenti, *può* riuscire nello stesso modo a benedizione come a sventura per l'umanità.», EFN-1884, 509. Inoltre, già nel 1884, parla di "grande politica", espressione che occuperà i suoi ultimi frammenti e propositi: «[…] è estremamente probabile che io sia adesso l'*uomo più indipendente d'Europa*. Le mie mete e i miei compiti sono più vasti di quelli di chiunque altro – e ciò che IO chiamo grande politica fornisce quanto meno un *buon* punto di vista e una prospettiva a volo d'uccello su tutte le cose presenti.», EFN-1884, 507. Si veda, infine, il frammento 34 [256] 1885, nel quale Nietzsche confessa di aver voluto, con i suoi scritti, gettare reti per catturare "uomini dalle anime profonde, ricche e serene", tra cui, primo fra tutti, Wagner, e poi la gioventù tedesca. Per questo motivo, nelle lettere dopo la morte del compositore, il filosofo dichiara di voler essere e sentirsi suo "erede", come guida, educatore e seduttore della gioventù, cfr. EFN-1883, 381; EFN-1884, 504.

[80] Nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche se la prenderà con i "conservatori" che vogliono camminare a passo di gambero, affermando: «Non giova a nulla: si *deve* andare avanti, voglio dire *un passo dopo l'altro più in là nella décadence* (-questa è la mia definizione del moderno "progresso"…). Si può *intralciare* questo sviluppo e, intralciandolo, arginare, concentrare, rendere più veemente e più *improvvisa* la degenerazione stessa: di più non si può.», CDI, *Scorribande di un inattuale*, 43.

di «storia» - l'assurdo del «maggior numero» è soltanto la sua forma ultima -: per questo sarà, a un certo momento, necessaria una nuova specie di filosofi e di reggitori, di fronte ai quali tutti gli spiriti nascosti, terribili e benigni, esistiti sulla terra sembreranno immagini pallide e imbastardite. È l'immagine di tali condottieri che si libra dinanzi ai *nostri* occhi: posso dirlo forte a voi, spiriti liberi? Le circostanze che si dovrebbe in parte creare, in parte utilizzare, perché essi sorgano; le vie e le prove presumibili, in virtù delle quali un'anima potrebbe crescere sino a un'altezza e a una forza tali da sentire la *costrizione* verso questi compiti; una trasvalutazione dei valori, sotto il nuovo torchio e martello della quale una coscienza verrebbe temprata e un cuore trasmutato in bronzo [ein Herz in Erz verwandelt würde][81], così da poter sopportare il peso di una nuova responsabilità; e d'altro canto la necessità di tali condottieri, il tremendo pericolo che essi possano non giungere, o fallire, o degenerare – queste sono le *nostre* vere ambasce e abbuiamenti, lo sapete voi, voi, spiriti liberi? Questi sono i nostri pesanti, lontani pensieri e uragani che toccano il cielo della *nostra* vita. Esistono pochi dolori così penetranti come quello di aver veduto, divinato, partecipato intimamente al modo in cui un uomo d'eccezione è uscito dalla sua strada ed è andato tralignando: ma chi tiene rivolto il suo inconsueto sguardo al comune pericolo che l'uomo stesso *degeneri*, chi, come noi, ha conosciuto la mostruosa casualità, che sino a oggi ha giocato sull'avvenire umano – un giuoco in cui né una mano e neppure un «dito d'Iddio» si sono mai immischiati! – chi intuisce la sinistra fatalità che si cela nella dabbenaggine idiota e nella fiduciosa beatitudine delle «idee moderne», e ancor più in tutta quanta la morale cristiano-europea, proverà una stretta al cuore, alla quale non è dato paragonarne altre – anzi abbraccerà con un *unico* sguardo tutto quello che, con una favorevole concentrazione e un incremento di forza e di compiti, *una plasmazione educativa* potrebbe ancora *ricavare dall'uomo*; con tutto quel che la sua coscienza sa, si renderà conto ce l'uomo non è ancora esaurito per le sue possibilità più grandi, e che già spesso il tipo «uomo» è stato vicino a misteriose decisioni e a nuove strade; - meglio ancora saprà, per un suo stesso dolorosissimo ricordo, su quali miserabili cose è accaduto in genere fino a oggi che realtà in divenire, di primissimo rango, finissero per infrangersi, sfasciarsi, inabissarsi lentamente e rendersi esse stesse miserabili. La *degenerazione totale dell'uomo*, che nel suo grado più basso arriva a quel che per i babbuasi socialisti e per le teste vuote rappresenta l'«uomo dell'avvenire» - il loro ideale! – questa degenerazione e questo immeschinimento dell'uomo in perfetta bestia d'armento (o, come costoro dicono, in uomo di una «libera società»), questo animalizzarsi dell'uomo in bestia nana fornita di eguali diritti ed esigenze è *possibile*, non vi è dubbio! Chi anche una sola volta ha meditato sino in fondo questa possibilità, conosce un disgusto di più rispetto agli altri uomini, e forse anche un nuovo *compito*![82]

Non è proprio di carattere *dionisiaco*, o espressione del *Ja-sagen* che vuole anche tutto quanto di "negativo" occorre al destino dell'uomo, il terrore qui espresso per la possibile degenerazione casuale dell'umanità, che rappresenterebbe inoltre una "ripetizione" di quanto avvenuto finora nella sua storia; sembra, invece, più figlio di quella disperazione pessimistica che assalì Nietzsche ai tempi delle notizie incendiarie che giungevano dalla Comune parigina dopo la guerra franco-prussiana. Tuttavia, questo aforisma è uno dei tanti esiti letterari di una riflessione che, iniziata nel 1875 e affrontata poi nei sei anni dello "spirito libero", trovando nello *Zarathustra* nuove cornici concettuali nelle quali essere inserita, giunge a una forma compiuta.
Sono in particolare gli anni che vanno dal 1883-84 (fine della stesura della terza parte dello *Zarathustra*) al 1886-87, che segnano un evidente cambio di passo filosofico e insieme un recupero consistente della simbologia del mondo greco, da utilizzare per trovare una forma adeguata alle idee che si andavano affastellando intorno alle formule

[81] Reminiscenza delle *Naturen von Erz* della terza *Inattuale* e allusione all'*arte alchemica della trasmutazione*, di cui la "trasvalutazione" è espressione.
[82] ABM, 203. Si vedano anche gli aforismi 207 e 210, nei quali Nietzsche prosegue la sua stilizzazione del "filosofo dell'avvenire" e parla di esso come di un "educatore-allevatore cesareo" e "violentatore della cultura" (mit dem cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Cultur).

filosofiche centrali dell'ultimo periodo di riflessione[83]. In questo frangente della sua vita Nietzsche sente il bisogno di iniziare a "compendiare" e "commentare" se stesso, dedicandosi alla rilettura e alla preparazione di nuove edizioni dei suoi scritti precedenti, riprendendo quindi in mano anche *Die Geburt der Tragödie*:

> Ieri calcolavo che «il mio pensiero e la mai poesia» hanno toccato il loro apice (con *La nascita della tragedia* e *Zarathustra*) in coincidenza con il massimo dell'attività magnetica del sole, mentre al contrario sia la mia decisione di darmi alla filologia (*e* a Schopenhauer) (una specie di smarrimento di sé) sia *Umano, troppo umano* (al tempo stesso la crisi più grave del mio stato di salute) hanno coinciso con il minimo di tale attività.[84]

[83] «La verità è che in me è in atto una trasformazione [eine Verwandlung], e naturalmente vi sono momenti in cui non so come devo affrontare quello *successivo*. […] *Almeno* un paio di volte al giorno sono al punto che darei ragione a Napoleone, il quale ebbe a dire: "Ci sono cose che non si *scrivono*". […] Ah, l'unica cosa da fare è *compiere* buoni buoni il proprio dovere, è il miglior modo per tirare avanti. Ora ho dato forma per la prima volta ai miei pensieri più importanti – e guarda, probabilmente così facendo "ho dato forma" per la prima volta anche a me stesso.», EFN-1884, 488. «*In summa*: dell'estate sono soddisfatto, in quanto ho preparato per i prossimi 6 anni un abbozzo, l'abbozzo della mia "filosofia" o "religione" o che so? Insomma, è NECESSARIO vivere ancora.», EFN-1884, 531.

[84] EFN-1884, 536.

b) La *Verstellung-Verwandlung* tra “organico”, “morale” e “spirituale”

Nel contesto delle riflessioni del 1881 (nel quale si inserisce il pensiero-esperienza dell’*eterno ritorno*), contraddistinto da considerazioni svolte in seguito all’interesse per la lettura del libro di Roux (i cui contenuti vengono trasposti nel terreno d’indagine filosofica in atto), si trovano importanti valutazioni che mostrano di nuovo il modo specifico in cui Nietzsche pensò e utilizzò il concetto della *Verstellung*. Un termine che non è presente nelle pagine del fisiologo della scuola di Virchow, ma che viene sfruttato dal filosofo per caratterizzare “moralmente”, insieme ad altre *azioni-affetti*, una delle *qualità dell’organismo* (die Eigenschaften des Organismus) riprese evidentemente da quel testo:

Un uomo forte, libero, sente verso tutto il resto le *qualità dell’*ORGANISMO:
1) autocontrollo: nella forma di *timore* per tutte le intromissioni estranee, nell’*odio* verso il nemico, nella moderazione, e così via;
2) compensazione sovrabbondante: nella forma di *avidità*, voglia di assimilare, brama di potere
3) assimilazione a sé: nella forma di lode, biasimo, rendere gli altri dipendenti da sé, e ancora dissimulazione [Verstellung], astuzia, imparare, abituarsi, comandare, assimilare giudizi ed esperienze;
4) secrezione ed escrezione: nella forma di nausea, disprezzo delle qualità proprie che *non* gli sono *più* utili; trasmettere l’eccedente, benevolenza;
5) energia metabolica: di tanto in tanto venerare, ammirare, rendere dipendenti, inserirsi in un ordine, rinunciare quasi all’esercizio delle altre qualità organiche, trasformarsi in «organo», saper servire;
6) rigenerazione: nella forma dell’istinto sessuale, pedagogico, ecc.
Ora si sbaglierebbe presupponendo che queste qualità organiche siano *fin dall’inizio* nell’uomo: piuttosto egli le riceve tutte *alla fine*, in quanto uomo diventato libero. Egli, invece, ha cominciato come parte di una *totalità*, che aveva le *sue* qualità organiche e rendeva il singolo un proprio organo - in modo tale che gli uomini, per una vecchissima consuetudine DAPPRIMA sentono gli *affetti della società* verso le altre società, gli altri singoli e tutto ciò che è vivo o morto, *non* in quanto individui! […] Come membro della sua società assimila cose estranee, impara per il bene di essa; disprezza quelle qualità che non sono più utili alla sussistenza della società, respinge da sé gli individui più elevati, se essi sono in contrasto con *questa* utilità. Si trasforma integralmente in organo al servizio della propria società, e di tutte le qualità fa solo questo uso *ristretto*; PIÙ ESATTAMENTE: egli non *ha* ancora le altre qualità, e *le acquista solo come organo della comunità: come organo, riceve i primi stimoli di tutte le qualità dell’organico*. È la società che educa all’inizio il singolo e lo prepara a diventare individuo, intero o a metà; essa NON CONSISTE *di* singoli uomini né dei loro contratti! Bensì, tutt’al più, è necessario un individuo come punto centrale (un capo), e questo anche «libero» soltanto in rapporto al grado più basso o più alto degli altri. Dunque: *non* è che lo Stato reprima originariamente gli individui: questi non esistono ancora affatto! In generale, esso rende possibile l’esistenza agli uomini, in quanto animali del gregge. I nostri *istinti*, *affetti*, ci vengono *insegnati* solo in questa sede: *non sono nulla di originario*! Per essi non esiste uno «stato di natura»! Come parti di un intero, partecipiamo alle sue condizioni di esistenza e funzioni, e *ci assimiliamo le esperienze che così facciamo e i giudizi*. Questi, in seguito, entrano in conflitto e in relazione, quando il vincolo della società si spezza: l’uomo deve *patire fino in fondo* dentro di sé gli effetti dell’organismo sociale, deve espiare ciò che non risponde allo scopo nelle condizioni di esistenza, nei giudizi e nelle esperienze che erano adatti *per una totalità*, e infine giunge a creare la *sua possibilità di esistenza in quanto individuo*, mediante un *ri*ordinamento e l’assimilazione e l’escrezione degli istinti in se stesso. Per lo più questi *individui da esperimento* periscono. Le epoche nelle quali essi nascono sono epoche di demoralizzazione, di cosiddetta corruzione, cioè tutti gli istinti, allora, vogliono sperimentarsi personalmente e, dato che fino a quel punto non erano *adeguati* a quella utilità personale, distruggono l’individuo con la loro eccessività. Oppure lo dilaniano nella lotta reciproca. […] Inevitabilmente, in uno che vuol diventare libero, sono preponderanti quelle funzioni con le quali

egli (o i suoi antenati) hanno servito la società: queste funzioni eminenti guidano e promuovono oppure limitano le rimanenti – ma di *tutte* egli ha bisogno, per *vivere* egli stesso come organismo; sono *condizioni di vita*!
Ma da lungo tempo ormai, noi siamo *esseri malformati*, e a ciò corrisponde il *disagio assai maggiore* degli individui che diventano liberi – in confronto alla fase anteriore di dipendenza, e l'enorme numero di coloro che periscono.[85]

[85] OFN V/2, pp. 395-398; cfr. 11 [185; 193] 1881. «Ein starker freier M<ensch> empfindet gegen alles Andere die Eigenschaften des **Organismus** 1) Selbstregulirung: in der Form von Furcht vor allen fremden Eingriffen, im Haß gegen den Feind, im Maaßhalten usw. / 2) überreichlicher Ersatz: in der Form von Habsucht Aneignungslust Machtgelüst / 3) Assimilation an sich: in der Form von Loben Tadeln Abhängigmachen Anderer von sich, dazu Verstellung List, Lernen, Gewöhnung, Befehlen Einverleiben von Urtheilen und Erfahrungen / 4) Sekretion und Excretion: in der Form von Ekel Verachtung der Eigenschaften an sich, die ihm nicht mehr nützen; das Überschüssige mittheilen Wohlwollen / 5) metabolische Kraft: zeitweilig verehren bewundern sich abhängig machen einordnen, auf Ausübung der anderen organischen Eigenschaften fast verzichten, sich zum „Organe" umbilden, dienen-können / 6) Regeneration: in der Form von Geschlechtstrieb, Lehrtrieb usw. Nun würde man irren, diese organischen Eigenschaften z u e r s t bei dem Menschen vorauszusetzen: vielmehr bekommt er diese alle z u l e t z t, als freigewordener Mensch. Er hat dagegen begonnen als Theil eines G a n z e n, welches s e i n e organischen Eigenschaften hatte und den Einzelnen zu seinem Organe machte — so daß durch unsäglich lange Gewöhnung die Menschen **zunächst** die A f f e k t e d e r G e s e l l s c h a f t gegen andere Gesellschaften und Einzelne und alles Lebende und Todte empfinden, und n i c h t als Individuen! Z.B. er f ü r c h t e t und h a ß t stärker und am stärksten als Mitglied eines Geschlechtes oder Staates, n i c h t seinen persönlichen Feind, sondern den öffentlichen; ja er empfindet den persönlichen Feind wesentlich als einen öffentlichen (Blutrache) Er zieht in den Krieg, um seinen Staat und Häuptling zu bereichern und zum Überersatz zu verhelfen, mit jeder persönlichen Gefahr der Verkümmerung Entbehrung Verstümmelung. Er assimilirt als Mitglied seiner Gesellschaft Fremdes an sich, lernt für deren Wohl; er verachtet was von Eigenschaften nicht mehr zum Bestande der Gesellschaft nützt, er stößt die höchsten Individuen von sich, wenn sie d i e s e m Nutzen widersprechen. Er verwandelt sich zum Organ im Dienste seiner Gesellschaft durchaus und macht von allen Eigenschaften nur den dadurch e i n g e s c h r ä n k t e n Gebrauch: **richtiger**: er h a t jene anderen Eigenschaften noch nicht und e r w i r b t s i e e r s t a l s O r g a n d e s G e m e i n w e s e n s : a l s O r g a n b e k o m m t e r d i e e r s t e n R e g u n g e n d e r s ä m m t l i c h e n E i g e n s c h a f t e n d e s O r g a n i s c h e n . Die Gesellschaft erzieht erst das Einzelwesen, formt es zum Halb- oder Ganz-Individuum vor, sie bildet sich **nicht** a u s Einzelwesen, nicht aus Verträgen solcher! Sondern höchstens als Kernpunkt ist ein Individuum nöthig (ein Häuptling) und dieser auch nur im Verhältniß zu der tieferen oder höheren Stufe der Anderen „frei". Also: der Staat unterdrückt ursprünglich n i c h t etwa die Individuen: diese existiren noch gar nicht! Er macht den Menschen überhaupt die Existenz möglich, als Heerdenthieren. Unsere T r i e b e A f f e k t e werden uns da erst g e l e h r t : s i e s i n d n i c h t s U r s p r ü n g l i c h e s ! Es giebt keinen „Naturzustand" für sie! Als Theile eines Ganzen nehmen wir an dessen Existenzbedingungen und Funktionen Antheil und e i n v e r l e i b e n u n s d i e d a b e i g e m a c h t e n E r f a h r u n g e n u n d U r t h e i l e . Diese gerathen später mit einander in Kampf und Relation, wenn das Band der Gesellschaft zerfällt: er muß in sich die Nachwirkungen des gesellschaftlichen Organismus a u s l e i d e n, er muß das Unzweckmäßige von Existenzbedingungen Urtheilen und Erfahrungen, die f ü r e i n G a n z e s paßten, abbüßen und endlich kommt er dahin, s e i n e E x i s t e n z m ö g l i c h k e i t a l s I n d i v i d u u m durch N e u ordnung und Assimilation Excretion der Triebe in sich zu schaffen. Meistens gehen diese V e r s u c h s - I n d i v i d u e n zu Grunde. Die Zeiten, wo sie entstehen, sind die der Entsittlichung, der sogenannten Corruption d.h. alle Triebe wollen sich jetzt persönlich versuchen und nicht bis dahin jenem persönlichen Nutzen a n g e p a ß t zerstören sie das Individuum durch Übermaaß. Oder sie zerfleischen es, in ihrem Kampfe mit einander. […] Unvermeidlich überwiegen bei einem, der frei werden will, die Funktionen an Kraft, mit denen er (oder seine Vorfahren) der Gesellschaft gedient haben: diese hervorragenden Funktionen lenken und fördern oder beschränken die übrigen — aber a l l e hat er nöthig, um als Organism selber zu l e b e n, es sind L e b e n s b e d i n g u n g e n! Aber wir sind lange M i ß g e s t a l t e n, und dem entspricht das viel g r ö ß e r e M i ß b e h a g e n der frei werdenden Individuen — im Vergleich zur älteren abhängigen Stufe und das massenhafte Zugrundegehen.».

Questo abbozzo di protostoria *socio-fisiologica* dell'*affettività* e dell'*attività pulsionale* umana è presente in varie sfumature di significato in *Aurora* e *La gaia scienza*, anche se in forma attenuata. In questo caso un simile abbozzo serve ad imbastire, da un lato, una *fenomenologia* della nascita della società e delle microcomunità familiari, di stirpe ecc., all'interno delle quali il "singolo" si *trasmuta* interamente in "funzione" e "organo" di un tutto (Er verwandelt sich zum Organ im Dienste seiner Gesellschaft) e solo così esperisce gli stimoli delle *qualità organiche* e viene educato agli *affetti* (Affekte) e alle *pulsioni* (Triebe) - che quindi non sono nulla di "originario" (sie sind nichts Ursprüngliches) -; e, dall'altro, una *fenomenologia* della nascita dell'*individuo*, inteso come esito *organico, pulsionale* e *affettivo*, nel quale l'eredità sociale, familiare e funzionale è divenuta *condizione di vita* (Lebensbedingung), ma che a un certo punto, quando i *serragli gregari* si disgregano, cerca la via per la "liberazione"[86].

Nietzsche è, come tutti, figlio della sua epoca e la sua riflessione, seppur attraverso un vaglio critico raffinatissimo, è influenzata direttamente o indirettamente dalle mode intellettuali. Una di queste, il darwinismo, iniziava ad essere applicata a vari ambiti al di fuori dell'indagine biologico-naturalistica, cominciando così a perdere il "rigore" di teoria scientifica che il suo inventore aveva cercato di assicurargli[87]. Il filosofo modifica sensibilmente il lessico di Roux nel riproporre termini tecnici della ricerca fisio-biologica (che tentava di dimostrare l'effettività delle nuove teorie evoluzioniste anche nell'indagine fisico-organica) sfruttando, per le spiegazioni "morali" degli eventi *patico-affettivi* (Affekt-Gefühle), un discorso che tendeva ad essere piuttosto rigido nella descrizione "meccanicistica", capovolgendo così la questione[88].

---

[86] Cfr. ABM, 262, dove vengono ripresi alcuni elementi di questo frammento, ma calibrati in altro contesto.

[87] Nietzsche, soprattutto negli ultimi anni di riflessione, si fa spesso prendere la mano a questo riguardo, si consideri, come esempio tipico, questo aforisma del 1883 (7 [97]): «*Conseguenza pratica*. Modificazione dei caratteri. Allevare al posto di moraleggiare. Lavorare influendo direttamente sull'organismo invece che indirettamente sull'educazione etica. Un'altra corporalità si *creerà* da sé un'*altra* anima ed altri costumi! *Rovesciamo* quindi il rapporto!», OFN VII/1, I, p. 262. Nietzsche era ricettivo a questa tipologia di stimoli, anche in virtù dell'attenzione con la quale aveva letto Platone e Aristotele, che sono certamente gli antesignani di un approccio *pedagogico-antropagogico* della filosofia in grado di mescolare l'importanza, per l'allevamento di un "tipo" umano specifico, della legislazione, della promozione di abitudini quotidiane, dell'educazione del corpo ecc. (si veda ad esempio tutto il ragionamento che farà Nietzsche sulla *heilige Lüge* e sull'*ordinamento naturale* che distingue gli uomini per nascita, che deve essere rispettato nella divisione in caste, cfr. ANT, 56; 57; CDI, *«Quelli che migliorano» l'umanità*, 5). Ma è chiara qui la consistenza delle sfumature pseudo-evoluzioniste (su questo si veda quanto viene detto sulla "bellezza" in CDI, *Scorribande di un inattuale*, 47). In un frammento del 1885 (41 [4]), nel quale Nietzsche mette a confronto filosofia tedesca e filosofia greca, troviamo però una conclusione che sottolinea lo stretto legame con le velleità *antropo-poietiche* della filosofia greca: «[…] diventiamo di giorno in giorno *più greci*, anzitutto, com'è giusto, nei concetti e nei giudizi di valore, quasi fossimo fantasmi grecizzanti; ma un giorno, speriamo, anche con il nostro *corpo*! In questo sta (e sempre è stata) la mia speranza per la natura tedesca!», OFN VII/3, pp. 369-370; cfr. 41 [7] 1885. Il filosofo ci confessa qui il modo in cui prese fin da subito sul serio il cuore *pedagogico-antropagogico*, di carattere *neo-illuministico*, del suo filosofare. Si veda anche CDI, *Scorribande di un inattuale*, 47.

[88] «Oggi si è scoperta dovunque la *lotta*, e si parla di lotta delle cellule, dei tessuti, degli organi, degli organismi. Ma in essi *è possibile* ritrovare tutti quanti gli affetti di cui siamo coscienti [uns bewußte Affekte] – alla fin, quando ciò è accaduto, *capovolgiamo la questione*, e diciamo: ciò che realmente avviene, nell'eccitazione dei nostri affetti umani [unserer menschlichen Affekte], consiste in quei moti fisiologici, e gli affetti (lotte, e così via) non sono altro che interpretazioni intellettuali, là dove l'intelletto non sa nulla, ma *presume* di sapere tutto. Con le parole "rabbia", "amore", "odio", esso pensa di aver indicato il perché, la *ragione* del movimento: così pure con la parola "volontà", e così via. – La nostra scienza naturale, oggi è sulla via di chiarirsi questi eventi minimi mediante i sentimenti degli affetti da noi appresi [sich die kleinsten Vorgänge zu verdeutlichen durch unsere angelernten Affekt-Gefühle], insomma di creare un *tipo di linguaggio* per quegli eventi: molto bene! Ma resterà un discorso per immagini.», OFN V/2, p. 373. In *Jenseits von Gut und Böse* si dirà che le "morali" non sono altro che *Zeichensprache der Affekte*, *linguaggio-segno degli affetti*, cfr. ABM, 187. Si veda anche CDI, *«Quelli che migliorano» l'umanità*, 1.

È difficile dire se questa anteriorità temporale e *patico-affettiva*, carica di conseguenze, dell'*uomo-funzione* rispetto all'*uomo-individuo*, possa in parte essere applicata a ritroso alle considerazioni presenti in *Über Wahrheit und Lüge* - cosa che potrebbe spiegare alcuni passaggi non proprio chiari di quel testo (come ad esempio l'origine della *Verstellungskunst* sociale o la questione del *freigewordene Intellekt*)[89]; di certo, però, è più appropriato considerare l'evidente novità di prospettiva stimolata dalle ricerche fisiologiche sulle cellule e gli organismi ritrovate nel libro di Roux, anche perché d'ora in avanti diventeranno un *Leitmotiv* dell'indagine nietzscheana sul "fenomeno morale", e non solo.

Leggendo il frammento può sembrare che il filosofo stia sostenendo che le *qualità organiche*, tradotte da lui nel linguaggio *patico-affettivo*, non siano qualcosa di "naturale", dato che non sono presenti "*fin dall'inizio* nell'uomo", ma in realtà il discorso è tutto articolato in base alla premessa per cui l'uomo forte e libero, in quanto "individuo", riceve a sua disposizione quelle *qualità*, ma è in grado di riconoscerle e sfruttarle consapevolmente, solo "*alla fine*, in quanto uomo diventato libero" (als freigewordener Mensch; come nella terza *Inattuale*)[90]. Nietzsche non nega affatto l'esistenza di uno "stato di natura" pre-sociale[91], o comunque non del tutto, bensì solo che esso sia applicabile ai nostri *impulsi* e ai nostri *affetti*, qualcosa che in fondo era già stato sottolineato prima, e cioè che solo sotto la pressione sociale nasce il *mondo patico-affettivo* dell'uomo, poiché solo all'interno di una *logica relazionale* che crea "uniformità" di sensazione e designazione può svilupparsi la comprensione e l'intendimento di ciò che accade[92]. Prima di ciò il *Triebleben* è selvatico, privo di regolazione, senza presa cosciente, e quindi è come se non esistesse[93].

---

[89] Su questa questione si veda ad esempio il frammento 3 [145] 1880.

[90] «Per prima cosa si *sviluppa* l'uomo in quanto *funzione*: di qui si distacca in seguito, a sua volta, l'individuo, in quanto egli *in qualità di funzione* è venuto a CONOSCERE e ha gradualmente *assimilato* innumerevoli condizioni della *totalità*, dell'organismo.», OFN V/2, p. 404.

[91] E quindi neanche di un "egoismo naturale ingenuo", si tenga presente il frammento 6 [80] del 1880 (riportato anche a nota 161 del capitolo quarto, frammento che è precedente alla lettura di Roux, come anche il 3 [24] 1880 che ha già elementi di somiglianza con quanto tratto poi da Roux), che già fa notare la tendenza al cambio di visuale sulla nascita del fenomeno sociale, ma dove si dice che: «L'egoismo ingenuo dell'animale è completamente alterato dal nostro *esercizio sociale* [Der naive Egoismus des Thieres ist durch unsere s o c i a l e E i n ü b u n g ganz alterirt]», OFN V/1, p. 443. Tra l'altro, in *Jenseits von Gut und Böse*, si dirà che "le fondamenta degli affetti" (der Grundbau der Affekte) coincidono con le fondamenta della "vita", e che la *classe aristocratica* è sempre nata come la classe degli "uomini *più interi*", che significa "la bestia più intera", ovvero quegli uomini nei quali si è conservata più intatta la "naturalità rapace" dell'*uomo-Raubthier*. Con il cambio di prospettiva, quando Nietzsche introdurrà la distinzione centrale nella sua indagine morale degli ultimi anni (Herren-Moral/Sklaven-Moral), anche e soprattutto sotto la chiave interpretativa del *Wille zur Macht*, muteranno di nuovo le sue considerazioni, cfr. ABM, 257; 258.

[92] Nella *Genealogia della morale* viene ribaltata anche questa lettura, quando si dice che "imporre nomi" è sempre stato un *diritto signorile*, ma poi subito dopo Nietzsche aggiunge che, in seguito, l'*istinto d'armento* prende parola e ribalta le valutazioni dei nobili, facendo affermare le proprie, cfr. GDM, I, 2.

[93] Per questa ragione nel frammento 11 [128] 1881 si parla nello specifico degli eventi *patico-affettivi* di cui siamo *coscienti*. Nella *Genealogia della morale*, l'età antecedente alla *Sittlichkeit der Sitte* (quella bronzea di Esiodo) viene descritta così: «[…] dura, fredda, crudele, senza sentimenti e senza coscienza, che tutto stritola e lorda di sangue.», GDM, I, 11. E, nella seconda dissertazione, dove si descrive la nascita della *memoria* e della *coscienza*, gli uomini che vivevano in uno stato antecedente alla pressione esercitata dalla *eticità dei costumi* sono definiti: «[…] schiavi istantanei degli affetti e delle brame […].", e poco prima si era detto: "Come si forma una memoria nell'animale-uomo? Come si imprime qualcosa in questo intelletto dell'attimo, in parte ottuso [theils stumpfen, theils faseligen Augenblicks-Verstande], in questo vivente oblio, in guisa tale da restare presente?», GDM, II, 3. Sempre nella seconda dissertazione, Nietzsche parla anche de "la gioia e l'innocenza dell'animale" tipica dell'uomo ancestrale (tra violenza, crudeltà, sangue, sofferenza), che l'uomo civilizzato di oggi ripudia, quasi richiamando quanto detto a suo tempo nella seconda *Inattuale* (cfr. GDM, II, 7). Infine, in un frammento del 1887 (7 [42]), Nietzsche parla di una vita

Come sarà spiegato benissimo nella *Genealogia*, senza la creazione della "coscienza", senza l'invenzione di un mondo di fini, scopi, libero volere, l'essere umano non è coercibile, e quindi non è moralizzabile[94]. Anzi, Nietzsche ribadisce un aspetto fondamentale della sua lettura tipica della nascita del *fenomeno sociale-morale*, utilizzando ora la metafora *organica*: quando l'uomo è solo un "organo" di un tutto, quando la sua *singolarità*[95] (pur esistente come organismo) non viene da lui percepita, può fare solo un *uso ristretto* (eingeschränkte Gebrauch), limitato, ridotto, circoscritto, "funzionale" al gruppo: *un uso gregario*, delle *qualità organiche*. Ciò spiega perfettamente la differenza tra *uso gregario* e uso *singolare-egoistico* della *Verstellung*, che prima si inseriva nella dinamica oppositiva tra "stato naturale" e "stato sociale" (ora, invece, in quella tra *individuo-funzione* e *individuo divenuto-libero*).
È anche per questo che il filosofo d'ora in avanti riconosce anche alle nature eccezionali, al singolo potente, l'opportunità di un uso peculiare di questa *qualità organica*, tradotta in *affettività*, e di certo non nel modo *ristretto* attraverso il quale ha imparato a riconoscerne l'esistenza[96]. Essi in fondo sono la dimostrazione vivente del processo di "liberazione" dal *gregarismo* della *paticità* e dell'*affettività*, ma anche il riverbero di quella ritraduzione in *homo natura* che sarà auspicata, come vedremo, in *Jenseits von Gut und Böse*.
La società educa il "singolo", lo plasma a sua immagine, gli fa conoscere *qualità organiche* che nel suo circolo di autonomia pre-sociale neanche avverte, ma la società stessa e la sua origine vengono pensate molto diversamente da come era stato fatto in passato. Cade così del tutto l'idea dell'"accordo" e lo Stato viene inteso come l'atto di forza di un gruppo, nel quale può eccellere un singolo, ma ancor di più come ciò che rende possibile l'estrinsecazione del *gregarismo di specie* (Spencer, Mill) nell'uomo. E

"sana, stupida, bugiarda, ricca, meno disgregata". Al netto di tutte le differenze concettuali, in queste sparpagliate descrizioni riemerge concettualmente quella fase dell'*uomo-Raubthier* che è stata rappresentata come "in einem natürlichen Zustande der Dinge" in *Über Wahrheit und Lüge*. Nietzsche sembra così descrivere anche quello *Unterbau von Lüge und Verstellung* che abbiamo analizzato nel capitolo quarto, anche perché alla fine del paragrafo 3 della seconda dissertazione della *Genealogia*, la nascita della ragione e della riflessione coincide con il "dominio sugli affetti", non con la loro plasmazione. Ma, forse, la descrizione più in linea con quanto detto nel 1873 Nietzsche ce la fornisce nel *Crepuscolo*, quando, descrivendo il "tipo criminale", fa queste indicative affermazioni: «Il tipo criminale: è il tipo dell'uomo forte posto in condizioni sfavorevoli, un uomo forte reso malato. Gli mancano le vaste foreste, una certa natura e forma d'esistenza più libera e più perigliosa, in cui *ha forza di diritto* tutto quanto è arma di difesa e d'offesa nell'istinto dell'uomo forte. Le sue *virtù* sono messe al bando dalla società; i suoi istinti più vigorosi, che egli porta con sé, concrescono tosto insieme agli affetti deprimenti, al sospetto, alla paura, alla vergogna. Ma questa è quasi la *ricetta* della degenerazione fisiologica. Chi è costretto a compiere segretamente, con una lunga tensione, cautela, astuzia, quel che meglio sa e che sarebbe per lui preferibile a farsi, diventa anemico; e raccogliendo sempre dai suoi istinti solo pericolo, persecuzione, sventura, anche la sua sensibilità verso questi istinti si sovverte – li sente come una fatalità. La società, la nostra addomesticata, mediocre, castrata società, è quella in cui un uomo genuino, che giunge dai monti o dalle avventure del mare, degenera necessariamente in un criminale.», CDI, *Scorribande di un inattuale*, 45.

[94] Cfr. GDM, II, 1.

[95] Si noti, nel frammento 11 [182] 1881, il continuo gioco lessicale tra "singolo" e "individuo", come se il primo fosse più applicabile all'*uomo-Raubthier*, mentre il secondo è usato quasi esclusivamente per caratterizzare l'uomo che, alla fine del processo di *gregarizzazione*, si emancipa dal giogo sociale-morale.

[96] Nel 1881 sono molti i frammenti che uniscono *Grausamkeit* e *Verstellung* come *elementi necessari della forza*, nei quali tra l'altro viene auspicata una loro presenza nell'uomo, perché gli "istinti cattivi" che lo rendono "malvagio" sono necessari al suo innalzamento. Nell'aforisma 25 [84] del 1884 verrà ribadito che l'uomo è "la belva più terribile per dissimulazione e crudeltà", e Nietzsche aggiunge che la vera "speranza" è che egli sia ancora di tal fatta (cfr. 11 [9; 89; 100; 105; 114] 1881). Nell'aforisma 295 di *Jenseits von Gut und Böse*, il filosofo Dioniso dichiarerà di voler rendere l'uomo "più forte, più malvagio e più profondo" (stärker, böser und tiefer), lui che possiede, come dio tentatore, la *maestrìa* nella *dote manifestativa* sapendo "inscenarsi dissimulandosi" (come la φύσις di Eraclito), cfr. ABM, 295.

cade, di conseguenza, in questo frammento, anche l'idea della "repressione" delle *singolarità* nel passaggio dallo *stato naturale predatorio* allo *stato sociale*, che invece descriveva il senso dell'avvento della "comunità" nella descrizione del *pro memoria* tenuto segreto[97].

In questo frammento, Nietzsche sta evidentemente ragionando contro di sé, mette per iscritto il preciso percorso mentale che, di fronte a nuove considerazioni, riprende vecchie

[97] Nella *Genealogia della morale* verrà dispiegato concettualmente, in un modo in parte simile e in parte dissimile, ciò che in questo frammento è solo accennato: «Ho usato la parola "Stato": va da sé a quale intendo, con ciò, alludere: - un qualsiasi branco di animali da preda [irgend ein Rudel blonder Raubthiere; il traduttore ha dimenticato l'aggettivo "biondo"], una razza di conquistatori e di padroni che, guerrescamente organizzata e con la forza di organizza e con la forza di organizzare, pianta senza esitazione i suoi terribili artigli su una popolazione forse enormemente superiore di numero, ma ancora informe, ancora errabonda. In questo modo ha inizio sula terra lo "Stato": penso che sia liquidata quella fantasticheria che lo faceva cominciare con un "contratto". Colui che può comandare, che è naturalmente "signore" [wer von Natur „Herr" ist], che si fa innanzi dispotico nell'opera e nell'atteggiamento – che cosa mai ha a che fare con contratti! Con tali esseri non si fanno calcoli, sopraggiungono come il destino, senza un motivo, una ragione, un riguardo, un pretesto, esistono come esiste il fulmine [sie sind da wie der Blitz da ist], troppo terribili, troppo repentini, troppo persuasivi, troppo "diversi" per essere anche soltanto odiati. L'opera loro è un'istintiva plasmazione di forme, espressione di forme, sono gli artisti più spontanei, più inconsapevoli che esistano [Ihr Werk ist ein instinktives Formen-schaffen, Formen-aufdrücken, es sind die unfreiwilligsten, unbewusstesten Künstler, die es giebt] – insomma esiste qualcosa di nuovo, dove essi appaiono, una concrezione di dominio che *vive*, nella quale parti e funzioni sono circoscritte e messe in connessione, nella quale non trova posto alcuna cosa in cui non sia prima immesso un "senso" in vista del tutto. Essi ignorano che cosa sia colpa, responsabilità, scrupolo, questi organizzatori nati; regna in loro quel terribile egoismo di artisti [jener furchtbare Künstler-Egoismus] che ha uno sguardo bronzeo e nell'"opera" si sa giustificato in anticipo per tutta l'eternità, come la madre nel figlio.», GDM, II, 17. Questo passaggio testuale è molto importante per varie ragioni: a) i fondatori di Stato sono descritti come *Raubthiere*, che nella loro esistenza pre-statale già praticano un *egoismo istintivo*, quello *incosciente* e *terribile* tipico degli "artisti" (l'*egoismo* "naturale" era stato descritto come una prerogativa essenziale dell'"anima aristocratica" in ABM, 265; ma anche come l'aspetto tipicamente "ingenuo", cioè "naturale", della selvatichezza tipica della donna, da opporre all'*idea moderna* di una sua emancipazione, cfr. ABM, 239; si veda anche CDI, *Scorribande di un inattuale*, 33, dove vengono precisate cose importanti sul *Naturwerth des Egoismus*); b) esistono *signori di natura* (wer von Natur "Herr" ist; idea già espressa in ABM, 293), quindi il *pathos aristocratico* antecede la nascita del *mondo patico-affettivo*, che dovrebbe invece avvenire con l'educazione sociale secondo le considerazioni dei primi anni '80; c) l'apparizione dei fondatori di Stato è inspiegabile, è un fenomeno naturale, "essi ci sono come il fulmine c'è" (sie sind da wie der Blitz da ist), e non invece un'occasionalità storica determinata, anche se Nietzsche poi fa dei riferimenti storici precisi a delle caste aristocratico-guerriere, che sono però molto successive alla prima fondazione degli Stati; d) in concomitanza con queste considerazioni, anche se ormai rifiuta l'idea della nascita dello Stato secondo il classico "contratto", Nietzsche torna ad affermare che l'individuo selvatico, errabondo, abituato a scaricare liberamente i suoi impulsi infallibili senza nessuna coscienziosità, all'interno di un gruppo sfrenato e amorfo, viene assoggettato attraverso la più radicale *Veränderung* della storia, la repressione comunitaria delle singolarità: «[…] quella alterazione [Veränderung] in cui si venne a trovare definitivamente incapsulato nell'incantesimo della società e della pace.» (ho sostituito con "alterazione" la traduzione di Masini che era "metamorfosi", Nietzsche allude alla malattia, alla gravidanza, e quindi all'*alterazione* di uno "stato naturale", e *Veränderung* in tedesco, nel gergo medico, indica questo). Il filosofo usa, inoltre, la metafora del passaggio delle forme viventi dalla vita acquatica a quella terrestre, per lasciar intendere la radicalità del mutamento in atto nel passaggio dallo "stato di natura" allo "stato comunitario" (più avanti dirà che l'animale-uomo viene "incarcerato dallo Stato ai fini dell'immansimento"). E afferma, inoltre, che proprio l'*interiorizzazione* degli impulsi, che non potevano più essere liberamente scaricati all'esterno nel nuovo scenario, produsse la crescita spropositata del *mondo interiore* umano, ma non nega affatto che esso esistesse prima di questo evento, era solo "sottile come fosse teso tra due epidermidi". E, di quel mondo pulsionale *pre-gregario*, facevano comunque parte: crudeltà, inimicizia, piacere della persecuzione, distruzione, mutamento. Dunque, l'"uomo selvaggio, libero, divagante" ha una sua esperienza *patico-affettiva*, solo che è totalmente libera e priva di coscienza, considerazioni queste che sono più vicine a quanto detto in precedenza in *Über Wahrheit und Lüge*, piuttosto che a quanto era stato affermato in *Aurora* e *La gaia scienza*, e nei frammenti dei primi anni '80, sotto l'influenza della lettura di Spencer, Mill ecc. (cfr. GDM, II, 16; 17; 18; 22).

idee sugli stessi fenomeni e le modifica, sembra che stia parlando contro altri autori mentre invece dice a se stesso come è meglio volgere quei pensieri alla luce dell'intreccio tra *fenomeno organico* e *fenomeno morale* - intuito e invocato fin da *Menschliches, Allzumenschliches* (Rée) - che ha deciso di abbracciare.
Ma uno degli aspetti più importanti di questo frammento, sul quale occorre soffermarsi, è la collocazione della *Verstellung* tra le varie traduzioni *patico-affettive* della *qualità organica* della *Assimilation an sich* (significativamente insieme a *astuzia*, *comandare*, *sottomettere altri in stato di dipendenza*, *incorporare giudizi e esperienze*), perché non solo ci dimostra come egli ha fin da subito ragionato intorno a questo concetto, quasi si trattasse di qualcosa che potesse essere riconosciuto e riscontrato fin nell'*interiorità fenomeno-logica* dell'"organico" (e quindi del *Leben*), o, in termini squisitamente ontologici, del *Sein-Werden*[98]; ma soprattutto perché chiarisce definitivamente il motivo per il quale esso appariva, in *Über Wahrheit und Lüge*, come *Hauptkraft* della "spiritualità", dell'"intellettualità" dell'uomo, sorgente del fenomeno *morale-artistico-conoscitivo*.
Nel frammento 11 [134] del 1881, infatti, si legge:

> Se trasferiamo le qualità dell'essere animato più basso alla nostra «ragione», ne derivano istinti *morali*. Un tal essere si assimila il prossimo, lo trasforma in sua proprietà [verwandelt es in sein Eigenthum] (proprietà è, da principio, nutrimento e accumulazione di nutrimento), esso cerca di assimilare il più possibile, non solo di *compensare* la perdita – è AVIDO. Così soltanto *cresce* e, alla fine, diventa *riproduttivo* – si scinde in due esseri. All'*istinto* illimitato di *appropriazione* segue la crescita e la generazione. – Questo istinto lo induce a sfruttare i più deboli e a competere con coloro che hanno la sua stessa forza; lotta, cioè ODIA, *teme, si dissimula* [v e r s t e l l t s i c h]. Già l'assimilare è: *rendere* uguale a se stesso [Schon das Assimiliren ist: etwas Fremdes sich gleich m a c h e n], *tiranneggiare*, qualcosa di estraneo – CRUDELTÀ.
> Questo essere si subordina, si trasforma in *funzione* [es verwandelt sich in F u n k t i o n], e rinuncia quasi completamente a molte energie e libertà originarie, e così continua a vivere – la *schiavitù* è necessaria per la formazione di un organismo superiore, del pari le *caste*. Esigere «onori» è – voler vedere la propria funzione riconosciuta. L'obbedienza è costrizione, condizione di vita, finalmente stimolo di vita. – Chi ha più forza per abbassare gli altri a funzione, domina – i sottoposti, però, hanno a loro volta i loro sottoposti – le loro continue lotte: la conservazione delle quali è, fino a un certo grado, condizione di vita per la totalità.
> La totalità, a sua volta, cerca il proprio vantaggio e trova avversari. […] Un'associazione deve aspirare a diventare straricca (sovrappopolazione) per produrne una nuova (colonia), per scindersi in due esseri indipendenti. I mezzi, che conferendo durata all'organismo *senza* il fine della riproduzione, lo portano alla rovina sono innaturali – come ora le «nazioni» intelligenti d'Europa.[99]

[98] Si pensi a quanto detto nel secondo capitolo, dove per la prima volta compare questo termine nei frammenti postumi.
[99] OFN V/2, pp. 377-378. «Wenn wir die Eigenschaften des niedersten belebten Wesens in unsere „Vernunft" übersetzen, so werden m o r a l i s c h e Triebe daraus. Ein solches Wesen assimilirt sich das Nächste, verwandelt es in sein Eigenthum (Eigenthum ist zuerst Nahrung und Aufspeicherung von Nahrung), es sucht möglichst viel sich einzuverleiben, nicht nur den Verlust zu c o m p e n s i r e n — es ist **habsüchtig**. So w ä c h s t es allein und endlich wird es so r e p r o d u k t i v — es theilt sich in 2 Wesen. Dem unbegrenzten A n e i g n u n g s t r i e b e folgt Wachsthum und Generation. — Dieser Trieb bringt es in die Ausnützung des Schwächeren, und in Wettstreit mit ähnlich Starken, er kämpft d.h. er **haßt**, f ü r c h t e t, v e r s t e l l t s i c h. Schon das Assimiliren ist: etwas Fremdes sich gleich m a c h e n, t y r a n n i s i r e n — **Grausamkeit**. / Es ordnet sich unter, es verwandelt sich in F u n k t i o n und verzichtet auf viele ursprüngliche Kräfte und Freiheiten fast ganz, und lebt so fort — S k l a v e r e i ist nothwendig zur Bildung eines höheren Organismus, ebenso K a s t e n. Verlagen nach „E h r e" ist — seine Funktion anerkannt wissen wollen. Der Gehorsam ist Zwang Lebensbedingung, schließlich Lebensreiz. — Wer am meisten Kraft hat, andere zur Funktion zu erniedrigen, herrscht — die Unterworfenen aber haben wieder ihre Unterworfenen — ihre fortwährenden Kämpfe: deren Unterhaltung bis zu einem gewissen Maaße ist

In questa interpretazione socio-fisio-logica del *vivente* e della *socialità-moralità*, Nietzsche usa la parola *Vernunft* (e non *Intellekt* o *Geist*) perché sta cercando di confutare Spinoza e il suo concetto di *ratio*, di *affectus* e di "uguaglianza" [100], sfruttando sempre la lettura di Roux per una traduzione delle *qualità organiche* nel discorso "spirituale" e "morale" e viceversa, che in parte abbiamo già visto. E proprio in questa traduzione sembra che il filosofo abbia trovato conferma e sostegno alle sue idee, molte delle quali risalenti agli anni '70, poi sviluppate in vario modo nei sei anni dello "spirito libero".
L'inizio del frammento ci fornisce la chiave di lettura principale dell'unione di *organico* e *morale*, che consiste nel trasferimento delle *qualità* dei gradi più bassi del *geformte Leben* attraverso l'"intellettualizzazione", la "razionalizzazione", la "spiritualizzazione"[101], che li ritraduce appunto nell'*impulsività morale*, un passaggio necessario affinché l'*espedienzialità primitiva* del "vivente" possa essere riscontrata anche nelle *azioni* e nell'*affettività* delle forme di vita più elaborate, come quella umana che si eleva appunto fino alla cultura e alla morale[102].
Il filosofo prende innanzitutto in esame la *qualità assimilativa* perché è la prima estrinsecazione operativa del *fenomeno organico*, ovvero la "nutrizione", che è subito pensata come *trasmutazione in proprietà dell'alterità*, acquisizione che produce accumulo di energia e forza non per "*compensare* la perdita", ovvero il dispendio energetico necessario al sostentamento, ma in quanto espressione di *avidità di incorporazione*. A muovere la forma elementare di vita in questa direzione non è il doversi mantenere in vita (Darwin, Schopenhauer), bensì la necessità di *crescere* per *riprodursi* e *duplicarsi*; è, infatti, all'illimitatezza del suo *Aneinungstrieb* che fanno seguito sia la *crescita* sia la *generazione*: l'eccedenza di *impulsività* in questa direzione

Bedingung des Lebens für das Ganze. […] Ein Verband muß streben überreich zu werden (Übervölkerung), um einen neuen zu produziren (Colonien), um zu zerfallen in 2 selbständige Wesen. Mittel, dem Organismus Dauer, o h n e das Ziel der Fortpflanzung, zu geben, richten ihn zu Grunde, sind unnatürlich — wie jetzt die klugen „Nationen" Europa's.».

[100] «La ragione! *Senza* sapere, è qualcosa di assolutamente stolto, perfino nei massimi filosofi. Come fantastica Spinoza sulla *ragione*! Un *errore* fondamentale è la fede nell'armonia e nell'assenza di lotta, ma ciò sarebbe appunto la morte! Dov'è la vita, vi è una formazione cooperativa, nella quale i soci lottano per il nutrimento, per lo spazio, dove i più deboli si piegano, vivono di meno, hanno meno discendenti: la diversità domina nelle cose più piccole, negli spermatozoi, nelle uova – l'uguaglianza è una grande illusione. Innumerevoli esseri periscono nella lotta – alcuni rari casi si conservano. – Forse, la ragione finora ha complessivamente conservato più che distrutto, con la sua pretesa di sapere tutto, di conoscere il corpo, di "volerlo"? – La centralizzazione non è affatto così perfetta – e la *pretesa della ragione* di ESSERE questo centro è certamente il difetto più grande di questa perfezione.», OFN V/2, p. 376; cfr. 11 [193] 1881.

[101] Nietzsche continuerà, d'ora in avanti, a parlare della *conoscenza* come di un'attività congenere alla *nutrizione* e quindi all'*assimilazione*, considerazioni che si inseriscono nel solco di quanto abbiamo già visto nel capitolo terzo. Nel 1880-81 e nel 1884 il filosofo torna sulla questione della "teoria della conoscenza", leggendo Spir, Teichmüller, Liebmann ecc. e nel rinsaldare le sue vecchie opinioni aggiunge altre considerazioni che le sostengono maggiormente, alla luce dei nuovi elementi di riflessione, cfr. ad esempio 24 [14] 1883; 25 [426; 427] 1884; 40 [6; 7; 15; 33] 1885; ABM, 192; 229. Su questo si è dilungato Heidegger nel suo *Nietzsche*, cfr. HEIDEGGER I, pp. 393-543. Va detto, inoltre, che *l'assimilazione-nutrizione* era stata considerata come l'attività primaria del vivente già nel *De anima* aristotelico, cfr. *De an.* 412 a 21-22; 412 b 17-19.

[102] Nell'aforisma 229 di *Jenseits von Gut und Böse* si legge: «Quasi tutto ciò che noi chiamiamo "civiltà superiore" trova nell'intellettualizzazione [Vergeistigung] e nell'approfondimento [Vertiefung] della *crudeltà* le sue basi – è questa la mia tesi: quella "fiera selvaggia" [„wilde Thier"] non è stata affatto uccisa, essa vive e prospera, soltanto che si è – divinizzata.», ABM, 229; cfr. 11 [124] 1881. Nella *Genealogia della morale* verrà aggiunto: «Al fondo di tutte queste razze aristocratiche occorre saper discernere la belva feroce [Raubthier], la magnifica *bionda bestia*, avida di preda e di vittoria; di tanto in tanto è necessario uno sfogo per questo fondo nascosto, la belva [das Thier] deve di nuovo rinselvarsi – aristocrazia romana, araba, germanica, giapponese, eroi omerici, Vichinghi scandinavi – tutti sono eguali in questo bisogno.», GDM, I, 11.

la spinge a scindersi per estendere anche su se stessa un tale *desiderio di usurpazione*[103]. Proprio questo *impulso appropriativo-assimilativo* si scatena verso i "deboli", per sfruttarli, ma allo stesso tempo esso spinge il vivente a intraprendere un agone, una competizione (Wettstreit), con chi lo pareggia in forza. Solo con la nascita di una seppur minima "pluralità organica" gli *affetti morali*, intimamente connessi con la *qualità impulsiva* dell'*assimilazione*, assumono le prime manifestazioni esteriori tipiche[104].
È in questo momento che Nietzsche introduce quella *risonanza patico-affettiva*, tradotta in *espediente* dell'"agire", che ha da sempre pensato come consanguinea al vivente (e all'ente in generale), tra le sue strategie di *attacco* e *difesa*, di *manifestazione di sé*, e si tratta della *Verstellung*, che ora viene inserita tra le "energie e le libertà originarie" dell'organismo, duplicatosi per estendere il suo *dominio assimilativo*. Energie e libertà alle quali si rinuncia, se ci si sottomette *trasmutandosi in funzione*. E tra di esse compaiono anche: il lottare, l'odiare, e il timore[105]. Ma l'aspetto decisivo è quanto il filosofo aggiunge subito dopo, mostrandoci di nuovo la specificità "agente" e "senziente" che ha già da tempo pensato come inerente alla *Verstellung*, una peculiarità che al livello organico originario coincide totalmente con l'*As-similiren*, con il "*fare uguale a sé qualcosa di estraneo*" (etwas Fremdes sich gleich machen)[106], un impulso "tirannico" che di nuovo viene associato alla *crudeltà* (Grausamkeit). Questa *impulsività* e *affettività* "vitale", che unisce *dissimulazione, trasmutazione, lotta, crudeltà*, in sintesi un'*assimilazione di ciò che non è noi, ma deve diventarlo potenziando la nostra singolarità, che così si fa plurale e quindi risulta accresciuta*[107], è talmente importante per la "vita",

[103] Riecheggiano, in queste considerazioni, i giudizi che il professore di filologia aveva sviluppato nel suo modo poco erudito di indagare la *grecità tragica*, in tutte le sue principali espressioni: politica, educazione della donna e della gioventù, istituto della schiavitù, arte, filosofia ecc. Si ricordi, inoltre, che già nel 1875 Nietzsche aveva manifestato la sua forte critica al darwinismo e ai suoi presupposti interpretativi, da lui ritenuti "falsi", del fenomeno "vita", che andava proprio in questa direzione (anche sulla scorta della lettura di Dühring, con il quale dirà di non voler essere scambiato, dato che predica la sua stessa dottrina della vita, ma propugnando l'"uguaglianza" e non la "gerarchia").

[104] Alle idee scaturite dalla profonda conoscenza e capacità d'indagine psicologica della letteratura greca, sfruttate già per l'analisi dell'*affettività* umana nei sei anni dello "spirito libero" (sentimento di potenza/superiorità-godimento di sé-crudeltà), si uniscono in questo contesto le influenze della lettura di Roux. In entrambi i casi, Nietzsche attua una trasposizione originale di contenuti, lessico e tendenze interpretative trovate in altri autori, facendole proprie e adeguandole ai suoi scopi filosofici: ci troviamo, in questi frammenti del 1881, sulla soglia della fucina filosofica per la creazione del *Wille zur Macht* (il termine, apparso per la prima volta nel 1876, torna proprio nel 1880-81). Per fare solo un esempio esplicativo, in un frammento del 1885 (2 [76]) del *Wille zur Macht* si dirà: «Il nutrimento solo una conseguenza dell'appropriazione insaziabile [unersättlichen Aneignung], della volontà di potenza.», OFN VIII/1, p. 84.

[105] Cfr. 25 [84; 466] 1884; 2 [78] 1885.

[106] Abbiamo già visto, nel precedente capitolo, come la *Verstellung* venga da Nietzsche identificata con questo movimento, soprattutto nei frammenti del 1884-85, dove, tra l'altro, ricorre l'avvicinamento con la *crudeltà*, anni decisivi per la stabilizzazione della concettualità inerente al *Wille zur Macht*, cfr. 26 [290]; 27 [42; 43; 44; 45; 46; 56; 59] 1884; 2 [12] 1885.

[107] Cfr. 11 [119] 1881. Sembra di rivedere, tra le varie sfumature di significato, le descrizioni usate per Odisseo, per Proteo e Dioniso, per l'attore, per il polipo teognideo, ecc. In un importante frammento del 1885 (40 [5]), è Nietzsche stesso a dimostrarci le immagini mentali che in lui hanno sempre accompagnato la caratterizzazione concettuale della *Verstellung*, letta adesso anche come elemento *patico-affettivo*, come *Kraft-Macht*, appartenente all'ente in generale (in der Rangordnung der Wesen; cfr. 1 [89] 1886). Un frammento che riassume molto di quanto detto finora, e che sarà ulteriormente modellato nel 1887 (come vedremo), e nel quale viene affermato: «Il *crescere* della DISSIMULAZIONE nella gerarchia degli esseri (rozzissima opposizione di potenza a potenza nel mondo inorganico; nel mondo organico *astuzia*, eccetera), sino agli uomini massimi come Cesare, Napoleone (il detto di Stendhal su di lui), come anche nelle razze superiori (Italiani, eccetera). Non si dovrebbe ritenere possibile che la più smaliziata scaltrezza faccia parte delle creature superiori? Naturalmente dovrebbe anche aumentare il senso della verità (di vedere *che cosa è*), come mezzo per poter apparire. L'attore. Dioniso [Die Zunahme der **Verstellung** in der Rangordnung

e anteriore a ogni "spiritualizzazione" (seppur poi trapassa anche nella *funzionalità logico-morale*), che:

Se tutti volessero stare al loro posto usando la «ragione», e non volessero esprimere continuamente la forza e l'ostilità di cui hanno bisogno per *vivere*[108] – *mancherebbe* la forza propulsiva nella totalità: le funzioni di grado simile lottano, bisogna che vi sia continuamente *attenzione*, ogni lassitudine viene sfruttata, l'avversario *vigila* [Wenn alle sich mit „Vernunft" an ihren Posten stellen wollten und nicht fortwährend so viel Kraft und Feindseligkeit äußern wollten, als sie brauchen, um z u l e b e n — so f e h l t e die treibende Kraft im Ganzen: die Funktionen ähnlichen Grades kämpfen, es muß fortwährend A c h t gegeben werden, jede Laßheit wird ausgenützt, der Gegner w a c h t]."[109]

Non va però tralasciato il fatto che, in questo frammento e altrove, anche il movimento della *Verwandlung* appartiene alla *fioritura originaria* del *Leben*, in un duplice senso: a) come *assimilazione che trasmuta l'altro in proprietà*, b) come *trasmutazione di sé in funzione* rispetto a un altro organismo, o come *auto-riduzione* in *parte* di un *tutto*. *Verstellung* e *Verwandlung* appartengono, quindi, alle risonanze primitive del *Leben* -

der Wesen (in der anorganischen Macht gegen Macht ganz roh, in der organischen Welt List usw.) die höchsten Menschen wie Caesar Napoleon (Stendhals Wort über ihn) ebenso die höheren Rassen (Italiäner usw.) Sollte man es nicht für möglich halten, daß die tausendfältigste Verschlagenheit mit in das Wesen höherer Geschöpfe gehöre? Natürlich würde der Sinn der Wahrheit (zu sehen, was ist) auch zunehmen müssen, als Mittel, um scheinen zu können. Der Schauspieler. Dionysos].», OFN VII/3, p. 316; per capire il riferimento a Stendhal si veda il frammento 26 [381] 1884; di Napoleone, nella *Genealogia*, Nietzsche dirà che è una *Synthesis von Unmensch und Übermensch*, cfr. GDM, I, 16; CDI, *Scorribande di un inattuale*, 44-45. L'importanza di questo frammento è da sé eloquente, il filosofo sintetizza per se stesso in poche righe tutta la sua riflessione intorno alla *Verstellung* (che abbiamo ripercorso fin dall'inizio), ma sia detto brevemente che: a) la *Verstellung* è una *dote onto-fenomeno-logica* che si accresce nella "gerarchie degli enti", e quindi è qualcosa di "originario"; b) la sua presenza è supposta qui addirittura nell'*inorganico* (cfr. 1 [28] 1886, con una definizione che la identifica quasi con il *Wille zur Macht*), e poi via via fino agli "uomini e le razze superiori" (cfr. 16 [32]; 24 [23] 1883); c) appartiene all'uomo, come vivente, già prima della sua "funzionalizzazione" sociale-morale, e semmai la domanda da farsi è se può essere attribuita anche alle vette dell'umanità (come *scaltrezza dalle mille e più pieghe* [tausendfältigste Verschlagenheit], un esplicito riferimento alla πολυτροπία di Odisseo e del polipo teognideo, che torna in ABM, 230), una domanda ovviamente retorica; d) la sua qualità di "dote" è *scenico-espedienziale*, attraverso di essa infatti non solo aumenta il *Sinn der Wahrheit*, cioè il *senso del reale* (cfr. 6 [236; 274; 301]; 7 [53] 1880; 7 [6] 1886-87; all'opposto della "menzogna" intesa come "non voler vedere qualcosa che si vede […] così come lo si vede", descritta ne *L'Anticristo*, cfr. ANT, 55), del "saper vedere", del "was ist", ma in questo senso essa si presenta come il "mezzo per poter apparire" (als Mittel, um scheinen zu können); e) è indubbiamente connessa con la *Verwandlung*, dato che appartiene all'attore e a Dioniso (in un frammento coevo, dell'attore, del poeta e del danzatore si dice: «er fühlt sich „verwandelt"», dopo aver precisato che l'arte ha origine dalla "lunga abitudine alla *Verstellung*", cfr. 25 [386] 1884; in merito a Dioniso, in relazione alla *Verwandlung*, si vedano 34 [182, 191; 192; 213] 1885 e le note 284-285 del capitolo quarto). Si noti la somiglianza, del frammento 40 [5], con quanto detto nel paragrafo d) nel secondo capitolo, anche al netto di tutte le maturazioni concettuali raggiunte nel 1885. Va detto, infine, che questo frammento segna un'evidente distanza dalla teoria schopenhaueriana della *Verstellung*, la quale è secondo il filosofo di Danzica peculiarità esclusiva dell'uomo in quanto unico animale dotato di *Reflexion-Vernunft*. L'essere umano è quindi l'unico vivente a poter esperire il problema dell'errore e della superstizione, mentre l'animale è sì aperto all'illusione e all'apparenza, ma resta impigliato nel "presente" essendo capace solo di "rappresentazioni intuitive" e non di "concetti" e "riflessione". Nel restante mondo *organico* (vegetativo) e *inorganico* vige invece la "sicurezza" e la "regolarità infallibile" del principio immanente del mondo: il *Wille* (cfr. WWV I, § 27).

[108] E, quindi, anche la *dissimulazione* e la *trasmutazione*, che sono parte integrante delle "forze vitali". Tra le pieghe delle sue considerazioni Nietzsche ci sta mostrando, indirettamente, anche i suoi giudizi sull'*istinto gregario*.

[109] Si tratta di una parte del frammento precedente che ho preferito aggiungere in questo luogo, OFN V/2, p. 377.

che nel 1881 è già *fortwährende Kampf*[110] -, come era parso intuibile, in diversi modi, nelle riflessioni nietzscheane nel corso degli anni. Ma non è tutto.
E in effetti, l'intreccio tra *qualità organiche* e *fenomeni patico-affettivi*, legato alla nascita della *socialità-moralità*, e alla *espedienzialità logico-p(r)atica* dell'uomo, che sembra riscrivere in parte le precedenti riflessioni di Nietzsche (soprattutto quelle relative al rapporto tra *uomo-Raubthier* e *uomo-Heerdenthier*), viene di nuovo ricalibrato nella svolta d'indagine che verrà a galla in *Al di là di bene e male*. Un'indagine che ha radici nelle riflessioni riscontrate nei frammenti del 1881, ma che si consoliderà negli anni di sistemazione concettuale (1883-1886) dell'altro filosofema inventato nell'ultima stagione di riflessione: il *Wille zur Macht*. Filosofema che verrà esplicato nelle sue significazioni essenziali in *Jenseits von Gut und Böse*. In questo libro, primo "compendio" maturo della sua filosofia (composto in concomitanza con le nuove edizioni e *Prefazioni* degli altri scritti), la discussione che amalgama *organico* e *morale* troverà, infatti, un'ulteriore direzione di indagine, quella che fa retrocedere l'*esperienza patico-affettiva* a una risonanza anteriore rispetto alla "funzionalizzazione" del singolo, fino alla prima origine - assolutamente "spirituale" - del gusto "nobile" e del gusto "volgare"[111], del *pathos-affetto aristocratico* opposto a quello *plebeo*, da cui derivano poi le valutazioni sociali che danno l'avvio all'ipostatizzazione della "morale": all'origine il "giudizio morale" è rivolto agli *individui* e non alle *azioni*[112]. Tendenze *patico-affettive*, in fondo, già riconoscibili nell'*essere organico primitivo e semplice*, descritto nel frammento del 1881 (11 [134]), qualità primarie e ancestrali del *Leben* che sostengono l'*affettività* e la *paticità* insite nelle azioni dell'essere umano - anche le più "morali" e "raffinate" -, il quale, come organismo elaborato, a sua volta impone forme, ordini, comandi ecc., per l'organizzazione della sua *realtà mondana* e della sua *vita relazionale*[113].
Giorgio Colli, nella *Nota introduttiva* al testo nietzscheano, articola magistralmente il significato di questo ulteriore passaggio:

A lui interessa il modo di sentire – istintivamente, in base alla natura dell'individuo – rispetto alle cose del mondo e ai pensieri degli uomini. Per far questo ha bisogno di cambiare continuamente le prospettive, di far ruotare le cose osservate, in modo di stordire il lettore, di metterne alla prova l'istinto, di obbligarlo alla menzogna reticente, al rifiuto della provocazione. Il fascino di questo libro, forse, deriva dallo spettacolo di qualcuno che si mostra e fugge.
*Tutto, qui, si riduce a una dichiarazione di gusto, e il gusto, si sa, è la cosa più incomunicabile e meno confutabile. Nient'altro infatti significa la domanda, con cui Nietzsche intrappola il lettore: «Che cos'è aristocratico?». Il libro culmina in questa domanda finale, sapientemente preparata, suggerita da un caleidoscopio di discussioni all'apparenza rapsodiche. E per contro, che cos'è volgare? Il punto di partenza, per rispondere a questa duplice domanda, è illusionistico. Qui, nell'*Al di là del bene e del male, *la precisazione delle classi aristocratiche e delle virtù aristocratiche non è lo scopo principale, anche se Nietzsche lo pone in evidenza. Viene spiegato che cosa nel mondo della storia manifesta l'istinto aristocratico e quello volgare, per alludere alla natura degli istinti stessi. L'interiorità primitiva con cui un individuo sente il mondo che lo circonda, e reagisce in conseguenza, è ciò che interessa Nietzsche. La documentazione grossolana, macroscopica di questi istinti, è la storia degli uomini. Ma il gusto aristocratico e quello volgare vanno poi rintracciati all'origine, prima che intervenga la mediazione del collettivo. Ed è allora che Nietzsche racconta, velatamente, se stesso.*

[110] Tratto interpretativo che sarà decisivo per il *Wille zur Macht*, e allo stesso tempo ricordo del "noch bloß" *Leben* di Lipsia, caratterizzato da *fortwährende Verwandlung*. E abbiamo visto come il *verwandeln* sia necessario per dare inizio alla "lotta" organica.
[111] Cfr. 11 [112] 1881.
[112] Cfr. 16 [27] 1883; GDM, I.
[113] Cfr. 24 [14] 1883; 25 [470]; 26 [61] 1884; 38 [10]; 41 [11] 1885.

L'istinto del distacco, ecco forse è questa la radice dell'aristocratico. *Il dividersi, il contrapporsi a tutto quanto sta intorno, nel pensiero, nell'azione, il tenersi fuori, lontano, separato. Questo sembra il* pathos *sotterraneo che sta alla base di tutte le configurazioni del gusto aristocratico.*[114]

Al di là delle giustissime considerazioni di Colli che, tra l'altro, mostrano molto bene l'ostilità del "singolo", della virtù "spirituale" aristocratica, verso l'*uso gregario* della *Verstellung* (cioè per il *Sich-gleich-geben*)[115], va detto che è proprio in *Jenseits von Gut und Böse* che Nietzsche dà una forma concisa alle idee appuntate nei frammenti che abbiamo visto in precedenza. Più nello specifico, viene dato seguito all'intreccio posto tra il *fisiologico* e il *morale*, attraverso le diramazioni nella sfera "spirituale", utilizzando la metafora dell'*impulso assimilativo* come chiave interpretativa. Nell'aforisma 230 trovano, infatti, posto la maggior parte delle più importanti considerazioni prese in esame, inserite all'interno di un quadro concettuale nel quale il filosofo sintetizza diversi aspetti generali dell'intera questione, appellando il *Geist* (parola del volgo che indica ciò che si può far rientrare anche sotto il termine *Intellekt* o *Vernunft*) come "quell'imperioso qualcosa" (das befehlerische Etwas) molto simile a uno *stomaco*, l'*organo assimilativo par excellence*:

Quell'imperioso qualcosa che è chiamato «spirito» dal volgo vuole signoreggiare in sé e intorno a sé e sentirsi padrone [will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen]: possiede la volontà di ridurre il molteplice a unità, una volontà allacciante, infrenante, avida di dominio e realmente dominatrice [es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen]. Le sue esigenze e le sue facoltà sono a questo punto le stesse che i fisiologi attribuiscono a tutto ciò che vive, si sviluppa e si moltiplica. La forza appropriativa dello spirito nei riguardi di ciò che è estraneo [Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen] si rivela in un'accentuata inclinazione ad assimilare il nuovo all'antico, a semplificare il multiforme, a ignorare o a respingere quel che è del tutto contraddittorio: allo stesso modo arbitrariamente e con maggior vigore essa sottolinea, mette in evidenza, falsifica a proprio vantaggio determinati tratti e linee di quanto le è estraneo, di ogni frammento del «mondo esterno». Così facendo, mira a incorporare nuove «esperienze», a inserire nuove cose in vecchi ordini – a una crescita dunque; o, con maggior precisione, al *senso* della crescita, al senso di un incremento di forza. A questo stesso volere è subordinato un impulso apparentemente antitetico dello spirito, una improvvisamente erompente risoluzione all'ignoranza, al volontario isolamento, un serrar le proprie finestre, un intimo dir di no a questa o quella cosa, un non lasciarsi avvicinare, una sorta di condizione difensiva contro quel molto che può essere conosciuto, un contentarsi dell'oscuro, dell'orizzonte che rinchiude, un dir di sì e un consentire all'ignoranza: e tutto ciò è necessario a seconda del grado di forza appropriativa, della propria «capacità di digestione», per dirla con un'immagine – e in realtà lo spirito è per lo più simile anche a uno stomaco. È ugualmente ricompresa in tutto ciò l'occasionale volontà dello spirito di lasciarsi ingannare, non senza forse il malizioso presentimento che le cose *non* stiano in questo e quel modo, che ci si limiti appunto a lasciarle essere così e così, il dilettarsi di ogni insicurezza e ambiguità, un giubilante, narcisistico godimento della volontaria angustia e segretezza di un cantuccio, dell'estremamente vicino, del primo piano, di quanto è ingrandito,

[114] ABM, *Nota introduttiva*, pp. XII-XIII.

[115] Nell'aforisma 259 di *Jenseits von Gut und Böse*, nel quale Nietzsche fornisce una descrizione del *Leben* come *Wille zur Macht* sovrapponibile in quasi tutti gli aspetti al frammento 11 [134] 1881, viene detto che l'estensione a tutta la società del *principio* secondo il quale è un bene "stabilire un'eguaglianza tra la propria volontà e quella dell'altro" (seinen Willen dem des Andern gleich setzen), principio che ha una sua buona utilità solo se effettivamente persiste una "somiglianza in quantità di forza e in misura di valore", nasconde in realtà un *Wille zur Verneinung des Lebens*. Questo desiderio "estensivo" è tipico del *Sich-gleich-geben* dell'*istinto gregario*, che quindi nasconde un tratto "nichilistico" di negazione di ciò che è essenziale nel fenomeno "vita": la disuguaglianza e la sopraffazione rapace, i tratti tipici *dell'uomo-Raubthier* nella sua animalità pulsante.

rimpicciolito, rimosso, reso più bello, un narcisistico godimento per l'arbitrarietà di tutte queste estrinsecazioni di potenza. È ricompresa, infine, in tutto questo quella non innocua prontezza dello spirito nell'ingannare altri spiriti e nel dissimularsi al loro cospetto [und sich vor ihnen zu verstellen], quella costante pressione e quel costante incalzare di una forza creatrice, foggiattrice e capace di trasmutazioni [einer schaffenden, bildenden, wandelfähigen Kraft]: lo spirito assapora in tutto ciò la multiformità delle sue maschere e la sua accortezza, assapora altresì il senso della sua sicurezza, anzi proprio attraverso le sue arti proteiformi [seine Proteuskünste] trova la migliore delle difese e dei nascondimenti! – *Contro questa* volontà di apparenza [Willen zum Schein], di semplificazione, di maschera, di mantello, insomma di superficie [kurz zur Oberfläche] – giacché ogni superficie è un mantello – agisce quella sublime inclinazione dell'uomo della conoscenza, la quale prende e *vuole* prendere le cose in profondità, nella loro multiformità, alle loro radici: quella sorta di crudeltà della coscienza e del gusto intellettuale, che ogni ardimentoso pensatore riconoscerà in se stesso, posto che abbia temprato e aguzzato abbastanza a lungo – come si conviene – il proprio sguardo nei riguardi di se medesimo e si sia assuefatto a una severa disciplina e anche a severe parole. Costui dirà «c'è qualcosa di crudele nella tendenza del mio spirito» - per quanto i virtuosi e gli amabili cerchino di dissuaderlo! […] Sono parole belle, luccicanti, tintinnanti, pompose: onestà, amore per la verità, amore per la saggezza, abnegazione per la conoscenza, eroismo del vero – c'è qualcosa, in esse, che fa gonfiare d'orgoglio. Ma noi eremiti e marmotte ci siamo persuasi da un pezzo, nel fondo più segreto della nostra coscienza di eremiti, che anche codesto venerabile sfarzo di parole appartiene al vecchio abbigliamento, ciarpame e dorata polvere di menzogne dell'inconsapevole vanità umana e che anche sotto una siffatta lusinga di colori e di sovradipinture deve essere ancora una volta riconosciuto il terribile testo fondamentale *homo natura* [der schreckliche Grundtext homo natura]. Ritradurre cioè l'uomo nella natura, padroneggiare le molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali, le quali fino a oggi vennero scarabocchiate e dipinte su quell'eterno testo base *homo natura* [über jenen ewigen Grundtext homo natura]; far sì che d'ora innanzi l'uomo si pianti dinanzi all'uomo, come già oggi sta facendo, indurito nella disciplina della scienza, si aderga dinanzi all'*altra* natura, con gi occhi impavidi di Edipo e con le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle musiche adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato anche troppo a lungo: «Tu sei di più! tu sei più in alto! diversa è la tua origine!» - potrà anche essere un compito stravagante e insensato, ma è pur sempre un *compito* – chi potrebbe negarlo? Perché eleggemmo noi questo compito insensato? Oppure, ponendo diversamente la domanda: «Perché in generale conoscere?». Ognuno ce lo chiederà. E noi, messi in tal modo alle strette, noi che già ci siamo rivolti cento volte questa domanda, non abbiamo trovato né troviamo alcuna risposta migliore…[116]

Il *Wille zur Macht*[117], che qui è già diventato cifra interpretativa di tutto l'accadere, è un *condensatore simbolico-concettuale* per delle *Vorstellungen* che andavano maturandosi

[116] ABM, 230; cfr. ABM, 192; 9 [89] 1886-87; GS, 355. La risposta alla domanda della fine dell'aforisma, Nietzsche sembra darla nell'aforisma successivo, che inizia così: «L'imparare ci trasmuta [Das Lernen verwandelt uns], i suoi effetti sono quelli di ogni alimentazione, la quale non si limita a "conservare" -: com'è noto al fisiologo.», ABM, 231 (la traduzione "trasmuta" è mia).

[117] *Jenseits von Gut und Böse* è lo scritto che tematizza filosoficamente il *Wille zur Macht* (seppur anche nello *Zarathustra* ci sono vari accenni). Sarebbe ovviamente impossibile in questa sede ripercorrere dettagliatamente l'insieme delle riflessioni e delle scelte filosofiche che condussero Nietzsche a questo filosofema, per cui si rimanda alla sterminata bibliografia in parte già citata nelle note. Va però detto, sinteticamente, che in pochi aforismi Nietzsche riassume l'essenziale: a) contro l'"istinto di conservazione" viene detto che "un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza" (Vogt) e che quindi la vita stessa è *volontà di potenza*, cfr. ABM, 13; GDM, II, 18; b) contro l'uso "popolare", fatto proprio anche da Schopenhauer, della parola "volontà", viene fornita una pluralità di significati insiti nell'unità lessicale, tra i quali l'*affetto del comando* (Affekt des Commando's). In quanto, «in ogni volere si tratta assolutamente di comandare e obbedire, sulla base […] di un'organizzazione sociale di molte "anime"», per cui il "volere" va ricompreso nell'orizzonte della morale: «una morale […] intesa come dottrina dei rapporti di supremazia sotto i quali prende origine il fenomeno "vita" (das Phänomen „Leben").», cfr. ABM, 19; 38 [8] 1885; c) da queste premesse deriva che: "la vita è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto

da molto tempo in Nietzsche[118]. Quella pratica tipica di accudire lungamente i suoi pensieri allo scopo di acciuffarli poi all'occasione adatta, ben descritta nel 1875, è stata applicata alla perfezione anche in questo caso. E, come perfettamente sottolineato da Colli, il gusto "signorile" e il suo opposto appartengono allo "spirituale", ovvero all'*anteriorità-ancestralità* più originaria dell'organico[119], perché sono già riconoscibili nelle prime velleità di usurpazione o di autoriduzione in funzione dello *Aneinungstrieb*, come ben descritto nei frammenti del 1880-81 seguiti alla lettura di Roux.
Di conseguenza, la "vita", intesa in questo modo come lotta, usurpazione, disuguaglianza, sopraffazione, ma anche sottomissione e funzionalizzazione, in breve, secondo l'*affetto del comando* (e dell'obbedienza) che mira alla crescita e al dominio in tutti i possibili modi, è divenuta ora criterio di misura indiscutibile per "valutare" le estrinsecazioni dell'"organico", fin nelle sue forme più elevate ed elaborate[120].

è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare", quindi lo "sfruttamento" concerne «l'*essenza* del vivente, in quanto fondamentale funzione organica» (sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion). Una interpretazione assolutamente *immorale* del "fenomeno vita", che Nietzsche riconosce essere, come teoria, una novità, ma che "come realtà è il *fatto originario* (Ur-Faktum) di tutta la storia", cfr. ABM, 259; GDM, II, 11.

[118] «Interpretazione del mondo, non spiegazione del mondo [Welt-Auslegung, nicht Welt-Erklärung].», OFN VII/3, p. 383. «Che cosa può soltanto essere la conoscenza? "Interpretazione", *non* "spiegazione" [Was kann allein E r k e n n t n i ß sein? — „Auslegung", n i c h t „Erklärung"].», OFN VIII/1, p. 92. Riferendosi al rapporto *morale-fisiologia*, Nietzsche scrive: «*Chi interpreta*? I nostri affetti [W e r l e g t a u s ? — Unsere Affekte].», OFN VIII/1, p.147. «Non si deve chiedere: "*chi* interpreta allora?". L'interpretare stesso, come una delle forme della volontà di potenza, ha esistenza come un affetto (ma non come un "essere", bensì come un *processo*, un *divenire*) [Man darf nicht fragen: „w e r interpretirt denn?" sondern das Interpretiren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein „Sein", sondern als ein P r o z e ß , ein W e r d e n) als ein Affekt].», OFN VIII/1, p. 127; cfr. 42 [1] 1885.

[119] Cfr. 27 [59] 1884.

[120] Questo diventerà il tratto più evidente della filosofia nietzscheana matura. Ma credere di poter giudicare un "vivente" con il presunto μέτρον della "vita" (anch'esso evidentemente posto da un "vivente", cfr. 7 [42] 1887), dopo che è stato affermato che un "vivente" non può invece giudicare la "vita", in quanto parte in causa (cfr. CDI, *Il problema di Socrate*, 1-3; *Morale come contronatura*, 5), conduce a un cortocircuito logico, perché fa sembrare che sia lecito per un "vivente" giudicare un "vivente che giudica la vita", soprattutto quando la "svaluta", anche se ogni giudizio di un "vivente" sulla "vita" non è tollerabile. Eppure, la "vita" non esiste, esistono solo i "viventi", anche se Nietzsche parla spesso de "la vita" come se fosse un *ens realissimum*, finendo per giudicare il "vivente" (l'unica cosa reale) con un *metro di valore* solo fittizio, forse il più *meta-fisico* in assoluto. Paradossalmente, nessuno più di un "vivente" dovrebbe essere in diritto di giudicare la "vita", visto che è l'unico a sapere "per esperienza diretta" di cosa si tratta, ma Nietzsche sostiene l'esatto opposto per contrapporsi al *nichilismo socratico-pessimistico* (si veda ad esempio il frammento 37 [11] 1885, nel quale si capisce perfettamente come Nietzsche eviti di riconoscere, per un'opportunità "retorica", che anche la sua valutazione della "vita" è solo una "spiegazione-interpretazione" e nulla di più, e che a muovere questa sua "prospettiva" è il terrore per l'affermarsi del *pessimismo pratico*, ad esempio attraverso il "socialismo" e la "morale gregaria"; si veda anche GDM, II, 7; 11, dove il filosofo precisa la sua posizione anti-pessimistica in merito al legame vita-sofferenza-crudeltà; e infine ANT, 6; 11; 17; 38; 57, dove l'uso di questo "metro" diventa più che esplicito, Nietzsche parla addirittura di *Natur-Werthe* e di *einer Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges*). L'orrore, percepito da Nietzsche, per il "pericolo" insito negli sviluppi di un *pessimismo pratico della negazione* che poteva, e anzi stava per, diventare "valore corrente" in Europa (anche se si preoccupa di stabilire che il "pessimismo" è solo un sintomo della degenerazione fisiologica), orrore che non riesce a controllare perché ne è posseduto interamente, lo spinse inevitabilmente in un vicolo cieco filosofico (va detto che questa sorta di *Lebens-Metaphysik* è un tratto molto antico del suo filosofare, e risale ai tempi di Lipsia, come visto nel primo capitolo). Dal quale solo apparentemente egli riuscì ad uscire con un'*affermazione totale* del "fenomeno vita", sotto la tutela del *Wille zur Macht-(Dioniso)* e quindi del *Werden*. In realtà, questa "affermazione" fu coltivata nella repressione del sentimento opposto, quello schopenhaueriano prefigurato nel socratismo, e ciò è evidente ad uno sguardo acuto: Nietzsche "afferma", non per gioire dell'"affermazione", ma per non auto-distruggersi, e alla fine fallisce anche in ciò, consumandosi, come

Il filosofo è riuscito a condensare in un solo aforisma la sterminata quantità di indicazioni e definizioni che nel corso degli gli anni, a partire da Lipsia, ha utilizzato per dare corpo alla sua lettura dell'*intellettualità-spiritualità* umana, del *lato interno creativo-assimilativo-plasmativo*[121] che escogita il "reale" attraverso e per il "vivente", *signoreggiando* su tutto ciò che incontra[122]. Nella lunga serie delle *doti* del *Geist* qui elencate, ci sono in fondo tutti gli elementi che abbiamo già passato in rassegna: la forza plasmatrice-creatrice e artistica, l'evidenziare e l'omettere, l'identificare-parificare[123], il ridurre il nuovo al vecchio, la *dissimulazione* e la *trasmutazione*, la prontezza, la volontà

"vivente", in questo tentativo (si veda ad esempio il frammento 38 [2] 1878, dove dietro la critica a Leopardi si intravede la sottigliezza "retorica" di Nietzsche sul "pericolo" pessimismo).

[121] Nel 1880, Nietzsche dà definitivamente seguito all'essenza *impulsivo-istintuale* dell'*Intellekt*, pensata già ai tempi di Lipsia, ma ora significativamente tradotta nel *Wille nach Macht* (che nel 1885 diventa *Wille zur Macht*, cfr. 40 [61] 1885) nel frammento 6 [130]: «L'intelletto è lo strumento dei nostri istinti e nulla di più, non è *mai libero*. Si tempra nella lotta dei vari istinti, e con ciò affina l'attività di ogni singolo istinto. Nella nostra più grande equità e onestà è contenuta la volontà di potenza [Wille nach Macht], di infallibilità della nostra persona: lo scetticismo è dimostrato soltanto nei riguardi di qualsiasi autorità, non vogliamo essere gabbati, neppure dai *nostri* istinti! Ma che cos'è propriamente a *volere* tutto ciò? Un istinto, certamente!», OFN V/1, p. 454. Nell'aforisma 227 di *Jenseits von Gut und Böse*, in una delle tante descrizioni delle virtù degli "spiriti liberi", si parla della «nostra più spirituale e dissimulata volontà di potenza e di superamento del mondo, che vaga e aleggia cupida intorno a tutti i regni dell'avvenire», ABM, 227. Va detto, infine, che sia l'*intelletto* che gli *istinti* sono pensati da Nietzsche come qualcosa che è "divenuto", e che ancora "diviene", cfr. 12 [37] 1883; 34 [81; 89] 1885.

[122] Cfr. 38 [10] 1885, un frammento molto importante, da leggere insieme a ABM, 230.

[123] Nella *Genealogia della morale*, Nietzsche fa un'importante considerazione ammettendo che lo *Scharfsinn*, e quindi il pensiero, nasce nell'uomo quando egli si riconosce come "abschätzende Thier an sich", e cioè quando, nel grado zero della relazionalità, affina le sue *doti equiparative e valutative* per stabilire rapporti tra compratore-venditore, creditore-debitore ecc., operazione da cui nasce subito anche il suo "orgoglio" (Stolz), cfr. GDM, II, 8. In un frammento del 1886 (5 [65]) si legge: «Tutto il pensare, il giudicare, il percepire, in quanto *confrontare*, ha come presupposto un "FARE *uguale*". Il fare uguale è la stessa cosa dell'incorporazione della materia assimilata nell'ameba [Alles Denken, Urtheilen, Wahrnehmen als V e r g l e i c h e n hat als Voraussetzung ein „ G l e i c h **setzen"**, noch früher ein „ G l e i c h **machen"**. Das Gleichmachen ist dasselbe, was die Einverleibung der angeeigneten Materie in der Amoebe ist].», OFN VIII/1, p. 198; cfr. 26 [94] 1884; 40 [13; 15] 1885; 7 [3] 1886-87. Questo frammento spiega tutto quello che stiamo cercando di sottolineare fin dal capitolo terzo. Anche perché, subito dopo, Nietzsche ammette che la *memoria* è qualcosa di secondario rispetto al "fare uguale", e, infatti, nel frammento 7 [3] 1886-87, il *Gleichsetzen* è presentato come una *ursprüngliche Thätigkeit*, antecedente al "paragonare" (Vergleichen), perché il "giudicare" non è un *credere*, ma già un *volere*, è già insita in esso una *valutazione* e quindi un "atto intellettuale", al quale Nietzsche fa seguire *piacere* e *dolore* (che sono già "giudizi", dunque successivi alla valutazione) come *affermazione* e *negazione*, tornando su postulati *cripto-aristotelici*. Insomma, quando l'identificazione del "vivente", e di tutte le sue manifestazioni, con il "fenomeno organico" diventa strutturale nel suo discorso filosofico, Nietzsche torna ad utilizzare volentieri i concetti di *Verstellung* e *Verwandlung* in connessione con lo *spirituale* e l'*intellettuale*, per descrivere le risonanze *patico-affettive* originarie della forma organica basilare. In questo caso, usando di nuovo il significato essenziale del *Gleichmachen*; altrove, usando in vari modi *verstellen* e *verwandeln* in relazione al *Geist* e all'*Intellekt* (si vedano le note 120, 122 e 123 del capitolo quarto). La cosa interessante è che in due frammenti del 1885, ragionando molto sinteticamente su queste stesse cose, Nietzsche parla di *Grundfiktion* e di *fingirende Kraft* (unica occorrenza in tutto il lascito), cfr. 35 [50; 57] 1885. Così come in 34 [252] 1885 il filosofo aveva parlato di un *Fälschungs-Apparates*, e dove si dice che "pensare" e "sentire" sono *ein fälschendes Umgestalten*. Per questo in precedenza ho accennato alla possibilità di supporre qui una spiegazione della scelta traduttiva di Colli per *Verstellung*, ma rimane un'ipotesi ovviamente. Così come, parte di queste riflessioni, traslate sul piano "onto-gnoseo-logico" (quando la "volontà di verità" viene letta come "volontà di potenza"), conducono Nietzsche al *prospettivismo* e a un nuovo utilizzo del termine *Schein* negli ultimi anni, riflessioni presenti nel quinto libro de *La gaia scienza* e poi negli esiti del *Crepuscolo degli idoli* (cfr. anche 34 [253], frammento famoso nel quale la "verità" viene definita "*la specie di errore*" senza la quale una specie vivente non potrebbe vivere). Su questo si veda P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Mimesis, Milano-Udine, 2016.

en-panteistica, il *Wille zum Schein* e la *Oberflächlichkeit*, le abilità di Proteo, e infine il *sublime Hang* dell'*Erkennende* che si oppone, con il suo istinto anti-vitale caratterizzato da orgoglio e vanità, allo *Unterbau von Lüge und Verstellung* dell'*affettività intellettuale* umana. Uno *Hang* che va però sottratto agli "uccellatori metafisici" (i quali lo ammantano di mirabili nomi), perché appartiene invece alla "crudeltà" dello *schreckliche und ewige Grundtext homo natura*[124], un *testo sedimentale eterno e terribile* nel quale l'uomo va ri-tradotto, liquidando la congerie di "sovradipinture" che gli sono state apposte. Il filosofo usa, a questo scopo, la *fisiologia* e il suo linguaggio (pur caratterizzandolo con la sua abile capacità descrittiva) nella sfida anti-metafisica a "ri-naturalizzare" l'uomo di fronte all'uomo, assumendo quindi uno sguardo schietto e duro nel rivolgersi alle sue idiosincrasie. L'illimitata audacia conoscitiva degli occhi di Edipo diventa qui un esempio, insieme alla resistenza tipica delle orecchie di Odisseo contro la melodia irresistibile dell'adescamento, in virtù del fatto che è lui stesso il più abile in questa arte.
Nietzsche torna a descrivere un *Geist-Intellekt - Magen der Affekte* - che ha una relazione diretta con "arte" e "morale" (intesa, quest'ultima, come *affettività*)[125] per il tramite della sua *fisiologica predisposizione attitudinale,* e forse anche viceversa - allorché il filosofo si interroga di nuovo, nell'ultima fase di riflessione, sul grado di consanguineità intrinseca di "arte" e "vita", di cui Dioniso è un *nomen* altisonante[126].
La numerosa lista descrittiva, messa in campo nell'aforisma 230, era però già stata anticipata in un altro aforisma dello stesso testo, un'anticipazione estremamente sintetica che compariva in un contesto nel quale l'autore stava delineando la figura dei *filosofi dell'avvenire,* i quali saranno certamente dei *freien Geister*. In questa occasione, egli sente il bisogno di specificare e chiarire definitivamente il significato di questa espressione (Freigeist)[127], divenuta ormai caratteristica nel suo filosofare, e soprattutto di sottolineare con che cosa non va assolutamente confusa:

> In tutti i paesi d'Europa ed egualmente in America esiste oggidì qualcosa che perpetra un abuso riguardo a questo nome, una specie di spirito molto angusto, prigioniero, ridotto in catene, che vuole pressappoco il contrario di ciò che è nelle nostre intenzioni e istinti – per non dire poi che riguardo a quei *nuovi* filosofi sopravvenienti, essi non possono essere niente più che finestre ben chiuse e porte sprangate. Costoro appartengono, per dirla chiaro e tondo, ai *livellatori*, questi falsamente detti «spiriti liberi» - in quanto non sono che schiavi, loquaci e abili di penna, del gusto democratico e delle sue «idee moderne»; tutti quanti uomini senza solitudine, goffi giovanotti dabbene cui non si può negare il coraggio né costumi rispettabili, salvo il fatto che sono appunto non liberi e ridicolmente superficiali, soprattutto per la loro tendenza fondamentale a vedere nelle forme della vecchia società sino a oggi esistente la causa di *ogni* umana miseria e fallimento; per cui la verità si trova felicemente capovolta! Ciò a cui essi mirerebbero con tutte le loro forze è l'universale verde felicità-da-pascolo delle greggi, con sicurezza, assenza di pericoli, benessere, alleggerimento della vita per ognuno; i loro due ritornelli dottrinali più largamente canticchiati si chiamano «parità di diritti» e «compassione per ogni sofferente» - e lo stesso dolore viene preso da essi come un qualcosa che deve essere *eliminato*. Noi che siamo fatti a rovescio, noi che ci siamo creati uno sguardo e una coscienza aperta per il problema del dove e del come sia cresciuta

[124] Cfr. 2 [131] 1885-86, dove l'*homo natura* è affiancato dal *Wille zur Macht*. Si veda anche CDI, *Scorribande di un inattuale*, 48.
[125] «L'elemento morale, cioè gli affetti, identico con quello organico, l'intelletto come "stomaco degli affetti" [Das Moralische d.h. die Affekte — als identisch mit dem Organischen der Intellekt als „Magen der Affekte"].», OFN VII/2, p. 25; cfr. 1 [73; 75; 83] 1885-86. Si ricordi il *Gefühl einer Assimilation* di *Über Wahrheit und Lüge*. Nel frammento 40 [38] 1885, dell'*intelletto* si dirà che è "uno strumento in mano agli affetti", più precisamente in mano a una *pluralità di affetti* da intendere come una "reggenza" (als eine Regentschaft).
[126] Cfr. ad esempio 2 [119; 130; 204]; 7 [2] 1885-86.
[127] Cfr. CDI, *Scorribande di un inattuale*, 38.

fino a oggi più vigorosa in altezza la pianta «uomo», riteniamo che ciò si sia sempre verificato sotto condizioni opposte e che per questo la pericolosità della sua situazione dovette aumentare in misura semplicemente enorme, la sua forza inventiva e dissimulativo-trasmutativa[128] (il suo «spirito») svilupparsi, sotto una lunga oppressione e costrizione, in sottigliezza e temerarietà [seine Erfindungs- und Verstellungskraft (sein „Geist“ —) unter langem Druck und Zwang sich in's Feine und Verwegene entwickeln], e la sua volontà di vita potenziarsi fino all'assoluta volontà di potenza [sein Lebens-Wille bis zum unbedingten Macht-Willen gesteigert werden musste] – pensiamo che durezza, prepotenza, schiavitù, pericoli per le strade e nel cuore, segretezza, stoicismo, arte tentatrice e demonismo d'ogni sorta, che tutto quanto v'è nell'uomo di malvagio, di tirannico, dell'animale rapace e del serpente, serva all'elevazione della specie «uomo» altrettanto come il suo opposto – e non diciamo ancora abbastanza, se ci limitiamo a dire soltanto questo, giacché in ogni caso, con tutto il nostro parlare e il nostro tacere su questo punto, ci troviamo all'*altro* polo di ogni moderna ideologia e desiderabilità per il gregge: come i suoi antipodi forse? Quale meraviglia se noi «liberi spiriti» non siamo proprio gli spiriti più comunicativi? se non sentiamo il desiderio di rivelare, sotto ogni riguardo, *da che cosa* uno spirito può affrancarsi e *verso che cosa* quindi verrà forse spinto? E per quel che si riferisce alla pericolosa formola «al di là del bene e del male», con la quale per lo meno ci salvaguardiamo dall'essere scambiati con altri: noi *siamo* qualcosa di diverso dai «libres-penseurs», «liberi pensatori», «Freidenker» o comunque amino chiamarsi tutti questi bravi difensori delle «idee moderne».[129]

Anche in questo caso, Nietzsche è stato capace di condensare in un solo aforisma un percorso filosofico durato anni (almeno a partire dalla terza *Inattuale*), ed è assolutamente degno di nota il fatto che, nel cercare una caratterizzazione sintetica per il *Geist-Intellekt*, il filosofo abbia scelto la formula *Erfindungs- und Verstellungskraft*[130]. Come è altrettanto rilevante che questa *forza affettiva organica - inventiva-dissimulativa-trasmutativa* - si sviluppa (entwickeln), "in sottigliezza e temerarietà", nelle stesse condizioni attraverso le quali il *Lebens-Wille* trova un *augmentum* verso lo *unbedingte Macht-Wille*. La precisione del suffisso scelto: *-Kraft*, fa di essa un elemento processuale essenziale tra le *risonanze patico-affettive* tipiche dell'"organico".
Erfindung[131] e *Verstellung* erano già state presentate, in *Über Wahrheit und Lüge*, come due *qualità operative*, due *doti espedienziali* caratteristiche dell'*intellettualità* umana, sfruttate in quel caso per il processo di *gregarizzazione* conseguente al *Friedenschluss*, e

[128] Sostituisco così la traduzione di Masini, che era "dissimulatrice".
[129] ABM, 44; cfr. GS, 354; 355.
[130] *Verstellungskraft* è un'espressione già usata (e forse inventata) da Kotzebue, come precisa il *Grimm*, autore che Nietzsche conosce (cfr. ad esempio UTU II/1, 170; 19 [273; 294] 1872; 19 [47] 1876; ABM, 244). Nell'aforisma intitolato *Ant-Darwin*, del *Crepuscolo degli idoli*, dove Nietzsche ribadisce tutte le sue critiche alla "dottrina" evoluzionista, appare un altro elenco di qualità per definire il *Geist*, presentato come l'arma in più dei "deboli" che consente loro di "soverchiare i forti". E nella lista appaiono: «die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein grosser Theil der sogenannten Tugend).», CDI, *Scorribande di un inattuale*, 14. In un contesto di critica darwiniana, Nietzsche torna a usare la definizione "tecnica" *mimicry* come elemento delle "qualità spirituali" umane, per poi aggiungere che alla *mimicry* appartiene gran parte della "cosiddetta virtù". Allo stesso tempo il filosofo critica Darwin e i "moralisti" che fanno ancora *metafisica*, come già aveva fatto in precedenza: al naturalista inglese recrimina di aver sottovalutato l'importanza del *Geist* nella "lotta per la vita"; davanti ai "moralisti" ridicolizza il loro alto concetto di "virtù", riducendolo a una caratteristica istintiva animale.
[131] In merito alla *Erfindung* presente in *Über Wahrheit und Lüge* e al suo significato filosofico, si veda quanto giustamente detto da Giuseppe Ferraro nel suo *Arte della dislocazione e pratica della separazione*, cfr. SVM, pp. 84-86. Nel frammento 6 [11] 1886-87 Nietzsche parla di una *erfinderishce Kraft* "che ha trovato le categorie" e che «operava al servizio del bisogno, del bisogno di sicurezza, di rapida comprensibilità in base a segni e a suoni», tornando su cose già pensate negli anni '70, anche se adesso insiste sulla creazione dei nomi, delle categorie e dei concetti da parte dei "potenti" e in similitudine all'impulso organico di *appropriazione*.

quindi in un certo senso "castrate", "irreggimentate", "ristrette", rispetto a un loro possibile sviluppo sommo, auspicato invece in *Jenseits von Gut und Böse*. Adesso, mutato il presupposto di nascita delle prime comunità umane, non più pensato come un "contratto", bensì come un agguato di gruppi organizzati di *Raubthiere* che soggiogano altre masse umane, Nietzsche sottolinea che la differenza tra l'attuale società "costumata" e "gregaria", peggiore condizione possibile affinché lo *spirito* (e quindi *Erfindungs- und Verstellungskraft*)[132] si affini sviluppandosi a dismisura, e lo scenario sociale che sta auspicando come nuova possibilità di fioritura della "pianta uomo" (*die Pflanze Mensch*)[133], consiste proprio nelle diverse condizioni favorite in un caso o nell'altro. E su questo non ha mai avuto particolari dubbi, dato che si è già ampiamente soffermato sull'analisi dell'*istinto gregario*, delle *idee moderne*, e su ciò che hanno prodotto con la loro proliferazione (che ha radici lunghe millenni). Sembra per questo anche inutile il suo ritorno su tematiche già dibattute, ma il filosofo vuole "compendiare" e "commentare" se stesso e ribadisce, tra le righe e i significati, la radicale differenza tra i *couranten* e gli *ungewöhnlichen Menschen*, tra i *gebundenen* e i *freien Geister*, in sintesi tra *Raubthier* e *Heerdenthier*, passando in rassegna tutta una serie di qualificazioni a cui i suoi lettori erano ormai abituati[134].

Mai è stato così oppositivo come lo è ora, e ancor di più lo sarà in *Zur Genealogie der Moral* e in tutti gli ultimi scritti, segno del fatto che sente ormai maturo l'onere del suo "compito": assumere su di sé il peso della propria *indagine introspettiva* iniziando a decidere e promuovere gli esiti filosofici cui è giunto[135]. Ecco perché *Jenseits von Gut und Böse*, rispetto a tutti gli scritti aforismatici precedenti, ha in sé le velleità "educative" e "propositive" che nello *Zarathustra* avevano trovato soltanto una forma poetico-metaforica, motivo per cui Nietzsche ci tiene a proporlo come il suo libro da leggere per primo, di cui la *Genealogia* è un'appendice (in realtà, va detto che, insieme, essi sono delle esche per far leggere i libri precedenti)[136]. È in questa occasione che egli decide di essere più esplicito nel promuovere le condizioni di *pericolosità*, *oppressione* e *costrizione*, attraverso le quali si è sempre concretizzato lo sviluppo massimo della *forza*

---

[132] Nietzsche, non a caso, ne *L'Anticristo* dirà che il cristianesimo (*summa* del *gregarismo* e del *nichilismo*) «ha guastato persino la ragione nelle nature intellettualmente più forti, insegnando a sentire i valori supremi dell'intellettualità come peccaminosi, come fonti di traviamento, come *tentazioni*», e che l'uomo è «per noi l'animale più forte, perché il più astuto [das listigste]: una conseguenza di ciò è la sua intellettualità [Geistigkeit]», ma che con questo esso non è affatto "il coronamento della creazione", essendo tutti i viventi sullo stesso "gradino in perfezione", e poi aggiunge che «relativamente parlando, l'uomo è l'animale peggio riuscito, il più malaticcio, il più pericolosamente aberrante dai suoi istinti – indubbiamente, con tutto ciò, anche il *più interessante!*», ANT, 5; 14. Si noti come queste dichiarazioni siano totalmente in linea con quanto sostenuto già in *Über Wahrheit und Lüge*, sull'uomo inteso come *kluge Thier*.

[133] Espressione di Vittorio Alfieri ripresa da Stendhal.

[134] Si veda, ad esempio, il giudizio "crudo" di Rohde espresso per lettera a Overbeck dopo la lettura di *Jenseits von Gut und Böse*, cfr. EFN V, pp. 1058-1059.

[135] A partire dallo *Zarathustra*, è palpabile in tutte le lettere la presenza costante di questo stato d'animo allo stesso tempo esaltato, consapevole del peso delle sue "scoperte" filosofiche e improvvisamente decisionista in merito alla posta in gioco che si è aperta tra le mani del filosofo. Nel 1884 compare, come abbiamo già visto, l'espressione *die neue Aufklärung*, anche come possibile titolo per quello che sarà *Jenseits von Gut und Böse* (cfr. 1 [94] 1885-86). L'*eterno ritorno* veniva ormai pensato come "martello" da usare per l'allevamento dell'uomo e cominciano costanti riflessioni per sviluppare il filosofema *Wille zur Macht*. Nietzsche inizia, inoltre, a pensare di voler curare nuove edizioni aggiornate di tutti i suoi scritti, e, leggendo a distanza di anni la *Geburt*, rimane molto colpito dall'importanza precoce delle considerazioni che vi erano nascoste, prima fra tutte la tematizzazione del "dionisiaco". Si apre così l'ultima fase della sua filosofia.

[136] Nietzsche afferma, inoltre, che *Jenseits von Gut und Böse* andrebbe letto nel 2000, e lo presenta come "introduzione nei retroscena" dello *Zarathustra*, cfr. EFN-1886, 729; 730; 753; 756; EFN-1887, 869; 877; 882; 887; 946; 952; EFN-1888, 974; 994; 988

inventiva-dissimulativa-trasmutativa dello *spirito*[137], condizioni simili al periodo ancestrale dell'umanità che ne ha forgiato per sempre l'*interiorità*. Condizioni ora riconosciute come quelle più adatte a garantire la fertilità del terreno nel quale piantare l'avvenire dell'umanità, grazie alla venuta di "filosofi venturi" che saranno per questo dei veri *freien Geister* in aperta opposizione ai "modernissimi" *Freidenker*[138]. Anche questo, in fondo, significa ri-tradurre l'uomo nel *Grundtext homo natura*, poiché sono queste le condizioni più prossime e simili al *Leben* interpretato come *fortwährende Kampf*, come *Aneinungstrieb* che usa *dissimulazione*, *trasmutazione*, *odio*, *tirannia*, per accrescersi illimitatamente, vale a dire come *Wille zur Macht*.
Un frammento preparatorio del 1885 (34 [176]), molto importante per comprendere a fondo l'intenzione *pedagogico-antropagogica* e *antropo-poietica*, di carattere *neo-illuministico*[139], sottesa all'aforisma 44 di *Jenseits von Gut und Böse*, ci mostra il modo in cui Nietzsche scelse di edulcorare la perentorietà espressiva delle sue opinioni in fase di pubblicazione. Il filosofo aveva optato per la formula *Erfindungs- und Verstellungsgeist*[140], poi modificata, e già presente come *Erfindungs- und Verstellungskraft* in un altro frammento dello stesso anno simile al primo (37 [8]).
Ma l'affermazione più rilevante, allo scopo di inquadrare meglio la riflessione nietzscheana su questo punto, è la chiusa del frammento 34 [176], che recita così:

> Tutto questo modo di pensare io lo chiamai la filosofia di Dioniso [die Philosophie des Dionysos]: una concezione che vede nel creare e nel trasformare l'uomo e le cose il più alto godimento dell'esistenza, e nella «morale» solo un mezzo per dare alla volontà dominante una tal forza e flessibilità, da imprimersi a fondo nell'umanità [um dem herrschenden Willen eine solche Kraft und Geschmeidigkeit zu geben, dergestalt sich der Menschheit aufzudrücken]. Io osservo le religioni e i sistemi educativi dal punto di vista della forza che accumulano e trasmettono [wie weit sie Kraft ansammeln und vererben]; e niente mi sembra che sia più essenziale studiare delle *leggi dell'allevamento*, per non riperdere la più grande quantità di forza accumulata a causa di

[137] Si veda su questo la serie di frammenti 26 [97-107] 1884, nei quali appaiono inoltre *Verstellung*, *Verwandlung* e πολυτροπία tra le "qualità morali" del *prachtvolle Intellekt*, come anticipato nel capitolo terzo.
[138] Nella *Genealogia della morale* Nietzsche sarà anche più *tranchant*: «Questi depositari degli istinti compressi e bramosi di compensazione, i discendenti di ogni schiavitù europea e non europea e di ogni popolazione prearíana in particolare – costoro rappresentano la *retrocessione* dell'umanità. […] Che cosa determina, oggi, la *nostra* ripugnanza per "l'uomo"? – poiché è dell'uomo che noi *soffriamo*, non v'è dubbio. – *Non* il timore, ma piuttosto il fatto che non c'è più nulla da temere nell'uomo; che il verminaio "uomo" è in primo piano e brulica; che l'"uomo mansuefatto", l'uomo inguaribilmente mediocre e fastidioso ha imparato a sentire se stesso come meta e culmine, come senso della storia […].», GDM, I, 11. E, ne *L'Anticristo*, in merito ai *Freidenker*, che non sono affatto antitetici ai teologi come il vero "spirito libero", aggiunge: «il libero pensiero dei nostri signori naturalisti e fisiologi è, agli occhi miei, uno *scherzo* – a loro manca la passione di queste cose, la *sofferenza* di esse […]», per poi affermare che gli "spiriti liberi" sono, invece, «già una "trasvalutazione di tutti i valori", una *viva e vera* dichiarazione di guerra e di vittoria a tutti gli antichi concetti di "vero" e "non vero".», ANT, 8; 13.
[139] «*L'eterno* ritorno. / Una profezia. / *Grande* prefazione. / Il nuovo illuminismo: il vecchio era nel senso del gregge democratico. Eguagliamento di tutti. Il nuovo illuminismo vuole indicare la strada alle nature dominatrici – in che misura ad esse *è permesso tutto* ciò che non è lecito per gli esseri del gregge. / 1. Illuminismo per ciò che riguarda "verità e menzogna" nel vivente. / 2. Illuminismo per ciò che riguarda "bene e male". / 3. Illuminismo per ciò che riguarda le energie plasmatrici e trasformatrici (gli artisti nascosti). / 4. L'autosuperamento dell'uomo (l'educazione dell'uomo superiore) / 5. La teoria dell'eterno ritorno come *martello* in pugno all'uomo *più potente*.», OFN VII/2, p. 273.
[140] Con l'espressione *Erfindungsgeist* Nietzsche si era riferito, in *Das griechische Musikdrama*, allo "spirito tracotante" dei poeti, che veniva limitato dal coro, cfr. OFN III/2, p. 17.

unioni e modi di vivere controproducenti [um nicht die größte Menge von Kraft wieder zu verlieren, durch unzweckmäßige Verbindungen und Lebensweisen].[141]

Viene ripetuto qui l'uso della parola *Kraft*, da Nietzsche usata molto volentieri negli anni '70 (soprattutto in relazione alle riflessioni *onto-fenomeno-logiche* che abbiamo passato in rassegna nel secondo e nel terzo capitolo), una parola che svela l'interesse per altre letture decisive insieme a quelle di Roux, Rolph e Nägeli: *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung* di Johann Gustav Vogt, *Über Auslösung* di Mayer e il libro di Boscovich conosciuto da tempo[142]. Interrogandosi sulla natura della "forza", spostando la sua interpretazione dell'ente in generale (*Wille zur Macht*) dal "fenomeno organico" al "fenomeno inorganico"[143], e quindi dalla *lotta assimilativo-appropriativa* allo *scaricamento brutale della forza-potenza*, il filosofo intende indagarne il *lato interno* (patico-affettivo, intelligibile, qualitativo), quello che può chiarire ciò che il meccanicismo determinista non è stato capace di spiegare, dato che la spinta e l'urto non possono svelare il significato di fenomeni come la *actio in distans*[144].
Tornando alla *Philosophie des Dionysos*, essa sarà esposta, ma molto mitigata nella sua durezza espositiva, nell'aforisma 295 di *Jenseits von Gut und Böse*[145]. Nietzsche sceglie una formulazione decisamente più poetica e allusiva, presentando "il dio *Dionysos*" come un dio occulto "ambiguo e tentatore" che possiede *das Genie des Herzens*, grazie al quale è capace di pronunciare solo parole adescatrici per ogni tipologia di anima[146]. Un dio-filosofo:

[…] alla cui maestria compete il saper apparire – e non come egli è, ma come una costrizione *di più* in coloro che sono al suo seguito, per stringersi sempre più vicini a lui, per seguirlo sempre

[141] OFN VII/3, p. 157; cfr. 34 [155; 181; 182; 201; 213; 232]; 35 [26]; 36 [16]; 41 [9]; e 34 [192] 1885, dove in una lista compaiono: *das Erfinderische*, *die Kraft der Verwandlung* e *das Dionysische*. Vale la pena riportare anche la chiusa del frammento 37 [8]: «Nel mondo antico difatti vigeva in realtà una morale diversa, più signorile di oggi; e l'uomo antico era, sotto l'influsso educativo della sua morale, un uomo più forte e profondo dell'uomo d'oggi [war ein stärkerer und tieferer Mensch als der Mensch von Heute]; è stato finora il solo "uomo riuscito". Ma la seduzione che dall'antichità viene esercitata sulle anime riuscite, ossia sulle anime forti e intraprendenti, è ancor oggi la più sottile ed efficace di tutte le seduzioni antidemocratiche e anticristiane: come fu già al tempo del Rinascimento.», OFN VII/3, p. 263; cfr. 1 [122] 1885-86, e soprattutto 7 [6] 1886-87, nel quale si capisce perfettamente l'intento nietzscheano, esito di tutto il suo percorso evolutivo fino al *Wille zur Macht*. In merito a Dioniso, va anticipato che egli possiede, in ABM, 295, *das Genie des Herzens*, e intende fare dell'uomo (prima definito: ein angenehmes tapferes erfinderisches Thier) un animale "stärker, böser und tiefer". Nella *Prefazione* della *Genealogia della morale* si trovano, inoltre, queste considerazioni: «Ma il giorno in cui diremo con pienezza di cuore "avanti! anche la nostra vecchia morale fa parte *della commedia*!" avremo scoperto per il dramma dionisiaco del "destino dell'anima" un nuovo intreccio e una nuova possibilità -: si può scommettere che saprà farne tesoro il grande, antico, eterno commediografo della nostra esistenza!...», GDM, *Prefazione*, 7.
[142] Sull'importanza della lettura di Vogt, Mayer e Boscovich in relazione allo sviluppo del filosofema *Wille zur Macht*, si vedano GORI, pp. 137-279; M. Bauer, *Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff. Nietzsches Auseinandersetzung mit J. G. Vogt*, in «Nietzsche-Studien» 13, De Gruyter, Berlin, 1984, pp. 211-227; G. Abel, *Nietzsche, die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, De Gruyter, Berlin 1984.
[143] Cfr. 12 [33; 34; 38; 39] 1883; 35 [58; 59] 1885.
[144] Cfr. ad esempio 36 [31; 34] 1885; 2 [157] 1886; 14 [81; 82] 1888.
[145] Durezza e perentorietà che torneranno però alla ribalta ne *L'Anticristo*. Nei paragrafi 2-4 di questa opera, infatti, Nietzsche sintetizza in maniera icastica e brutale quanto aveva presagito con la *filosofia di Dioniso* in precedenza, coronando le intenzioni *neo-illuministiche* e *antropo-poietiche*, cresciute in lui almeno a partire dal 1875.
[146] Si veda in proposito il *Lamento di Arianna*, poi confluito nei *Ditirambi di Dioniso*, ma anche ANT, 39; CDI, *Scorribande di un inattuale*, 19. In *Ecce homo*, in merito a questo aforisma di *Al di là di bene e male*, Nietzsche curiosamente afferma: «Per dare un'idea di me come psicologo, inserisco ora un curioso frammento di psicologia, che compare in "Al di là del bene e del male", - per altro proibisco qualunque specie di congettura su chi in questo passo io descriva […].», EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 6.

più intimamente e radicalmente [zu dessen Meisterschaft es gehört, dass er zu scheinen versteht — und nicht Das, was er ist, sondern was Denen, die ihm folgen, ein Zwang m e h r ist, um sich immer näher an ihn zu drängen, um ihm immer innerlicher und gründlicher zu folgen] […] e infonde loro un nuovo desiderio da assaporare – quello di starsene taciturne come uno specchio affinché in esse si rispecchi il profondo cielo […].[147]

Nietzsche sembra rievocare la descrizione di Odisseo e del filosofo-retore approntata nei sei anni dello "spirito libero"[148]. *Dionysos philosophos*[149] - *il maestro del saper apparire diversamente da come è, in tutta la sua nudità*[150] - si presenta alla stregua di uno *spirito*, un "dio problematico" che il filosofo tedesco dice di aver reincontrato più volte lungo il cammino. Un dio al quale, come "ultimo discepolo e iniziato", aveva già "offerto in tutta segretezza e venerazione" le sue primizie. Dioniso, con le sue *doti* di *cacciatore di anime*, un *dio-filosofo* e *virtuoso della messinscena*, si presenta al discepolo-iniziato come l'*immoralista* sommo, che promuove il desiderio di un *gioco speculativo* tra uomo e *profondità celeste*. Ed è qui che Nietzsche mitiga e diluisce quanto aveva appuntato per sé nei frammenti, allorché confessa di avere difficoltà ad essere, come sa e può esserlo soltanto il dio, altrettanto impudico:

Non potrà darsi, forse, che nella franchezza del mio discorso io debba spingermi più oltre più oltre di quanto non sia ognor gradito alle severe consuetudini delle vostre orecchie? Durante i colloqui a due di questo genere non v'è dubbio che il menzionato iddio andava oltre, notevolmente oltre, e mi precedeva sempre di molti passi… Anzi, se fosse lecito, gli attribuirei, secondo il costume umano, molti nomi belli e solenni, di magnificenza di virtù, e molto avrei da glorificare il suo coraggio d'indagatore e di scopritore, la sua ardimentosa lealtà, veracità e il suo amore per la sapienza. Ma di tutte queste venerabili, pompose anticaglie un tale iddio non sa che farsene. «Tienitele per te - mi direbbe - e per i tuoi simili e per chiunque altro ne abbia bisogno! Io – non ho alcun motivo per coprire le mie nudità!» [Ich — habe keinen Grund, meine Blösse zu decken!]. – Lo si indovina: manca forse di pudore questa specie di divinità e di filosofo? – Così disse una volta: «In certi momenti io amo l'uomo,» - e con ciò alludeva ad Arianna che era presente - «l'uomo è per me un animale gradevole, coraggioso, ingegnoso, che non ha pari sulla terra, in ogni labirinto si sente ancora a suo agio Gli sono benigno: penso spesso a come portarlo ancora innanzi e renderlo più forte, più malvagio e più profondo?» chiesi spaventato. «Sì – disse lui ancora una volta – più forte, più malvagio e più profondo, e anche più bello» - e sorrise il dio-tentatore del suo sorriso alcionio, come se avesse appunto detto una incantevole gentilezza [„Ja, sagte er noch Ein Mal, stärker, böser und tiefer; auch schöner" - und dazu lächelte der Versucher-Gott mit seinem halkyonischen Lächeln, wie als ob er eben eine bezaubernde Artigkeit gesagt habe]. È ora chiaro al tempo stesso che questa divinità manca non soltanto di pudore -; ed esistono in genere buone ragioni per supporre che in alcune cose gli dèi tutti potrebbero venire a prender lezione da noi uomini. Noi uomini siamo – più umani…[151]

La presenza di Dioniso diventa costante nell'ultima stagione riflessiva nietzscheana, a partire dallo *Zarathustra*, e non solo come megafono allegorico per gli assunti definitivi del suo filosofare (*eterno ritorno* e *volontà di potenza*), ma soprattutto come cerniera simbolica tra *Die Geburt der Tragödie* (della quale nel 1886 viene curata una terza

[147] ABM, 295.
[148] Cfr. 34 [96] 1885.
[149] Cfr. 34 [201] 1885; 5 [93] 1886-87; 23 [13] 1888.
[150] Una *dote manifestativa* somma, posseduta da un dio che in questo modo si presenta come il più rappresentativo dello *Schauspieler-Volk*, del *Volk des Odysseus*.
[151] ABM, 295. Sul legame tra "cattiveria", "bellezza" e "nudità" nell'uomo, si veda quanto viene detto in GS, 352.

edizione con un'importante *Tentativo di autocritica*) e gli ultimi scritti, nei quali il dio greco riappare prepotentemente sulla scena in molteplici e svariate occasioni[152].

[152] Se in due frammenti del 1885 (34 [4; 17]) Nietzsche se la prende con se stesso per "la maniera dotta e monotona" con la quale in passato aveva descritto il "dionisiaco", in un altro frammento coevo (41 [6]) si trova questa descrizione: «Da quell'altezza di gioia in cui l'uomo sente se stesso, e se stesso in tutto e per tutto come una forma divinizzata e un'autogiustificazione della natura, giù giù fino alla gioia dei contadini sani e dei sani animali quasi umani: tutta questa lunga, prodigiosa scala di luci e di colori della *felicità*, il Greco la chiamò, non senza il brivido riconoscente di colui che è iniziato a un mistero [der in ein Geheimniß eingeweiht ist], non senza molta cautela e religiosa riservatezza, con il nome di un dio: Dioniso. Cosa *sanno* mai tutti i moderni, figli di madri fragili, molteplici, malate e stravaganti, dell'*estensione* della felicità greca, cosa potrebbero saperne! Da dove attingerebbero mai gli schiavi delle "idee moderne" il diritto di celebrare feste dionisiache?», OFN VII/3, pp. 370-371; cfr. 41 [7] 1885 dove inizia ad apparire l'opposizione Dioniso-Cristo, su questa opposizione si veda STIEGLER II, pp. 263-367; DELEUZE, pp. 23-26.

c) Il "carattere intelligibile" della *forza-potenza*: il mondo come *Proteo-Dioniso*

In *Jenseits von Gut und Böse*, ad esempio, Dioniso viene presentato come il *filosofo-educatore-adescatore*[153], *immoralista* e *divino*, che per amore dell'uomo vuole renderlo «stärker, böser und tiefer; auch schöner»; mentre negli scritti del 1888 compare ripetutamente come la personificazione della *indistruttibile, identica ed eterna caducità della vita, che continuamente distrugge e crea se stessa*.
Ma Nietzsche non si limita a sfruttare questa figura simbolica per l'*eterno ritorno*, così come è chiaro che la lettura "greca" e *p(r)atica* di questa dottrina-idea-esperienza (preferita dal filosofo rispetto a quella schiettamente cosmologica) è insita anche nella valutazione *fisiologica* del *Leben*, inteso come *lotta di sopraffazione per il godimento della potenza e della superiorità*, cioè come *Wille zur Macht* nel *mondo organico*. Anzi, la figura di Dioniso si ripresenta anche quando l'interpretazione generale di tutto l'accadere si occupa del *mondo inorganico*, quando la *lotta* viene letta come brutale contrapposizione di *forza* a *forza* senza possibilità di equivoci[154]. Va detto, infatti, che in *Jenseits von Gut und Böse* quell'*immoralismo* di cui la *filosofia di Dioniso* è portatrice, deve essere applicato anche ai modelli fisici proposti dagli uomini del *gregge* moderno e democratico, i fisici della materia, degli atomi, che "credono" nell'esistenza di *leggi naturali*:

Mi si faccia venia, come vecchio filologo che non può esimersi dalla malizia di riveder le bucce a certe cattive arti interpretative: ma quella «normatività della natura», di cui voi fisici parlate con tanta prosopopea come se - - esistesse soltanto grazie alle vostre spiegazioni e alla vostra cattiva «filologia», non è un dato di fatto, un «testo», ma piuttosto soltanto un riassetto e una distorsione di senso ingenuamente umanitari, con cui venite abbastanza incontro agl'istinti democratici dell'anima moderna! «Ovunque uguaglianza di fronte alla legge – in ciò la natura non si trova in condizioni diverse o migliori delle nostre»: un grazioso espediente mentale con cui si maschera,

[153] Si veda il frammento 40 [50] 1885, nel quale Nietzsche introduce il titolo "non innocuo" di un'opera - "La volontà di potenza" - sotto il quale proporre una nuova filosofia che tenta di esporre "*una nuova interpretazione di ogni accadere*", e alla fine del frammento precisa che genere di filosofo occorre per un compito simile: «Infatti ogni filosofo deve avere la virtù dell'educatore, nel senso che, prima di mettersi a convincere, deve saper indurre. Prima di dimostrare, il seduttore deve infatti scavare e scuotere, e prima di comandare e guidare, deve cercare di capire fino a che punto è anche capace di sedurre.», OFN VII/3, p. 340. L'allusione al *dio-filosofo* di ABM, 295 è chiara.

[154] «Mi guardo dal parlare di «*leggi*» chimiche: ciò avrebbe uno strano sapore di morale. Si tratta piuttosto di una determinazione assoluta di rapporti di forza: ciò che è più forte prevale su ciò che è più debole, quando quest'ultimo appunto non riesca a far valere il suo grado di indipendenza; non c'è qui nessuna pietà, nessuna clemenza, e ancor meno un rispetto delle "leggi".», OFN VII/3, p. 237; cfr. 35 [58; 59] 1885. In questo scenario, l'unico principio è: «L'incessante volontà di potenza, o di continua creazione, o di trasmutazione, o di autosupermento [Der rastlose Wille zur Macht oder zur beständigen Schöpfung oder zur Verwandlung oder zur Selbst-Überwältigung]», OFN VII/3, p. 214 (la traduzione "trasmutazione" è mia); cfr. 1 [57] 1885-86. Importantissimo il riferimento alla *Verwandlung* come possibile sinonimo di *Macht* da sostituire nella formula *Wille zur Macht*, che potrebbe quindi essere resa anche come *Wille zur Verwandlung* (si ricordi che a nota 107, che riporta il frammento 40 [5] 1885, la *Verstellung* era stata ritenuta presente già nell'*inorganico*, come opposizione di *Macht* a *Macht*; e Nietzsche aveva parlato negli anni '70 di *chemischen Verwandlungen*, di *ruoli mimici* interpretati da una *forza* nella *natura inorganica*). E questo perché l'*inorganico* si apre all'*incerto* e all'*indeterminato*, rispetto alle "salde percezioni dei valori" della *lotta organica* (cfr. 35 [59] 1885). Va detto però che questa *Verwandlungs-Kraft* non va assolutamente letta come continua ed eterna creazione di "novità", come "die Wunder-Fähigkeit zur unendlichen Neugestaltung", che non farebbe altro che riesumare il Dio creazionista sotto altre forme, come fece già Spinoza secondo Nietzsche, cfr. 36 [15] 1885. In fondo, la proposta di Nietzsche, volendola considerare "scientificamente", sembra essere in parte un *proto-quantismo* dai tratti "estetici". Per un approfondimento di queste tematiche si veda GORI, pp. 219-279.

ancora una volta, a guisa di un secondo e più sottile ateismo, l'ostilità dei plebei per tutto quanto è privilegiato e sovrano. «Ni Dieu ni maître» - lo volete anche voi: e allora «evviva le leggi di natura!» - non è vero? Ma, come già si è detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe venire qualcuno che con un'intenzione e un'arte interpretativa diametralmente opposte sapesse desumere dalla lettura della stessa natura e in relazione agli stessi fenomeni proprio una affermazione, dispoticamente spregiudicata e spietata, di rivendicazioni di potenza, - un interprete che vi mettesse sotto gli occhi la perentorietà e l'assolutezza insite in ogni «volontà di potenza», in modo tale che quasi ogni parola e persino quella di «tirannide» apparirebbe in conclusione inutilizzabile oppure già una pallida e blanda metafora – una parola troppo umana -; e che tuttavia finirebbe per affermare su questo mondo la stessa cosa che affermate voi, cioè che esso ha un suo corso «necessario» e «calcolabile», ma *non già* perché in esso imperano norme, bensì perché le norme *mancano* assolutamente e ogni potenza in ogni momento trae la sua estrema conseguenza. Posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione – e voi sareste abbastanza solleciti da obiettarmi ciò – ebbene, tanto meglio. -[155]

Questo aforisma chiarisce ulteriormente, semmai ce ne fosse bisogno, l'intento profondo della filosofia nietzscheana, che fa della *extra-moralità* una bandiera sotto la quale perorare una critica spietata delle tendenze più "attuali" della sua epoca e dell'intera modernità (Tedeschi *in primis*, la *Heerden-Rasse par excellence*)[156], critica che nell'ultima fase di pensiero, inaugurata con lo *Zarathustra*, inizia a essere apertamente decisionista con i filosofemi *eterno ritorno* e *volontà di potenza* (in breve Dioniso), come diviene esplicito nella chiusa dell'aforisma[157]. Una fase che lo condurrà alla "trasvalutazione" con la *Maledizione del cristianesimo*, scritta negli ultimi mesi di vita cosciente secondo il titolo *L'Anticristo*.
Per descrivere il *terribile mondo di forze* da contrapporre all'"umanitarismo" dei fisici democratici e alla loro "legalità di natura", Nietzsche sostiene che la parola "tirannide" sia troppo moderata, oltre che pallidamente metaforica e *zu menschlich*. E, nel più celebre e bel tentativo letterario presente nel *Nachlaß* su questo punto (38 [12] 1885) sceglie, infatti, di tornare ad usare la simbologia del *dionisiaco* per significare l'esito della sua *Interpretationkunst* del mondo, inteso come *Wille zur Macht* e *ewige Wiederkunft* insieme:

E sapete anche cos'è per me «il mondo»? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasmuta[158] [sondern nur verwandelt], in complesso di grandezza immutabile, un'amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate, un mondo attorniato dal «nulla» come dal suo confine, nulla che svanisca, si sprechi, nulla di infinitamente esteso, ma come una forza determinata è collocato in uno spazio determinato, e non in uno spazio che sia in qualche parte «vuoto»; piuttosto come forza dappertutto, come giuoco di forze e onde di forza esso è in pari tempo uno e «plurimo»[159] [als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und „Vieles"], che qui si gonfia e lì si schiaccia, un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo mutamento [ewig sich wandelnd], in perpetuo riflusso, con anni sterminati del ritorno, con un flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più

[155] ABM, 22. Cfr. 36 [15; 18]; 40 [55] 1885. Si veda anche quanto Nietzsche dirà, nella *Genealogia della morale*, sul tipico "misarchismo" dell'epoca moderna, cfr. GDM, II, 12.
[156] Cfr. EFN-1888, 1230.
[157] Cfr. GS, 380.
[158] Sostituisco così la traduzione di Giametta, che era "si trasforma".
[159] «243. Io *comprendo* solo un essere che sia al tempo stesso uno e plurimo, che si trasformi e permanga, che conosca, senta, voglia – questo essere è il mio *fatto originario* [Ich b e g r e i f e nur ein Wesen, welches zugleich Eins ist und Vieles, sich verändert und bleibt, erkennt, fühlt, will — dies Wesen ist meine U r t h a t s a c h e].», OFN VII/1, I, p. 203.

tranquillo, rigido e freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio, e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal giuoco delle contraddizioni fino al piacere dell'armonia, affermando se stesso anche in questa uguaglianza delle sue vie e dei suoi anni, benedicendo se stesso come ciò che ritorna in eterno, come un divenire che non conosce sazietà, disgusto, stanchezza: questo mio mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso, questo mondo di mistero dalle doppie voluttà [diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste], questo mio al di là del bene e del male, senza scopo, se non c'è uno scopo nella felicità del circolo, senza volontà, se un anello non ha buona volontà verso se stesso – volete un *nome* per questo mondo? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? Una *luce* anche per voi, i più celati tra gli uomini, i più forti, i più impavidi, i più notturni? – *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro![160]

Siamo di fronte a una condensazione di immagini, significati, allusioni e concetti che ripercorrono gran parte delle riflessioni onto-fenomeno-logiche svolte da Nietzsche lungo il percorso evolutivo del suo pensiero, fino agli ultimi riscontri. Ritornano l'*en-panteismo*[161]; l'immagine dello *specchio*[162]; l'enigmaticità di un *mondo-mistero* (Geheimniß-Welt) adatto per chi è "predestinato al labirinto"[163]; la *trasmutazione* continua in un flusso e riflusso di *Getsaltungen* (un po' come a Lipsia, o dove si parlava

[160] OFN VII/3, pp. 292-293.

[161] In questo caso il filosofo sembra proporre una sorta di *monismo della trasmutazione* che ricorda indubbiamente l'impostazione immanentista schopenhaueriana, rispetto alla quale viene però annullato ogni possibile "dualismo" poiché Nietzsche si dimostra qui un *en-panteista* radicale, come i filosofi preplatonici che tanto stimava. In alcuni frammenti del 1884-85, dove si ripropone la fondamentale inconciliabilità tra la visione del mondo tipica del *Freigeist* e quella dei "filosofi, come eredi dei bisogni del gregge e delle angosce del gregge" (visione questa che è poi penetrata fin nella scienza tanto in voga ai suoi tempi secondo Nietzsche), viene sottolineata una peculiarità specifica che non può mancare nel "*nostro* mondo" (così il filosofo appella l'esperienza del "reale" del *Freigeist*): «Il *nostro* mondo è il regno dell'incerto, del mutevole, di ciò-che-è-dotato-di-trasmutazione, che ha molti significati – un mondo pericoloso forse [Das Ungewisse vielmehr, das Wechselnde Verwandlungsfähige Vieldeutige ist unsere Welt, eine gefährliche Welt!]; sicuramente è tutto questo piuttosto che non il mondo semplice, uguale a se stesso, prevedibile, fisso, a cui i filosofi, come eredi dei bisogni del gregge e delle angosce del gregge, hanno finora tributato i più alti onori.», OFN VII/3, p. 345 ("ciò-che-è-dotato-di-trasmutazione" è traduzione mia); cfr. 40 [1] 1885; 25 [210] 1884 dove ritorna l'espressione *Verwandlungsfähig* in contesti importanti e simili. Il *nomen* "Wille zur Macht", che esprime sinteticamente le caratteristiche che ha nel frammento sopraccitato "il *nostro* mondo", diventa garanzia filosofica per una "realtà" così pensata e esperita, per un mondo che rispecchi la *magmaticità interiore* dello "spirito libero" e di chi gli è affine e che deve perciò presentarsi abile, dotato, intriso di *trasmutazione*, in contrapposizione al mondo fuoriuscito dai bisogni gregari che i filosofi di tutti i tempi hanno propagandato come il "vero mondo" sempre-uguale-a-se-stesso (Sich-selbst-Gleich-Bleibende) e privo di *flessibilità*. Non sfuggirà a un grande lettore e estimatore di Nietzsche, come Max Weber, la stretta interdipendenza posta dal filosofo tedesco tra una certa "valutazione del mondo" e il ruolo che determinati "giudizi morali" hanno avuto nella costituzione di quella specifica valutazione piuttosto che altre.

[162] Abbiamo visto che nell'aforisma 295 di ABM il dio-filosofo Dioniso insegna a disporre le anime all'ascolto standosene "taciturne come uno specchio affinché in esse si rispecchi il profondo cielo". In questo frammento, invece, Nietzsche dice che mostra il mondo attraverso il suo specchio, e una variazione poi cancellata aggiungeva qualcosa di ancor più peculiare: «Chi è forte abbastanza, per tenere la propria anima di fronte a questo specchio? Per tenere il suo proprio specchio di fronte allo specchio di Dioniso? E chi fosse in grado di far questo, non dovrebbe allora fare ancora *di più*? Votare *se stesso* all'"anello degli anelli"? Con il voto dell'eterno *ritorno*? Con la volontà del voler di nuovo e ancora una volta? Del voler andare oltre, verso tutto ciò che mai dovrà essere?», OFN VII/3, pp. 441-442. L'*eterno ritorno* è, quindi, l'atteggiamento *p(r)atico* (*estatico-trasmutativo*) di massima "affermazione" del mondo inteso come *volontà di potenza*.

[163] Cfr. ANT, *Prefazione*. Sull'importanza del *Geheimniß*, in riferimento al *Leben*, nel giovane Nietzsche, si veda il paragrafo d del primo capitolo.

di *künstlerischen Prozesse*, di *mimischen Rollen* "interpretate" da una *Kraft*)[164], e tutto si risolve poi di nuovo nel simbolo dei simboli: il "dionisiaco".
Wille zur Macht è il *nomen* ultimo e unificante per un tale *Ungeheuer von Kraft* eternamente presente a se stesso, inesauribile, saldo, privo di scarti e assolutamente determinato, e soggetto nel contempo a *continue trasmutazioni*, a giochi e tumulti di forze che si gonfiano e si schiacciano seguendo l'andamento dei flutti marini, un mondo selvaggio e contraddittorio ma anche rigido e freddo, che sia insieme parmenideo e eracliteo (Sein-Werden)[165]. Un *nomen* che, per poter diventare spiegazione unica di tutto l'accadere e quindi anche della *forza* intesa come elemento costitutivo del mondo *inorganico*, deve saper determinare ogni *fenomeno* come un "atto volitivo", riuscendo in ciò in cui la teoria meccanicistica aveva fallito, secondo il filosofo. Nell'aforisma 36 di *Jenseits von Gut und Böse*, egli mette per iscritto un simile tentativo teor-etico:

> Posto che nient'altro sia «dato» come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni, e che non si possa discendere o salire ad alcun'altra «realtà», salvo appunto quella dei nostri istinti – il pensare, infatti, è soltanto un rapportarsi reciproco degli istinti -: non sarebbe allora permesso di fare il tentativo e di porre la questione se questo «dato» non *basti* a intendere, sulla base di quelli similari, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o «materiale»)? Non già – voglio dire – come un'illusione, un'«apparenza», una «rappresentazione» (nel senso di Berkeley e di Schopenhauer), bensì come qualcosa avente lo stesso grado di realtà dei nostri stessi affetti – come una forma primitiva del mondo degli affetti, in cui giace ancora conchiuso in una possente unità tutto ciò che poi si ramifica e si plasma nel processo organico (e pure si assottiglia e s'infiacchisce, com'è logico -), come una specie di vita istintiva in cui anche tutte quante le funzioni organiche con la loro autoregolazione, assimilazione, nutrizione, eliminazione, ricambio sono sinteticamente congiunte l'una all'altra – come una preformazione della vita? – Infine, non soltanto è permesso fare questo tentativo, ma ciò è anche imposto, se si prende come punto di partenza la coscienza morale del *metodo*. Non accettare molteplici specie di causalità, finantoché il tentativo di far bastare una soltanto di esse non si sia spinto sino al suo limite estremo (- sino all'assurdo, mi sia consentito dire): è questa una morale del metodo a cui oggi non ci si deve sottrarre – consegue «dalla sua definizione», come direbbe un matematico. In definitiva la questione è se noi effettivamente riconosciamo la volontà come *agente*, se noi crediamo alla causalità del volere: se ci comportiamo in questo modo – e in fondo la fede *in tutto questo* è appunto la nostra fede nella causalità stessa -, *siamo costretti* a fare il tentativo di porre ipoteticamente la causalità del volere come causalità esclusiva. «Volontà» può agire naturalmente su «volontà» e non su «materia» (non sui «nervi», per esempio -): insomma, occorre osare l'ipotesi se, ovunque vengano riconosciuti «effetti», non agisca il volere sul volere – e se ogni accadimento meccanico, in quanto in esso diventa operante una forza, non sia appunto forza volitiva, effetto di volere. – Posto infine che si riuscisse a spiegare tutta quanta la nostra vita istintiva come la plasmazione e la ramificazione di un'*unica* forma fondamentale del volere – cioè della volontà di potenza, come è la *mia* tesi -; posto che si potesse ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza e si trovasse in essa la soluzione del problema della generazione e della nutrizione – si tratta di *un solo* problema -, ci sarebbe con ciò procurati il diritto di determinare univocamente *ogni* forza agente come: *volontà di potenza*. Il mondo veduto dall'interno, il mondo determinato e qualificato secondo il suo «carattere intelligibile» - sarebbe appunto «volontà di potenza» e nient'altro che questa. -[166]

[164] Cfr. capitolo secondo, paragrafo d.
[165] Cfr. 7 [54] 1886.
[166] ABM, 36; cfr. 36 [31; 34] 39 [11] 1885; 1 [28; 57; 58; 59] 1885-86. «Gesetzt, dass nichts Anderes als real „gegeben" ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen „Realität" hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe — denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander —: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht a u s r e i c h t , um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder „materielle") Welt zu verstehen? Ich meine nicht als eine Täuschung, einen „Schein", eine „Vorstellung" (im

Questo forte intreccio di *materiale* e *spirituale*, che è uno dei tratti tipici del filosofare nietzscheano degli ultimi anni, trova nel *Wille zur Macht* il suo coronamento concettuale[167]. Nietzsche lavora da anni a "semplificare" il reale, liquidando di volta in volta ogni orpello di origine "metafisica", "morale", "psicologica" (causa-effetto, soggetto, libero volere ecc.) che è stato posticciamente aggiunto al mondo lungo il corso della storia dell'umanità[168]. Ma ora ha deciso la formula nominale che possa racchiudere in una sola soluzione (Lösung) ogni accadimento - similmente a ciò che aveva fatto "artisticamente" Talete, all'atto di origine e fondazione del pensare filosofico -, una formula fortemente improntata a dare un'interpretazione uni(vo)ca del *Leben* e della *Welt* (l'*organico* è solo un caso speciale dell'*inorganico*), e vuole giustificarla teoreticamente[169]. Per dare seguito a questo tentativo, il filosofo insiste sull'eventualità che il "dato di realtà" più concretamente riconoscibile vada identificato con il nostro *mondo interiore*, con il nostro *mondo patico-affettivo* fatto di passioni, brame, impulsi, pensieri, in breve con quello che da molto tempo viene da lui chiamato *Triebleben*[170]. Nietzsche prova ora ad attribuire un simile "dato di realtà" anche al "cosiddetto mondo meccanicistico (o «materiale»)", e non come un che di illusorio, apparente,

Berkeley'schen und Schopenhauerischen Sinne), sondern als vom gleichen Realitäts-Range, welchen unser Affekt selbst hat, — als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch Alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet (auch, wie billig, verzärtelt und abschwächt —), als eine Art von Triebleben, in dem noch sämmtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulirung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind, — als eine V o r f o r m des Lebens? — Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der M e t h o d e aus, geboten. Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äusserste Grenze getrieben ist (— bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; — es folgt „aus ihrer Definition", wie ein Mathematiker sagen würde. Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als w i r k e n d anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das — und im Grunde ist der Glaube d a r a n eben unser Glaube an Causalität selbst —, so m ü s s e n wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. „Wille" kann natürlich nur auf „Wille" wirken — und nicht auf „Stoffe" (nicht auf „Nerven" zum Beispiel —): genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo „Wirkungen" anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt — und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. — Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesammtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären — nämlich des Willens zur Macht, wie es m e i n Satz ist —; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung — es ist Ein Problem — fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, a l l e wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: W i l l e z u r M a c h t. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter" hin bestimmt und bezeichnet — sie wäre eben „Wille zur Macht" und nichts ausserdem. -».

[167] È anche questo un segno spiccatamente *neo-illuministico* del suo fare filosofico. Si pensi ad esempio alla convinzione che i *giudizi di valore* si ereditano come ogni cosa organica; o al suo desiderio di fare del "conoscere" un *impulso incorporato*. Si veda però anche quanto viene detto ne *L'Anticristo*, dove Nietzsche elogia l'operazione descartiana che concepisce gli animali come "macchine" (si noti l'allusione al "metodo" in ABM, 36), auspicando una sua applicazione anche all'uomo, in un contesto nel quale *fisiologico, pulsionale* e *morale* diventano tutt'uno, secondo il "metro" del *Leben* come *Wille zur Macht*, cfr. ANT, 14.

[168] La sintesi "compendiata" di questo lavoro sarà offerta nel *Crepuscolo degli idoli*.

[169] È curioso che Nietzsche mostri di tenere così tanto a una "morale" del *metodo*, dopo che ha ridicolizzato ogni possibile applicazione "morale" alla teoresi. Così come è curioso che, dopo aver destituito di ogni fondamento il "causalismo" (attraverso una riflessione che durava da anni), ora, per giustificare teoreticamente il *Wille zur Macht* come interpretazione uni(vo)ca di ogni accadere, riabiliti la "fede nella causa", seppur come tentativo ipotetico cui "siamo costretti".

[170] Si tenga presente che, nel contesto di *sincretismo tragico-metafisico*, un simile ragionamento era stato adottato anche per il *cuore patico-estatico* del mondo.

rappresentazionale, (Täuschung, Schein, Vorstellung)[171], bensì alla stregua di *eine primitivere Form der Welt der Affekte*, al pari di *eine Art von Triebleben* di ciò-che-è-materiale, e quindi determinato meccanicamente. Così facendo, tutto quanto la ricerca *fisiologica* aveva ormai riconosciuto come "cuore" del vivente: assimilazione, autoregolazione, nutrizione, eliminazione, ricambio (attività che il filosofo aveva prontamente tradotto in *affettività* e *paticità*), poteva quindi essere riconosciuto anche nell'*inorganico*, come *eine Vorform des Lebens*, come una *preformazione della vita*, già nella "materia"[172].
Ma l'aspetto decisivo di questa operazione, supportata dall'esigenza "metodologica" riduzionista (un solo genere di causa per tutto l'accadere effettuale), è che il *Wille zur Macht* - l'"*unica* forma fondamentale del volere" a cui dovrebbe essere ridotto l'intero *Triebleben* in tutte le sue estrinsecazioni - potrebbe esaustivamente risolvere la determinazione di ogni *forza agente* a partire dalla visione del *Welt von innen*, del *mondo visto dal di dentro*. L'*interiorità* di ogni *Kraft* - il cui nome sarebbe appunto *Wille zur Macht* - che poi costituisce anche l'*interiorità* del *Leben*, è chiamato da Nietzsche anche il suo *intelligible Charakter*, il suo *carattere intelligibile*, e questo perché l'*intelletto* è lo *stomaco degli affetti*, e la sua attività è l'attività stessa degli *affetti*[173], già più volte passata in rassegna, nel corso degli anni, in tutte le sue sfumature operative.
In un frammento del 1885 (35 [68]), significativamente intitolato *Per l'anello degli anelli*, Nietzsche dà questa definizione del *lato interno*, del *carattere intelligibile* del mondo inteso come *forza*:

Per l'anello degli anelli
NB. La forza che si trasforma e rimane sempre la stessa possiede un *lato interno*, una specie di carattere di Proteo-Dioniso, che si dissimula e gode di sé nella trasmutazione [Zum Ring der Ringe. / NB. Zu der Kraft, die sich wandelt und immer die gleiche bleibt, gehört eine Innenseite, eine Art Charakter von Proteus-Dionysos, sich verstellend und sich genießend in der Verwandlung][174]

Non ha molto senso interrogarsi sul motivo per il quale il filosofo ha poi deciso di cancellare questo frammento (e non solo perché non potremmo mai dare una risposta), se

[171] Nel frammento 40 [53] 1885, Nietzsche sceglie, invece, di riutilizzare il termine *Schein*, inteso ora come "*inaccessibilità* ai procedimenti a alle distinzioni logiche", un termine da usare al posto di *Realität*, dopo che nel frammento precedente (40 [52]) aveva decretato illegittimo l'uso della parola *Erscheinung*, per definire il *Wille zur Macht*. Precisando poi che il nome *Schein*, al posto della "realtà", vale solo se essa, come *Wille zur Macht*, «viene designata dall'interno, e non in base alla sua inafferrabile e fluida natura proteiforme (nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus)», OFN VII/3, p. 341. Si noti come tornano termini e allusioni simboliche già usate in passato da Nietzsche, proprio in questi momenti decisionali del suo filosofare maturo. Si veda ad esempio il frammento 19 [164] del 1872-73, già riportato nella nota 37 del terzo capitolo, nel quale la "materia" sente e lotta e ha "un certo numero di qualità che sono *protei*formi" (proteusartig), e dove si parla anche della "volontà" che si rivela in primo luogo nel *mutamento* (Veränderung), di una "*volontà libera* che modifica, in base al piacere o alla fuga di fronte al dolore, l'essenza di una cosa.", cfr. FP III, p. 77. Riguardo alla riproposizione dell'uso della parola *Schein*, per la "realtà" e per il modo in cui se ne serve l'*artista*, si veda anche lo sviluppo della questione nel *Crepuscolo*, cfr. CDI, *La «ragione» nella filosofia*, 6.
[172] Va detto che non è semplice qui capire il modo in cui Nietzsche pensa di risolvere la questione della "materia", considerando che è un'altra di quelle aggiunte "metafisiche" inopportune (Mach), su questo si veda P. Gori, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 75-157.
[173] In un frammento del 1888 (14 [121]), nel quale Nietzsche analizza il *Wille zur Macht* "dal punto di vista psicologico", si legge: «Che la volontà di potenza è la forma affettiva primitiva, che tutti gli altri affetti sono soltanto sue configurazioni. [Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind]», OFN VIII/3, p. 90.
[174] OFN VII/3, p. 216.

per riscriverlo meglio, se perché non ne condividesse più il contenuto, né è rilevante valutare quanto questo frammento sia coerente o meno con la sua concezione definitiva del mondo inteso come *forza*, come *volontà di potenza*, anche se in realtà sembra essere molto coerente rispetto all'aforisma 36 di *Jenseits von Gut und Böse* e al frammento 38 [12] dello stesso anno[175]. L'aspetto davvero importante sta nella scelta lessicale che sottintende un'associazione mentale e concettuale che egli andava coltivando, praticamente, da sempre, fin da quando rimase fortemente affascinato dalla nascita della filosofia in Grecia con Talete e i preplatonici, o forse già da prima. E, in fondo, il suo è un tentativo filosofico *en-panteistico* al modo "greco", che inventa però filosofemi più adatti al contesto scientifico a lui contemporaneo (*eterno ritorno* e *volontà di potenza*), ma che non evita di usare simboli del mondo antico per intendere le stesse teorie (Proteo e Dioniso)[176].

Verstellung e *Verwandlung*, e il godimento che da esse deriva, sono allora le determinazioni *patico-affettive* tra le più rappresentative di quell'*Aneinungstrieb* che era stato indicato come l'*impulso cardine* dell'*organico*, del "fenomeno" *Leben* (*di tutti gli istinti vitali più forti*)[177], e che era stato tradotto analogamente nel *mondo interiore* dell'uomo. Ora, esse vengono usate per descrivere la "specie" di *Charakter von Proteus-Dionysos*, simbolo del *lato interno*, *intelligibile*, *spirituale* della *Kraft*, *interiorità caratteriale* di una *forza* "unica" e "plurale" allo stesso tempo, "disarticolante" e "identificante", che "*muta rimanendo sempre uguale*" (die sich wandelt und immer die

[175] Tra l'altro potrebbe anche averlo cancellato solo per il contenuto del seguito del frammento (da me non riportato). Ad ogni modo, si noti una certa differenza con il frammento 40 [53] 1885 riportato a nota 171 (cfr. anche 40 [37]), dove la *unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur* non poteva coincidere con la designazione "dall'interno" del *Wille zur Macht*, ma il contesto era diverso e non si parlava della *forza*, bensì della possibilità di evitare una trasmutazione del *mondo apparente* in un *mondo finto di verità*, avendo sostituito la *Realität* con lo *Schein*. Per cui la *natura-di-Proteo* della *volontà di potenza* (che Nietzsche non nega, ma dice solo che non coincide con la sua designazione *dal di dentro*) non potrebbe essere applicata allo *Schein*, cfr. 39 [11] 1885. Si veda anche il frammento 35 [54] 1885, nel quale Nietzsche precisa: «La misura della forza, in quanto grandezza, è fissata; la sua essenza invece è fluida, elastica, costrittiva», OFN VII/3, p. 213. Viene, quindi, ribadito che l'"essenza" della *forza* ha una *natura-di-Proteo*, a differenza di quanto detto per lo *Schein-Wille zur Macht* in 40 [53] 1885.

[176] Già nel 1883 Nietzsche esprime questo desiderio: «Quest'estate voglio stendere alcune prefazioni per nuove edizioni dei miei lavori precedenti: non perché siano imminenti nuove edizioni, ma perché voglio provvedere per tempo a tutto quello che è necessario.», EFN-1883, 401. Se questo desiderio troverà seguito solo nell'estate 1886, è pur vero che già a partire dal 1876 troviamo nel *Nachlaß* molti frammenti e abbozzi retrospettivi nei quali il filosofo è interessato a ripercorrere il suo trascorso letterario, spesso criticamente. Nel caso specifico del frammento 35 [68] 1885, il fatto che possa esserci anche un legame sotterraneo con quanto Nietzsche aveva pensato durante il *sincretismo tragico-metafisico*, è testimoniato dal *Tentativo di autocritica* per la terza edizione della *Geburt* che egli scriverà nel 1886, e nel quale commenterà la sua *Artisten-Metaphysik* (cfr. anche 41 [9] 1885). Ma in due frammenti dell'autunno 1885-86 (2 [106; 110]), di pochi mesi successivi al 35 [68] e al 38 [12], si trova già abbozzata l'analisi della *Geburt* che poi verrà usata nel *Tentativo di autocritica.* Nel secondo di questi (2 [110]), intitolato *Sulla «Nascita della tragedia»*, si legge: «Il divenire, sentito e interpretato dall'interno verso l'esterno, sarebbe il costante creare [das fortwährende Schaffen] di un essere insoddisfatto, straricco, infinitamente teso e compresso, di un dio che supera il tormento dell'essere solo con un costante mutare e trasformare [nur durch beständiges Verwandeln und Wechseln überwindet]: la parvenza [der Schein] è una sua redenzione momentanea, raggiunta in ogni istante; il mondo è un avvicendarsi di divine visioni e redenzioni nella parvenza.», OFN VIII/1, p. 103. È impossibile non ravvisare più di una somiglianza concettuale con quanto Nietzsche aveva pensato pochi mesi prima per il mondo inteso come *Wille zur Macht* e *ewige Wiederkunft*, come Proteo-Dioniso. In una lettera a Köselitz del dicembre 1888, Nietzsche scrive: «Adesso ho l'assoluta convinzione che tutto sia ben riuscito fin dall'inizio - tutto è una cosa sola e vuole una cosa sola [Alles Eins ist und Eins will]. L'altro ieri ho letto la *Nascita*: qualcosa di indescrivibile, *profonda*, tenera, felice…», EFN-1888, 1207.

[177] «[…] aller stärksten Lebensinstinkte», cfr. 10 [159] 1887.

gleiche bleibt)[178], la quale, come le divinità greche e la loro *flessibilità onto-fenomenologica, gode di sé nella trasmutazione e nella dissimulazione*[179].
Proteo e Dioniso hanno, dopotutto, la stessa prerogativa del filosofema *Wille zur Macht* di riassumere una sterminata ricchezza semantica in un'unica ipostatizzazione verbale dall'alto valore simbolico[180]. Sono loro le due divinità greche più caratterizzanti al fine di descrivere sinteticamente uno *schöpferische Trieb* che è allo stesso tempo "un insaziabile desiderio di manifestare potenza, un'esplicazione di potenza". Un impulso tipico dell'uomo e del *mondo organico* che è anche la risonanza principale di quella *Kraft-Macht* il cui "cuore interiore" è *creativo*, *inventivo*, *assimilativo-appropriativo* e *dissimulativo-trasmutativo*. Tutte specificazioni con le quali Nietzsche aveva in precedenza designato il *Geist-Intellekt*.
Se Proteo rappresenta, come sottolinea Francisci (e come lo intese Nietzsche interessandosi di Talete), un *tausendkünstige Versteller* e un *verdammte Schauspieler*, insomma un *Verwandlungskünstler*; e se Dioniso indica la *Weltverwandlung* e allo stesso tempo il "grado divino" della *Verstellung* (anche come educatore e seduttore filosofico)[181], il *Wille zur Macht* è un *nomen* sicuramente più adatto per fornire un'interpretazione filosofica *en-panteistica* del mondo inteso a questo modo, tenendo conto delle ultime scoperte che aveva prodotto il secolo più scientifico e meccanicistico dell'epoca moderna. Così il filosofo ha creduto di poter dimostrare che la *Philosophie* poteva ancora fregiarsi del suo altissimo valore di "materiale esplosivo".
Nel 1887 (10 [159]), quando sta ormai tentando invano di dare forma al suo *Hauptwerk* sotto il titolo *La volontà di potenza*, Nietzsche riformula quel frammento (40 [5] 1885) nel quale aveva brevemente indicato i gradi di manifestazione e sviluppo della *dissimulazione-trasmutazione* dall'*inorganico* fino alle vette dell'*organico*[182]. E, anche se questa volta ha più dubbi sulla sua presenza già nell'*inorganico*[183], è allo stesso modo capace di fornirci in poche frasi l'intero corso di pensieri, immagini e concetti che andava maturando da più di un decennio intorno alla *Verstellung-(Verwandlung)*, dandoci inoltre un quadro molto più completo, in grado davvero di ripercorrere tutto quanto abbiamo visto fin dall'inizio:

Il crescere della «dissimulazione» secondo la *gerarchia* ascendente degli esseri. Nel mondo inorganico, essa sembra mancare, in quello organico comincia l'astuzia: le piante ne sono già

[178] Definizione che sembra una riscrittura dell'eracliteo "μεταβάλλον ἀναπαύεται" (DK22B84a).
[179] Si tratta del mondo "dionisiaco" già descritto in 38 [12] 1885, unione di *Wille zur Macht* e *ewige Wiederkunft*.
[180] In un frammento di poco successivo al 35 [68], cioè il 36 [31] 1885, Nietzsche ci fornisce una descrizione meno simbolica, ma non meno significativa: «Il vittorioso concetto di "forza", con cui i nostri fisici hanno creato Dio e il mondo, abbisogna ancora di un completamento: gli si deve assegnare un mondo interno [eine innere Welt], che io chiamo "volontà di potenza", cioè un insaziabile desiderio di manifestare potenza, un'esplicazione di potenza, come impulso creativo, eccetera [d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeigung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw.]. I fisici non riescono a liberare i loro princìpi dall'"azione a distanza"; altrettanto poco sanno liberarsi da una forza che respinge (o che attrae). Non c'è niente da fare: bisogna intendere tutti i movimenti, tutti i "fenomeni", tutte le "leggi" come meri sintomi di un accadere interno, e servirsi alla fine dell'analogia con l'uomo [man muß alle Bewegungen, alle „Erscheinungen", alle „Gesetze" nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen]. Nell'animale è possibile dedurre, dalla volontà di potenza, tuti i suoi istinti; così anche, da questa sola fonte, tutte le funzioni della vita organica.», OFN VII/3, p. 241.
[181] Si ricordi anche che l'*attore-danzatore-poeta* tragico attua una "spiritualizzazione" della *Verwandlung patico-estatica* prodotta dall'*impulso primaverile*.
[182] Cfr. nota 107.
[183] Cfr. 1 [28] 1885-86.

maestre[184]. Gli uomini massimi, come Cesare, Napoleone (detto di Stendhal su di lui), e del pari le razze superiori (gli Italiani), i Greci (Odisseo); la scaltrezza appartiene all'essenza dell'elevazione dell'uomo… Problema dell'attore… Il mio ideale di Dioniso… Punto di vista di tutte le funzioni organiche, di tutti i più forti istinti di vita: la forza che *vuole* l'errore in ogni vita; l'errore come presupposto stesso del pensiero. Prima che si «pensi» si deve essere già «inventato»; la *formazione predisposta* di casi identici, dell'*illusione* dell'uguaglianza, è più originale della *conoscenza* dell'*uguale*.[185]

[184] Proprio pensando alle piante, come fece anche Accetto, Nietzsche introduce il termine *Verstellung* nel primo frammento in cui appare (cfr. paragrafo c) del capitolo secondo).

[185] OFN VIII/2, pp. 191-192. Il frammento è catalogato da Nietzsche come (265) nella *Rubrik*, in quell'unica raccolta compiuta degli appunti per *La volontà di potenza* fatta da lui stesso, anche se non pensò mai di pubblicarla in questa forma (cfr. OFN VIII/2, pp. 436-437; e il frammento 8 [1] 1887 che sembra essere una sorta di sviluppo d'indagine in direzione della "volontà di verità" da interpretare come *Wille zur Macht*). Frammento che poi viene numerato come 544 nell'artefatta edizione del 1906, curata da Gast e dalla sorella. «Die Zunahme der „V e r s t e l l u n g" gemäß der aufwärtssteigenden R a n g o r d n u n g der Wesen. In der anorganischen Welt scheint sie zu fehlen, in der organischen beginnt die List: die Pflanzen sind bereits Meisterinnen in ihr. Die höchsten Menschen wie Caesar, Napoleon (Stendhals Wort über ihn), insgleichen die höheren Rassen (Italiäner), die Griechen (Odysseus); die Verschlagenheit gehört ins W e s e n der Erhöhung des Menschen… Problem des Schauspielers. Mein Dionysos-Ideal… Die Optik aller organischen Funktionen, aller stärksten Lebensinstinkte: die irrthumw o l l e n d e Kraft in allem Leben; der Irrthum als Voraussetzung selbst des Denkens. Bevor „gedacht" wird, muß schon „gedichtet" worden sein; das Z u r e c h t b i l d e n zu identischen Fällen, zur S c h e i n b a r k e i t des Gleichen ist ursprünglicher als das E r k e n n e n des G l e i c h e n .»

d) Per un'*arte della trasmutazione…*

Tra la pubblicazione di *Jenseits von Gut und Böse* (1886) e quella di *Zur Genealogie der Moral* (1887), il filosofo decide di compilare un quinto libro da aggiungere, insieme a un'appendice poetica, alla seconda edizione de *La gaia scienza* (1887). Anche questo libro, come altre pubblicazioni degli ultimi anni, rappresenta una sorta di "compendio" di molte questioni che Nietzsche andava affrontando ormai da anni: l'anatomia spirituale del dotto, la natura del conoscere, l'istinto gregario, il causalismo, la volontà di verità, ecc. Ma è ormai palese che tutte queste riflessioni vengono assunte sotto una nuova luce interpretativa, quella che mira a considerare *en-panteisticamente* il mondo sotto la chiave simbolica del *Wille zur Macht* e di ciò che ne deriva. Risulta pertanto un po' stridente il posizionamento di un quinto libro pensato come epilogo di uno scritto composto quando il tentativo di una lettura unitaria di tutti i fenomeni ancora non aveva raggiunto la maturità di pensiero dovuta. Tuttavia, il pensatore è convinto del valore filosofico dei contenuti così organizzati, che riassumono aspetti rilevanti del suo modo ormai tipico di analizzare determinati argomenti, ed è inoltre ben proiettato a commentare se stesso (come un estraneo di cui si prende per la prima volta atto) riunendo sotto un'unica prospettiva tutti i suoi scritti.
In una lettera del dicembre 1888 a Köselitz scrive:

> Sfoglio da alcuni giorni le mie opere, *cui ora mi sento per la prima volta all'altezza*. Lo comprende? Ho fatto tutto molto bene, ma non ne avevo idea – al contrario!... Ad esempio le diverse *Prefazioni*, il *quinto* libro «gaya scienza» - diavolo, che cosa non contiene! - Leggendo *Ecce homo* farà una scoperta sulla *terza* e *quarta Inattuale* che Le farà rizzare i capelli – si sono rizzati anche a *me*. Non era Wagner e neppure Schopenhauer che caratterizzavo dal punto di vista psicologico… Ho *compreso* entrambi questi scritti solo da 14 giorni. -[186]

Il quinto libro de *La gaia scienza* contiene, effettivamente, molte cose importanti e interessanti, e si apre con un sottotitolo suggestivo "Noi senza paura". Il riferimento è ovviamente a una delle risonanze *patico-affettive* più tipiche dell'uomo, che ha avuto un ruolo così rilevante nel processo di "imbestiamento in gregge", ma anche alla prospettiva con cui Nietzsche ha deciso di aprire il libro: la *morte di Dio* e il cono d'ombra che questo evento iniziava a proiettare sull'Europa. Egli precisa subito - mettendosi nella schiera dei «divinatori d'enigmi […] piantati tra l'oggi e il domani […] primogeniti e figli prematuri del secolo venturo»[187] - di voler sfuggire alla *mostruosa logica dell'orrore* (dieser ungeheuren Logik von Schrecken) che dovrebbe conseguire a un simile evento storico, di portata epocale, perché gli "spiriti liberi" come lui, di fronte a questa notizia, sentono sulla loro pelle il calore di una nuova aurora. Come "uomini della conoscenza" il loro orizzonte può tornare, infatti, ad assaporare l'ampiezza e l'imprevedibilità che aveva

[186] EFN-1888, 1181.
[187] «Proprio questo è il nostro destino – oh, per lungo tempo ancora! diciamo, per essere modesti, fino al 1901 […]. Veniamo scambiati per altri – ciò fa sì che noi stessi si cresca, ci si trasformi continuamente, si facciano cadere vecchie scorze, si cambi pelle a ogni primavera, si diventi sempre più giovani, più di là da venire, più alti, più forti, s'affondi le nostre radici con sempre maggiore potenza nelle profondità – nel male – mentre nello stesso tempo abbracciamo il cielo con amore sempre più grande, sempre più vastamente, suggendone, con tutti i nostri rami e foglie, dentro di noi la luce, sempre pi assetati.», GS, 321. «Noi, figli dell'avvenire, come *potremmo* trovarci a nostro agio nel tempo attuale? Siamo avversi a tutti gli ideali in cui, perfino in questa fragile, già frantumata età di trapasso, qualcuno potrebbe ancora sentirsi come a casa propria […].», GS, 377. «Noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi figli precoci di un avvenire ancora non verificato […]. Come potremmo noi, dopo un simile spettacolo e con una tale voracità di conoscere e di sapere, accontentarci dell'*uomo di oggi*?», GS, 382; cfr. GDM, *Prefazione*, 1.

ormai perduto da millenni[188]. Nel benedire questo nuovo *Abenteuer des Geistes*, il filosofo torna su un aspetto, la messa in questione del "valore" dei giudizi morali, centrale nei sei anni della *Freigeisterei* e lo fa ricollegandosi a qualcosa che aveva considerato molto rilevante già negli anni '70: il forte e vicendevole legame, da sempre sussistente, tra la "conoscenza" e la "morale"[189]. L'atteggiamento tipicamente *gregario*, riconosciuto nella descrizione scientifica del mondo fornita dai fisici della materia e delle leggi naturali[190], che lo aveva stimolato a sviluppare un'interpretazione filosofica *en-panteistica* radicalmente opposta a quella, viene riconosciuto ora come fondativo di tutte le "convinzioni scientifiche", anche se la scienza reputa parte del suo "metodo" il vagliare le ipotesi, adottando un «provvisorio punto di vista sperimentale, […] una finzione regolativa (einer regulativen Fiktion)»[191]. Nietzsche usa il suo modo tipico di sfruttare l'indagine *genealogica* che mira a svelare i *presupposti* nascosti dietro l'origine di una credenza, di una pratica, di una convinzione, a retrodatare ancor prima della sua origine il "significato" di ciò che si prende in considerazione solo nei suoi stadi ultimi, maturi, come se questi fossero identici a quelli iniziali, e lo sfrutta ora proprio contro la "scienza" che si erge a maestra e custode della conoscenza umana. Per fare questo, è necessario impostare la questione sul piano "morale"; tornano così a essere attuali le considerazioni sul valore della "verità" che avevano accompagnato i suoi trascorsi di professore a Basilea:

> Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza «scevra di presupposti». La domanda se sia necessaria la *verità*, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che «*niente* è *più* necessario della verità, e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano». - Questa incondizionata volontà di verità, che cos'è dunque? È la volontà di *non ingannare*? Potrebbe, infatti, la volontà di verità essere interpretata anche in quest'ultimo modo: supposto che, sotto la generalizzazione «io non voglio ingannare», si ricomprenda anche il caso singolo «io non voglio ingannare *me*». Ma perché non ingannare? Ma perché non lasciarsi ingannare? – Si noti che le ragioni della prima domanda si collocano in un ambito del tutto diverso da quello in cui si trovano le ragioni della seconda: non ci si vuole lasciare ingannare perché si ammette che è nocivo, pericoloso, nefasto essere ingannati – in questo senso la scienza sarebbe una lunga accortezza, una cautela, un'utilità; a ciò tuttavia si potrebbe giustamente obiettare: come? Realmente il non voler farsi ingannare [Sich-nicht-täuschen-lassen-wollen] è meno nocivo, meno pericoloso, meno nefasto? Che sapete voi *a priori* sul carattere dell'esistenza [Charakter des Daseins], per poter decidere se il vantaggio più grande sta dalla parte dell'assoluta diffidenza o dell'assoluta fiducia? Nel caso invece che queste due cose debbano essere necessarie, molta fiducia *e* molta diffidenza: da dove, allora, la scienza

[188] Cfr. GS, 343. Sulla nuova "infinità" dell'orizzonte, si veda l'aforisma 374 nel quale, parlando di "prospettivismo", Nietzsche precisa il senso di questa nuova avventura conoscitiva, che non si sottrae alla possibilità che il mondo "*racchiuda in sé interpretazioni infinite*".

[189] Cfr. GS, 345.

[190] Cfr. GS, 373, dove vengono aspramente criticati Spencer e i "materialisti scienziati della natura", entrambi dotti appartenenti al "ceto medio dello spirito", ai quali Nietzsche ribadisce: «Innanzitutto non si deve voler spogliare l'esistenza del suo carattere *polimorfo* [seines v i e l d e u t i g e n Charakters]: lo esige il *buon* gusto, signori miei, il gusto del rispetto di fronte a tutto quello che va al di là del vostro orizzonte!", Nietzsche prosegue sottolineando la povertà di *senso* delle spiegazioni meccanicistiche del mondo, chiudendo con un paragone musicale, affermando che se si riducesse la musica a calcolo numerico e computazionale se ne perderebbe tutto il *valore* e non si coglierebbe "un bel niente di ciò che propriamente in essa è "musica"!...».

[191] Cfr. GS, 344. Sul legame storico-filosofico tra Nietzsche e il "finzionalismo" (Vaihinger) si veda C. Gentili, *Hans Vaihinger e la proposta di un "positivismo idealistico". Nietzsche e Kant nella prospettiva del "come se"*, in Dianoia 22., anno XXI, giugno 2016, pp. 87-107; *La volonté de puissance en tant que volonté d'illusion. Hans Vaihinger et l'interprétation néokantienne de Nietzsche*, in *Lectures Nietzschéennes*, a cura di M. Béland, Les Presses de l'Université de Montréal, 2015, pp. 251-275.

potrebbe derivare la sua fede incondizionata, la sua convinzione, per essa basilare, che la verità sia più importante di qualsiasi altra cosa, nonché di ogni altra convinzione? Questa convinzione appunto non potrebbe essere nata se verità *e* non verità si rivelassero continuamente utili l'una come l'altra: come accade in realtà. […] Di conseguenza «volontà di verità» *non* significa «io non voglio farmi ingannare» ma – non resta altra scelta - «io non voglio ingannare, neppure me stesso»: e *con ciò siamo sul terreno della morale*. Ci si domandi infatti un po' a fondo: «perché non vuoi ingannare?». Specialmente se dovesse esserci l'apparenza – e c'è questa apparenza! – che la vita fosse fondata sull'apparenza[192], voglio dire sull'errore, sull'inganno, sulla dissimulazione-trasmutazione[193] [Verstellung], sull'accecamento, sull'autoaccecamento, e se d'altro canto, effettivamente, la forma grandiosa della vita si è sempre mostrata dalla parte dei più spregiudicati πολύτροποι. Potrebbe forse essere, una siffatta intenzione, se interpretata benevolmente, un donchisciottismo, una piccola stravagante bizzarria; ma potrebbe essere anche qualcosa di peggio, vale a dire un principio distruttivo, ostile alla vita… «Volontà di verità» - potrebbe essere un'occulta volontà di morte. – In tal modo, la domanda: perché scienza? Riconduce al problema morale: *a qual fine esiste in genere una morale*, se vita, natura, storia sono «immorali»? Non c'è dubbio, l'uomo verace, in quel temerario e ultimo significato che la fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo «altro mondo», come? Non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo?... Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina… Ma che succede, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino, salvo l'errore, la cecità, la menzogna – se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna? -[194]

---

[192] Ho sostituito con "che la vita fosse fondata sull'apparenza" la traduzione di Masini-Montinari che, per "als wenn das Leben auf Anschein", traduceva "che la vita fosse contesta d'apparenza". Ho poi modificato anche il seguito sostituendo con "sull'errore" ecc. al posto di "d'errore" ecc., cfr. OFN V/2, p. 242.

[193] Sostituisco così la traduzione di Masini-Montinari per *Verstellung*, che era "ipocrisia".

[194] GS, 344. «Man sieht, auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben, es giebt gar keine „voraussetzungslose" Wissenschaft. Die Frage, ob W a h r h e i t noth thue, muss nicht nur schon vorher bejaht, sondern in dem Grade bejaht sein, dass der Satz, der Glaube, die Ueberzeugung darin zum Ausdruck kommt „es thut n i c h t s m e h r noth als Wahrheit, und im Verhältniss zu ihr hat alles Uebrige nur einen Werth zweiten Rangs". — Dieser unbedingte Wille zur Wahrheit: was ist er? Ist es der Wille, s i c h n i c h t t ä u s c h e n z u l a s s e n ? Ist es der Wille, n i c h t z u t ä u s c h e n ? Nämlich auch auf diese letzte Weise könnte der Wille zur Wahrheit interpretirt werden: vorausgesetzt, dass man unter der Verallgemeinerung „ich will nicht täuschen" auch den einzelnen Fall „ich will m i c h nicht täuschen" einbegreift. Aber warum nicht täuschen? Aber warum nicht sich täuschen lassen? — Man bemerke, dass die Gründe für das Erstere auf einem ganz andern Bereiche liegen als die für das Zweite: man will sich nicht täuschen lassen, unter der Annahme, dass es schädlich, gefährlich, verhängnissvoll ist, getäuscht zu werden, — in diesem Sinne wäre Wissenschaft eine lange Klugheit, eine Vorsicht, eine Nützlichkeit, gegen die man aber billigerweise einwenden dürfte: wie? ist wirklich das Sich-nicht-täuschen-lassen-wollen weniger schädlich, weniger gefährlich, weniger verhängnissvoll: Was wisst ihr von vornherein vom Charakter des Daseins, um entscheiden zu können, ob der grössere Vortheil auf Seiten des Unbedingt-Misstrauischen oder des Unbedingt-Zutraulichen ist? Falls aber Beides nöthig sein sollte, viel Zutrauen u n d viel Misstrauen: woher dürfte dann die Wissenschaft ihren unbedingten Glauben, ihre Ueberzeugung nehmen, auf dem sie ruht, dass Wahrheit wichtiger sei als irgend ein andres Ding, auch als jede andre Ueberzeugung? Eben diese Ueberzeugung könnte nicht entstanden sein, wenn Wahrheit u n d Unwahrheit sich beide fortwährend als nützlich bezeigten: wie es der Fall ist. […] Folglich bedeutet „Wille zur Wahrheit" n i c h t „ich will mich nicht täuschen lassen", sondern — es bleibt keine Wahl — „ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht": — u n d h i e r m i t s i n d w i r a u f d e m B o d e n d e r M o r a l . Denn man frage sich nur gründlich: „warum willst du nicht täuschen?" namentlich wenn es den Anschein haben sollte, — und es hat den Anschein! — als wenn das Leben auf Anschein, ich meine auf Irrthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung angelegt wäre, und wenn andrerseits thatsächlich die grosse Form des Lebens sich immer auf der Seite der unbedenklichsten πολύτροποι gezeigt hat. Es könnte ein solcher Vorsatz vielleicht, mild ausgelegt, eine Don-Quixoterie, ein kleiner schwärmerischer Aberwitz sein; er könnte aber auch noch etwas Schlimmeres

Anche nel quinto libro de *La gaia scienza*, seppur più in sordina rispetto agli altri scritti dell'ultimo periodo, si nota la sicurezza con la quale Nietzsche utilizza ormai il "metro" di valutazione "extra-morale" che ha coniato (Wille zur Macht). Se "vita", "storia" e "natura" presentano un *carattere terribile*, quando sono lucidamente analizzate a prescindere dall'ottica "morale" (quell'ottica millenaria che poggia sugli *ideali ascetici* descritti nella *Genealogia*, in breve sulla visione del mondo cristiana che ne è la *summa* storico-metafisica), allora è innegabile che quell'ottica, senza voler essere benevoli e immaginare da parte sua una *Don-Quixoterie*, serba in sé uno *zerstörerische Princip*, una nascosta ostilità nei confronti dell'esistenza stessa e della *unsre Welt* così com'è: assolutamente "immorale". A testimonianza di ciò, il pensatore ribadisce che il *carattere dell'esistenza*, il *Leben* stesso (e con esso il mondo come *Proteo-Dioniso*), è manifestamente sostenuto dall'*errore* (Irrthum), dall'*inganno* (Betrug), dalla *dissimulazione-trasmutazione* (Verstellung), dall'*accecamento* (Blendung) e dall'*autoaccecamento* (Selbstverblendung), e che quindi la più *grande forma* della "vita" è stata, viceversa, sempre dalla parte dei *più spregiudicati* πολύτροποι, piuttosto che da quella di chi è continuamente "diffidente" nei confronti delle *risonanze patico-affettive* costitutive dell'*organico* (e del *lato interno* dell'*inorganico*, sua *preformazione*). Odisseo, l'*attore radicale*, l'eroe che si fregia dell'epiteto πολύτροπος, è anche colui che sa maggiormente benedire il *Charakter des Daseins*, è lui a incarnare *die grosse Form des Lebens*, come si diceva nei frammenti che analizzavano l'accrescimento della *Verstellung* nei suoi "gradi" di *manifestazione* e *sviluppo*.

Il filosofo giunge a questa considerazione sul "valore" della *diffidenza* tipica della scienza, che fonda il *Wille zur Wahrheit* come un "gesto morale" di rifiuto della *decezione* e che vede nella possibilità di *ingannare* e *ingannarsi* il *vulnus* mortale per la conoscenza[195], occupandosi del segno distintivo di quella *volontà moralizzatrice e ascetica* che è trapassata nella pratica scientifica: la *verità* vale più della *non-verità*, l'esigenza unica di "*non-voler-lasciarsi-ingannare*" (Sich-nicht-täuschen-lassen-wollen) vale più di ogni altra possibile eventualità[196]. Nietzsche lo dice sottovoce in questo contesto, prima di occuparsene più esplicitamente altrove: il *veritiero* (der Wahrhaftige), colui che a tutti i costi difende la "verità", è un *negatore della vita e del mondo*, è un

---

sein, nämlich ein lebensfeindliches zerstörerisches Princip… „Wille zur Wahrheit" — das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein. — Dergestalt führt die Frage: warum Wissenschaft? zurück auf das moralische Problem: w o z u ü b e r h a u p t M o r a l , wenn Leben, Natur, Geschichte „unmoralisch" sind? Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, b e j a h t d a m i t e i n e a n d r e W e l t als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese „andre Welt" bejaht, wie? muss er nicht ebendamit ihr Gegenstück, diese Welt, u n s r e Welt — verneinen?… Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein m e t a p h y s i s c h e r G l a u b e ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch u n s e r Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist… Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, — wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist? -».

[195] Leggendo i frammenti del 1885, si capisce che uno dei bersagli polemici sottintesi ne *La gaia scienza* è Descartes e la sua mancanza di "radicalità", il quale pone Dio come garante della "certezza", rendendo così l'idea del demone ingannatore priva di fondamento, cfr. 40 [10; 20; 25] 1885.

[196] In una variante, poi soppressa, Nietzsche parlava apertamente di *scienza cristiana* riferendosi a tutta la scienza moderna fino ai suoi giorni: «"In altre parole, a vedere fino in fondo, non vi è stata e non vi è neppure oggi se non una scienza cristiana"», alla quale ovviamente oppone una *scienza anticristiana*: «"Sulla porta d'ingresso di ogni scienza anticristiana sta il terribile interrogativo: 'perché – proprio la verità'?".», OFN V/2, p. 654. Si veda C. Gentili, *La scienza e l'"ombra di Dio"*, in STUDIA NIETZSCHEANA, 2014, www.nietzschesource.org/SN/gentili-2014.

cristiano, un platonico[197]. Ma non manca di riconoscere che anche l'*uomo della conoscenza* (ateo e anti-metafisico), da lui immaginato nei quattro libri precedenti de *La gaia scienza*, quello più vicino alla *filosofia di Dioniso* e al *Doppelblick* che accoglie ogni aspetto dell'esperibile nelle sue valutazioni (in questo caso la "fiducia" insieme alla "diffidenza"), è l'erede di questa *asc-etica nichilistica*, con la differenza che chi è abitato dalla *Leidenschaft der Erkenntniss* e ha riconosciuto il *carattere terribile* della "realtà" è ricettivo alla seduzione che proviene dalla domanda con la quale si chiude l'aforisma.
Nella bocca di questi *atei* e *miscredenti*, *anti-metafisici* e *immoralisti* che "vivono pericolosamente", che vengono scambiati per altro e diventeranno "noti" solo postumi, che cercano orecchie adatte alle loro parole da "iniziati" ai *misteri dionisiaci*, la "diffidenza" ha però un altro sapore[198]. Essi sanno, infatti, tollerare la "sdivinizzazione" del mondo, la sua profonda "immoralità" e "inumanità", senza per questo negargli il suo valore, senza rifiutarlo in blocco, capaci come sono di essere insieme "veneranti" e

[197] Torna, nel 1887 e poi negli ultimi tentativi frammentari, la contrapposizione tra *veritiero* e *menzognero* presente in *Über Wahrheit und Lüge*, declinata ora alla luce delle ultime tendenze filosofiche, ma con non pochi tratti simili rispetto al 1873. Si potrebbe quasi dire che alle precedenti riflessioni, vecchie più di un decennio, viene applicato il nuovo gergo filosofico e le nuove conclusioni, che troveranno posto negli ultimi scritti (si veda ad esempio la fine dell'aforisma 354 di GS, dove, usando le parole "prospettivismo" e "fenomenalismo" Nietzsche rievoca alcune idee già espresse nel 1873 in merito al valore del mondo dei segni ipostatizzato con il processo di *gregarizzazione*). Nel frammento 11 [115] 1887 si legge: «In un mondo che è essenzialmente falso, la veridicità sarebbe una *tendenza contro natura* [widernatürliche Tendenz]; una tale tendenza potrebbe aver senso solo come strumento per un particolare *elevamento a potenza della falsità* [als Mittel zu einer besondere höheren Potenz von Falschheit]. Perché si potesse fingere un mondo del vero, dell'essere, dovette prima esser creato l'uomo veritiero (compreso il fatto che un tale uomo si creda "veritiero"). / Semplice, trasparente, non in contraddizione con sé, persistente, sempre uguale a se stesso, senza pieghe, volteggiamenti, sipari, forme: un uomo del genere concepisce un mondo dell'essere come *"Dio"* a propria immagine. / Perché sia possibile la veridicità, tutta la sfera dell'uomo dev'essere molto pulita, piccola e rispettabile; il *vantaggio* dev'essere in ogni senso dalla parte del veridico. – Menzogna, perfidia, dissimulazione [Verstellung] devono suscitare stupore… / L'odio per la menzogna e la dissimulazione [Verstellung] fondato sull'*orgoglio*, su un concetto suscettibile dell'onore; ma si dà un tale odio anche per viltà: perché la menzogna è proibita.», OFN VIII/2, p. 264; cfr. 40 [20] 1885. Nietzsche torna sulla corrispondenza, sottolineata già altrove, tra un certo ideale di uomo e una certa spiegazione del mondo, nell'interpretazione generale del valore che la "morale" ha avuto in un caso e nell'altro. Il *veritiero*, descritto qui in evidente opposizione ai πολύτροποι (che hanno al contrario *mille flessibili pieghe* come il polipo teognideo, *molteplici forme tramutative* come Proteo-Dioniso, e *molti prosceni* come Odisseo), e l'*ordine etico* del mondo dell'essere garantito da Dio (l'opposto del *mostro di forza*, del mondo come *Wille zur Macht* e *ewige Wiederkunft*), sono figli della stessa esigenza (e bisogno fisiologico). La sua capacità "sintetica" nell'analisi, che è un segno filosofico dirompente dell'ultimo anno di riflessione, dà a Nietzsche la possibilità di sommare in un bersaglio unico (cristianesimo-nichilismo) la sua battaglia immoralista e trasvalutativa.

[198] Ne *L'Anticristo*, dove, quasi ribadendo gli assunti *onto-fenomeno-logici* di base dell'aristotelismo (κατὰ φύσιν/παρά φύσιν), Nietzsche parla di "*un ordinamento della* natura, di una legalità primaria della natura" (einer Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges), su cui non può nulla né l'arbitrio, né alcuna "idea moderna", e che deve essere rispettata nell'*ordinamento sociale delle caste* perché una società è sana solo se differenzia "tre tipi di diversa gravitazione dal punto di vista fisiologico", viene fornita una descrizione degli *uomini più spirituali* (die geistigsten Menschen). Essi sono il vertice *fisiologico* della natura e della società piramidale che rispetta il dato naturale, e il filosofo li descrive in un modo molto simile a quello usato nel quinto libro de *La gaia scienza* per gli *uomini della conoscenza* atei e anti-metafisici: «Gli uomini più spirituali, in quanto sono *i più forti*, trovano la loro felicità dove altri troverebbero la loro distruzione: nel labirinto, nella durezza contro di sé e gli altri, nell'esperimento; il loro piacere sta nel costringere se stessi: in loro l'ascetismo diventa natura, bisogno, istinto. La difficoltà di un compito è per essi un privilegio: giocare con i pesi che schiacciano gli altri è per essi una *ricreazione*… Conoscenza – una forma dell'ascetismo. – Essi costituiscono la più rispettabile specie di uomini: ciò non esclude che siano i più sereni, i più amabili. Essi dominano non perché vogliono, ma perché *sono*; non hanno la libertà di essere i secondi.», ANT, 57. La stessa impostazione di problemi era già stata posta nel *Crepuscolo degli idoli*, cfr. CDI, *Morale come contronatura*, 4-5; *Scorribande di un inattuale*, 37-38.

"diffidenti", atteggiamento questo che traggono dalla specificità della natura umana. Nell'aforisma 346, Nietzsche allude al pericolo del *nichilismo,* e ci tiene subito a sottolineare che l'*uomo della conoscenza* "ateo" e "miscredente" non assume un atteggiamento di ostilità e di contrapposizione tra "uomo" e "mondo", e soprattutto riconosce il grande rischio insito nella possibilità di eliminare la "venerazione" dall'orizzonte umano, giacché una tale eliminazione potrebbe dare avvio in un prossimo futuro alla svalutazione dell'esistenza. Allo stesso tempo, però, quegli stessi *anti-metafisici* sembrano a loro volta partecipare a una prima forma di *nichilismo,* quella che, riconoscendo la *nullità* del *valore* che era stato attribuito finora all'esistenza, considerando ormai illegittima la sua valutazione "morale" e "religiosa", si presenta come "un passo avanti nel disprezzo dell'uomo e quindi anche nel pessimismo, nel dispregio dell'esistenza da *noi* conoscibile"[199]. Ma il sorriso *alcionio* di Dioniso si apre anche sui loro volti, e la constatazione schietta del *carattere terribile, menzognero, dissimulativo-trasmutativo* del *Leben* sembra più stimolarli che irretirli, abituati come sono a livelli elevati di sopportazione della "sofferenza" e della "crudeltà", qualità irrinunciabili per l'elevazione del tipo umano che rappresentano.

Nel rimarcare questi aspetti caratteriali dell'*uomo della conoscenza,* che va delineando ormai da tempo, il filosofo tedesco anticipa molte cose che saranno affrontate negli ultimi scritti, tornando anche sulle definizioni cardinali del *Wille zur Macht* che aveva presentato in *Jenseits von Gut und Böse*, facendo sembrare un po' stridente il libro aggiunto nel 1887 a un'opera pubblicata anni prima quando il nuovo filosofema ancora non era comparso. Ma si capisce subito che il "metro" *fisiologico* ha già assunto il ruolo di perno concettuale che avrà d'ora in avanti, e infatti il "credente", di cui il cristiano è un prototipo, viene presentato come un *debole di volontà*, data la continua ricerca della "stabilità" di cui ha bisogno per prosperare, e, in ugual misura viene letto l'*anelito di certezza* (Verlangen nach Gewissheit) che "oggi in grande misura trova uno sfogo scientifico-positivistico", anch'esso in fondo derivazione di un *bisogno metafisico* e frutto dell'*istinto della debolezza* (Instinkt der Schwäche)[200]. A queste tipologie umane si contrappongono evidentemente i πολύτροποι, rappresentanti dello *spirito libero par excellence* che sa "danzare perfino sugli abissi" e che trae *godimento e forza dall'autodeterminazione* (eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung), prendendo "congedo da ogni fede" e avendo dalla sua *eine Freiheit des Willens,* spiriti che del "riso" e della "leggerezza" fanno la loro virtù eccellente, in onore del *dio tentatore e cacciatore,* sulla falsariga di Zarathustra[201].

---

[199] Cfr. GS, 346. Nell'aforisma 370, nel quale Nietzsche analizza l'essenza del "romanticismo", e nel quale si distingue un'arte che crea per "fame" e un'arte che crea per "sovrabbondanza", viene specificato che esistono due tipologie di sofferenti: "quelli che soffrono della *sovrabbondanza della vita*" e "quelli che soffrono dell'*impoverimento della vita*". Grazie al nuovo "metro" filosofico (il *Wille zur Macht*) il filosofo applica l'analisi antitetica ad ogni fenomeno, e in questo caso sostiene che vede approssimarsi un "pessimismo *dionisiaco*", quello stesso pessimismo che a suo dire aveva già descritto nella *Geburt* e che è ciò cui sta alludendo nel caso del "pessimismo" degli atei e anti-metafisici nell'aforisma 346. Nello stesso aforisma (370), è presente una caratterizzazione dell'*uomo dionisiaco*: «Colui che è più ricco di pienezza vitale, il dio e l'uomo dionisiaco, non solo può concedersi lo spettacolo dell'orrore e della precarietà, ma perfino l'azione terribile e ogni lusso di distruzione, di dissolvimento, di negazione; in lui malvagità, assurdità, deformità appaiono in un certo senso permesse in conseguenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti che può fare di ogni deserto una contrada fertile e ubertosa.», GS, 370; cfr. CDI, *Quel che devo agli antichi,* 4; 5.

[200] Cfr. GS, 347. Nietzsche ripete, con ulteriori sfumature, quanto aveva già sostenuto in *Jenseits von Gut und Böse* e parla ora di un "dogma dello spinozismo" che ha assoggettato l'indagine delle scienze naturali (darwinismo compreso), spiegando questo assoggettamento come espressione della natura plebea caratteristica della gran parte dei naturalisti, i quali provengono ereditariamente quasi tutti da «gente povera e meschina, che conosceva anche troppo da vicino la difficoltà di tirare avanti», cfr. GS, 349.

[201] Cfr. GS, 347.

Nietzsche torna inoltre sulla fisionomia intellettuale del "dotto", e questa volta risolve l'indagine con l'ausilio della *fisiologia* e dell'*ereditarietà*[202], mostrando un certo interesse nel voler rimarcare continuamente quanto ormai dà per assodato, non solo filosoficamente, e cioè che l'"autoconservazione", tipica nel dotto, è "espressione di uno stato estremamente penoso", poiché limita il «vero e proprio istinto basilare della vita che tende a un'*espansione di potenza* (des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf *Machterweiterung*)»[203]. Allo stesso modo, rivolgendosi ai naturalisti ci tiene a ribadire che "nella natura non è l'estrema angustia a *dominare*, ma la sovrabbondanza, la prodigalità spinta fino all'assurdo", e che per questo il *Kampf um's Dasein* tanto caro agli evoluzionisti rappresenta solo «un'*eccezione*, una provvisoria restrizione della volontà di vita (Lebenswillens)»[204]. Questo *Lebenswille* è, infatti, ricompreso nel carattere generale del *Leben* da intendere come *volontà di potenza*, perché «la grande e piccola lotta ruota ovunque attorno al prevalere, al crescere e all'espandersi, attorno alla potenza, conformemente alla volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita»[205].
Tutte affermazioni e interpretazioni che saranno riproposte, in termini quasi identici, anche nel *Crepuscolo degli idoli*. È chiaro come la *Lebens-Metaphysik,* che interpreta *en-panteisticamente* ogni accadimento e ogni segno guardando al *Wille zur Macht* e a ciò che in questa formula è sottinteso, abbia preso il sopravvento su tutto. Da questo punto di vista, *L'Anticristo* rappresenterà un vero apice filosofico, nel quale non si riesce bene a distinguere l'arte retorica dall'autoconvincimento ormai sfuggito a ogni piglio lucido e critico, visto che Nietzsche farà valere per sé atteggiamenti e strategie teoretiche che ridicolizza e smaschera in altri, solo perché è sicuro (o finge retoricamente di esserlo) della corrispondenza esatta tra i suoi argomenti e l'*essenza* stessa della "natura" e della "vita", e di conseguenza dell'"uomo".
Sempre nel quinto libro de *La gaia scienza*, il filosofo torna a interrogarsi su un problema che sostiene di averlo "travagliato assai a lungo", e che gli ha reso incerta la soluzione. Ma questa tanto decantata incertezza che gli ha causato un sì lungo travaglio, in realtà tradisce la preparazione accorta di varie prese di posizione che gli torneranno utili fra non molto. Il problema in questione riguarda la natura dell'*attore*:

Del problema dell'attore[206]. Il problema dell'attore mi ha travagliato assai a lungo: ero nell'incertezza (e lo sono ancora di tanto in tanto), se non sia che soltanto prendendo le mosse da esso ci si possa accostare al pericoloso concetto di «artista» - un concetto fino a oggi trattato con imperdonabile dabbenaggine. La falsità con buona coscienza, il godimento nella dissimulazione-trasmutazione come potenza eruttante[207], che spinge da parte il cosiddetto «carattere»,

[202] Il gusto per la "logica" e la "fede nella dimostrazione" diventano, ad esempio, espressione di un istinto democratico ecc., cfr. Gs, 348.
[203] Cfr. Gs, 349.
[204] Cfr. Gs, 349.
[205] Cfr. Gs, 349.
[206] Nell'edizione critica Colli-Montinari, il tedesco *Schauspieler* viene spesso tradotto con l'italiano "commediante", soprattutto negli ultimi scritti; eppure, quando Nietzsche vuole intendere questo significato sceglie il tedesco *Komödiant* (termine peraltro presente nell'aforisma 351, sempre del quinto libro de *La gaia scienza*, dove i "commedianti dello spirito" si fregiano dell'appellativo di "saggi"), usandolo quasi sempre con un'accezione e una sfumatura negative (che ha anche l'italiano "commediante", se paragonato a "attore"). Lo stesso discorso vale per la parola *Schauspielerei* (attorialità), che nell'edizione critica Colli-Montinari viene spesso resa con "istrionismo"; infatti, quando Nietzsche vuole intendere questo significato usa il tedesco *Histrionismus*. Per queste ragioni ho sostituito con "attore" l'occorrenza della parola "commediante" in tutto l'aforisma, visto che Nietzsche in questo caso sceglie di usare il tedesco *Schauspieler*.
[207] Sostituisco così la traduzione di Masini-Montinari che era "il piacere della contraffazione nel suo prorompere come potenza". Il tedesco è: "die Lust an der Verstellung als Macht herausbrechend". Il prefisso

inondandolo, talvolta soffocandolo; il desiderio interiore di entrare in un ruolo e in una maschera, in un'*apparenza*[208]; un eccesso di facoltà d'adattamento d'ogni genere che non sanno più contentarsi di servire alla prossima e strettissima utilità: non è forse tutto ciò *nient'altro* che l'attore in sé?...Un siffatto istinto deve essersi sviluppato con la massima facilità nelle famiglie del basso popolo, che sotto le vicissitudini dell'oppressione e della costrizione dovettero passare la loro vita in un'estrema dipendenza, che dovettero docilmente fare il passo secondo la gamba, organizzarsi sempre di nuovo in rapporto a nuove circostanze, accomodarsi e disporsi sempre in nuova, diversa maniera, acquistando poco per volta la capacità di aver mantello per *ogni* acqua, con ciò quasi trasformandosi nel mantello, diventando dei maestri in quell'arte, fatta carne e sangue, dell'eterno giocare a nascondersi, che negli animali è detta *mimicry*: finché in conclusione tutta questa abilità, accumulata di generazione in generazione, diventa dispotica, irrazionale, irrefrenabile, apprende, in quanto istinto, a comandare altri istinti e genera l'attore, l'«artista» (inizialmente il buffone, il cantastorie, lo zanni, il giullare, il clown, ma anche il servitore classico, il Gil Blas: in questi tipi si ha infatti la preistoria dell'artista e abbastanza spesso perfino del «genio»). Anche in superiori condizioni sociali, sotto una simile pressione si sviluppa una consimile specie di uomo: soltanto che allora, per lo più, l'istinto attoriale[209] è appunto tenuto ancora a freno da un altro istinto, per esempio nel «diplomatico» - del resto, sarei dell'opinione che un buon diplomatico si potrebbe sempre permettere di far anche la parte d'un buon attore[210] di teatro, posto appunto che potesse «permetterselo». Ma per quel che concerne gli *Ebrei*, questo popolo cui è propria l'arte dell'adattamento *par excellence*, si potrebbe vedere fin dall'inizio in essi, coerentemente a quest'ordine di idee, una specie di organizzazione storico-mondiale per la selezione di attori; ed effettivamente è senz'altro il tempo di porre questa domanda: quale buon attore oggi *non* è – ebreo? Anche l'Ebreo come letterato nato, come effettivo dominatore della stampa europea, esercita questo suo potere sulla base delle sue capacità di attore – difatti egli recita la parte dell'«esperto», dello «specialista». – E infine le *donne*: si pensi all'intera storia delle donne: non *devono* queste essere innanzitutto e prima d'ogni altra cosa delle attrici? Si presti orecchio ai medici, che hanno ipnotizzato delle signore; e infine amiamole – lasciamoci pure «ipnotizzare» da esse! Che cosa ne scaturisce sempre? Che esse «si danno a vedere» anche quando – si danno… La donna è così artista…[211]

---

heraus- indica l'uscir fuori, il palesarsi di qualcosa, e il verbo *brechen* significa spezzare, rompere, frantumare, ma anche vomitare, erompere, sgorgare. In tedesco l'eruzione si dice *der Ausbruch*.

[208] Sostituisco così la traduzione di Masini-Montinari che era "l'intimo desiderio di calare in una parte, in una maschera, in una *parvenza*". Il tedesco è: "das innere Verlangen in eine Rolle und Maske, in einen S c h e i n hinein".

[209] Sostituisco così la traduzione di Masini-Montinari che era "l'istinto del commediante". Il tedesco è "der schauspielerische Instinkt ".

[210] Qui non sono stato io a sostituire, ma già era presente in traduzione la parola "attore".

[211] Gs, 361. «V o m P r o b l e m e d e s S c h a u s p i e l e r s. — Das Problem des Schauspielers hat mich am längsten beunruhigt; ich war im Ungewissen darüber (und bin es mitunter jetzt noch), ob man nicht erst von da aus dem gefährlichen Begriff „Künstler" — einem mit unverzeihlicher Gutmüthigkeit bisher behandelten Begriff — beikommen wird. Die Falschheit mit gutem Gewissen; die Lust an der Verstellung als Macht herausbrechend, den sogenannten „Charakter" bei Seite schiebend, überfluthend, mitunter auslöschend; das innere Verlangen in eine Rolle und Maske, in einen S c h e i n hinein; ein Ueberschuss von Anpassungs-Fähigkeiten aller Art, welche sich nicht mehr im Dienste des nächsten engsten Nutzens zu befriedigen wissen: Alles das ist vielleicht nicht n u r der Schauspieler an sich?… Ein solcher Instinkt wird sich am leichtesten bei Familien des niederen Volkes ausgebildet haben, die unter wechselndem Druck und Zwang, in tiefer Abhängigkeit ihr Leben durchsetzen mussten, welche sich geschmeidig nach ihrer Decke zu strecken, auf neue Umstände immer neu einzurichten, immer wieder anders zu geben und zu stellen hatten, befähigt allmählich, den Mantel nach jedem Winde zu hängen und dadurch fast zum Mantel werdend, als Meister jener einverleibten und eingefleischten Kunst des ewigen Verstecken-Spielens, das man bei Thieren mimicry nennt: bis zum Schluss dieses ganze von Geschlecht zu Geschlecht aufgespeicherte Vermögen herrisch, unvernünftig, unbändig wird, als Instinkt andre Instinkte kommandiren lernt und den Schauspieler, den „Künstler" erzeugt (den Possenreisser, Lügenerzähler, Hanswurst, Narren, Clown zunächst, auch den classischen Bedienten, den Gil Blas: denn in solchen Typen hat man die Vorgeschichte des Künstlers und oft genug sogar des „Genies"). Auch in höheren gesellschaftlichen Bedingungen erwächst unter ähnlichem Drucke eine ähnliche Art Mensch: nur wird dann meistens der

Leggendo la prima parte di questo aforisma, ci si renderà facilmente conto del fatto che Nietzsche sta ripercorrendo le sue riflessioni sull'*attorialità* (e sull'*arte* in genere) e sul suo legame con lo *Schein* e la *Verstellung* (riflessioni che erano iniziate nei primi anni '70); ma nello stesso tempo sta precisando il motivo per il quale, in quei due frammenti del 1885 e del 1887 (40 [5]; 10 [159]), volti a indagare l'accrescimento della *Verstellung* dall'*inorganico* alle vette dell'*organico*, comparivano l'*attore* e il *problema dell'attore*. Così come si fa più che palese, sotto molti riguardi, la scelta del verbo *sich-verstellen* e della parola *Verwandlung* in relazione al *Charakter von Proteus-Dionysos*, nella definizione della *Innenseite* della *Kraft*, e quindi del *Wille zur Macht* coincidente con il "mondo". Dioniso stesso, o meglio l'ideale nietzscheano di Dioniso (mein Dionysos-Ideal), era stato inserito, nei suddeti frammenti, come *grado divino* della *Verstellung* di fianco all'*attore* e al *Problem des Schauspielers*.
Il filosofo annuncia di voler affrontare un problema che lo ha tenuto e lo tiene in uno stato di indecisione e apprensione, relativo alla strettissima relazione, o forse addirittura alla coincidenza, esistente tra il concetto di *attore* (Schauspieler) e il "pericoloso concetto di «artista»" (Künstler). E sostiene che, rispondere a questo quesito, sarebbe anche utile a spazzare via l'"imperdonabile dabbenaggine" (mit unverzeihlicher Gutmüthigkeit) con la quale ci si è sempre riferiti al concetto di *artista*. Eventualità questa non trascurabile, se collegata alla sua ultima fase di pensiero (ma anche considerando la questione a ritroso), visto che *immoralismo*, *dionisismo* (pessimismo tragico; arte intesa come stimolante vitale) e promozione della *cattiveria-forza-profondità* dell'uomo sono un tutt'uno filosofico, ben ricompreso nel *Wille zur Macht*, nel *Leben* inteso come "eterna e identica ruota di creazione e distruzione".
La prospettiva d'indagine è, però, variegata e si evince da molti fattori, compreso lo sviluppo del seguito dell'aforisma, nel quale Nietzsche sembra mescolare elementi molto eterogenei fra loro (il filosofo parla di *Gedankengang* per definire il contenuto dell'aforisma, quando introduce gli Ebrei), e questo mescolamento è utile ai suoi scopi, quelli che prenderanno corpo sotto molteplici aspetti e significati nella *Genealogia*, nel *Crepuscolo*, ne *Il caso Wagner*, ne *L'Anticristo* e in *Ecce homo*.
Tornando all'inizio dell'aforisma, il pensatore, dopo aver sottolineato il cuore problematico del travaglio che lo ha spinto al *Gedankengang* intrapreso, in poche frasi dà la sua definizione icastica - seppur in forma interrogativa - della natura dello *Schauspieler*, dell'*inseità* di questo concetto, scorgendola a partire da un punto di vista "affettivo" e "attitudinale" in grado di circoscriverne le proprietà peculiari con precisione (Alles das ist vielleicht nicht n u r der Schauspieler an sich?). E le prime delucidazioni concettuali fornite sono certamente decisive: l'*attore in sé* possiede una "buona

schauspielerische Instinkt durch einen andren Instinkt gerade noch im Zaume gehalten, zum Beispiel bei dem „Diplomaten", — ich würde übrigens glauben, dass es einem guten Diplomaten jeder Zeit noch freistünde, auch einen guten Bühnen-Schauspieler abzugeben, gesetzt, dass es ihm eben „freistünde". Was aber die J u d e n betrifft, jenes Volk der Anpassungskunst par excellence, so möchte man in ihnen, diesem Gedankengange nach, von vornherein gleichsam eine welthistorische Veranstaltung zur Züchtung von Schauspielern sehn, eine eigentliche Schauspieler-Brutstätte; und in der That ist die Frage reichlich an der Zeit: welcher gute Schauspieler ist heute n i c h t — Jude? Auch der Jude als geborener Litterat, als der thatsächliche Beherrscher der europäischen Presse übt diese seine Macht auf Grund seiner schauspielerischen Fähigkeit aus: denn der Litterat ist wesentlich Schauspieler, — er spielt nämlich den „Sachkundigen", den „Fachmann". — Endlich die F r a u e n: man denke über die ganze Geschichte der Frauen nach, — m ü s s e n sie nicht zu allererst und -oberst Schauspielerinnen sein? Man höre die Aerzte, welche Frauenzimmer hypnotisirt haben; zuletzt, man liebe sie, — man lasse sich von ihnen „hypnotisiren"! Was kommt immer dabei heraus? Dass sie „sich geben", selbst noch, wenn sie — sich geben. … Das Weib ist so artistisch…»

coscienza" relativa alla *Falschheit*[212]; conosce il "godimento" nella *Verstellung* come *Macht* allo *stato eruttivo*, che straripa avvolgendo il *cosiddetto* "Charakter", spingendolo di lato, a volte eliminandolo, distruggendo quindi ogni possibile "fissità" manifestativa a favore di una *magmaticità scenico-espedienziale inafferrabile*[213]; è abitato da una *brama interiore* (innere Verlagen) di entrare in una *Rolle* e in una *Maske*, in uno *Schein*, senza mai palesarsi "nudamente", ma sempre nel "modo in cui vuole" di volta in volta[214]. Già solo queste tre *doti istintuali* tipiche dello *Schauspieler an sich* hanno una enorme rilevanza alla luce di tutto quanto è stato riscontrato nel percorso evolutivo delle riflessioni nietzscheane fin dall'inizio, e costituiscono una sintesi perfetta di tutti gli aspetti concettuali tipici passati in rassegna.

---

[212] Già solo per questo, l'*attore in sé* dovrebbe coincidere con il concetto di *Künstler* tanto caro a Nietzsche, in tutte le sue sfumature. Nel *Crepuscolo degli idoli*, della "buona coscienza" viene detto che è «uno stato fisiologico, che tra l'altro somiglia tanto a una felice digestione da essere scambiato con quella», CDI, *I quattro grandi errori*, 6. Si veda però anche quanto viene precisato nel frammento 8 [1] 1887, dove tra l'altro si parla di *Lügen- und Verstellungstrieb am Künstler hervorbrechend*, di un *impulso della menzogna e della dissimulazione-trasmutazione che si fa eruttante nell'artista*. Ma si veda anche il modo in cui viene letta la "natura" di *artista-attore* di Wagner in *Ecce homo*, una lettura schietta e venerante allo stesso tempo, che deve far riflettere sul vero significato de *Il caso Wagner*, cfr. EH, *Perché sono così accorto*, 5-6.

[213] Questo è forse il passaggio testuale più esplicito nel quale si capisce che *Verstellung* e *Verwandlung* sono concetti consanguinei nell'ottica nietzscheana, e perciò sono stati associati in casi decisivi dal filosofo. Il *cosiddetto carattere* viene inondato, offuscato, spinto a lato dalla *Verstellung*, perché come *potenza prorompente* non tollera "fissità" né "omogeneità" di *manifestazione*, ovvero necessita di una continua *forza di trasmutazione* nel palesarsi, che un "carattere" fisso non può garantire. E, infatti, nel frammento 17 [9] del 1888 nel quale torna, in un elenco numerato intitolato *Per una fisiologia dell'arte*, il "problema dell'attore", Nietzsche cambia formula verbale per esprimere lo stesso concetto di GS, 361, e parla di una *typische Verwandlungskraft* come "Charakter-Fehler" (tornano espressioni degli anni '70), e poi elenca di nuovo tutti gli stadi *preformativ*i dell'*attore* e dell'*artista* presenti anche in GS, 361. Da tutto ciò, si capisce definitivamente perché Odisseo è il prototipo eroico di questa *Macht dissimulativo-trasmutativa*, di questa vera e propria *arte della trasmutazione*, e soprattutto perché Proteo e Dioniso rappresentano i due simboli divini *par excellence* della *Verstellung-Verwandlung*. Lo stesso discorso vale per la "forma elementare" di *vita organica*, che abbiamo visto essere caratterizzata dall'*Aneinungstrieb* che sfrutta *dissimulazione* e *trasmutazione* per relazionarsi con il "fuori", procedimenti che saranno traslati nello "spirituale" e nell'"intellettuale" delle forme superiori. Ma che erano caratterizzanti già come "lato interno" della *Kraft*, che è, in quanto "inorganico", una *Vorform des Lebens*. Va detto, infine, che non poche affinità possono essere riscontrate con la "passive Macht" del secondo capitolo, e più in generale, con la prospettiva *onto-fenomeno-logica* del frammento sulla natura di Tobler-Goethe.

[214] Anche il *Sein* del *sincretismo tragico-metafisico* era abitato da questa brama. Nel caso dell'*attore in sé* si tratta di un bisogno di manifestarsi sempre diversamente, in una cangiante molteplicità di "aspetti", senza "apparire" come si è. L'*attore* è un "giocoliere delle apparenze" (Odisseo, Dioniso, Proteo), e si ricordi che le divinità antiche assumevano sembianze diverse perché se si fossero manifestate nella loro "nudità" gli umani non avrebbero tollerato tale manifestazione, perendo davanti a una simile *potenza di apparizione* (sono vari i casi narrati dalle mitologie classiche). In merito alla relazione *Schein-Künstler*, va detto che nel *Crepuscolo degli idoli*, dove Nietzsche tenta di annullare la distinzione tra un "mondo vero" e un "mondo apparente", viene chiarito: «Che l'artista poi stimi maggiormente l'apparenza [Schein] della realtà [die Realität], non è un'obiezione contro questa proposizione. Infatti «l'apparenza» [„der Schein"] significa, in questo caso, *ancora una volta* la realtà [die Realität], nell'ambito, però, di una scelta di un rafforzamento, di una correzione… L'artista tragico *non* è un pessimista – egli dice precisamente *sì* anche a tutto quanto è problematico e orrido, egli è *dionisiaco*…», CDI, *La «ragione» nella filosofia*, 6. Questo passaggio testuale, non solo precisa il forte legame esistente tra *Künstler* e *Schein* (ovvero la realtà potenziata, rafforzata, in sintesi il *verstellte Leben* del 1873), ma spiega anche perché la *dote manifestativa* massima, il "saper mostrarsi come si vuole", appartiene all'*artista dionisiaco*, così come gli appartiene insieme un "senso del reale" e una "dote dissimulativo-trasmutativa", vicendevolmente necessarie e interconnesse. Su questo si veda anche EH, *Prologo*, 3-4, dove viene detto, indirettamente, che chi adora i *valori* della "vita", quelli "che soli potrebbero garantire la crescita, l'avvenire, il sovrano *diritto* all'avvenire", sono anche coloro che chiamano "realtà" ciò che per millenni è stato invece definito die „scheinbare Welt", "die erlogne Welt", dai *miglioratori* dell'umanità e adoratori di *ideali*, cui Nietzsche si contrappone con nettezza attraverso l'*arte alchimistica della trasmutazione*: la "trasvalutazione di tutti i valori".

Il filosofo attribuisce, infine, all'*attore in sé* una caratteristica che subito dopo, invece, viene riscontrata in uno specifico caso in cui "un istinto cosiffatto" ha trovato facilità di sviluppo, e cioè l'eccesso di *Anpassungs-Fähigkeiten aller Art*. Lo *Schauspieler*, essendo divenuto dispotico nel suo "istinto", non sa più riferirsi alla prossima utilità senza divenire insaziabile nello sfruttare queste *doti di adattamento d'ogni specie*. Nietzsche fa perciò subito riferimento alle "famiglie di basso popolo", alla *plebe*, agli *Unterworfenen* già descritti altrove in relazione alla *mimicry* animale[215], che è appunto una maestria divenuta, per *adattamento*, carne e sangue (eredità), nell'*arte dell'eterno gioco-del-nascondimento* (Kunst des ewigen Verstecken-Spielens). Descrivendo il destino tipico delle classi sociali di basso livello, le quali - secondo una divinazione *meta-storica* ormai consolidata[216] - sono sempre state esposte a una vita di dipendenza tra pressioni e costrizioni, destreggiandosi nell'opportunismo circostanziale e nel saper fare continuamente di necessità virtù vestendo un mantello per ogni stagione, il pensatore rimarca quanto va affermando da tempo, questa volta allo scopo di descrivere la *Vorgeschichte* dell'*attore* e dell'*artista* (ma anche del *genio*)[217]: un *istinto* diviene tale per "eredità", dopo che una lunga catena di generazioni si è comportata sempre allo stesso modo, quando una reiterata "abitudine" è alla fine divenuta "naturale", anzi, ancor di più, quando si è fatta carne e sangue, cioè *corpo*. È allora che una *disposizione istintuale* (in questo caso la *Kunst des ewigen Verstecken-Spielens* e le *Anpassungs-Fähigkeiten aller Art*) può diventare dispotica e irrefrenabile, tiranneggiando tutti gli altri *istinti* e producendo così una sorta di *monstrum*[218]. L'*attore* e l'*artista* (e spesso il *genio*) sono allora solo l'esito ultimo di una *preformazione* con una lunga storia, come insegna il principio *genealogico*[219]. Il

[215] La *mimicry* viene qui intesa, di nuovo, al modo specifico dell'indagine naturalistica, e cioè come un nome per il comportamento animale *ereditario* e *adattivo* del nascondersi e camuffarsi. Più che alla *Verstellung*, la *mimicry* sembra esser di nuovo connessa con il nascondimento-camuffamento trasposto in un ambito sociale umano di sottomissione, che necessita di un istinto di difesa.

[216] Che egli sfrutterà ampiamente come strumento antitetico di "giudizio" nelle ultime opere, dove diventa decisionista la sua svolta filosofica verso una "trasvalutazione dei valori".

[217] Cfr. CDI, *Scorribande di un inattuale*, 44.

[218] La fecondità dell'influenza della lettura "originale" degli assunti descritti da Roux nel suo libro è più che evidente.

[219] L'*attore*, nel *Crepuscolo degli idoli*, viene inserito tra le forme di esistenza oggi ragguardevoli che hanno vissuto "una volta in questa forma semisepolcrale", quella propria del Ciandala, dell'escluso, dell'emarginato, al pari del criminale. Una forma catilinaria pre-esistenziale per la quale è dovuto passare "*ogni* Cesare", cfr. CDI, *Scorribande di un inattuale*, 45.

bersaglio è chiaro, anzi i bersagli, che sono non solo gli Ebrei[220] e le donne[221], ma anche e soprattutto Wagner[222], e, ancor più in generale, ogni *Heerdenthier-Mensch*[223].

[220] Per i quali, tra l'altro, la questione si fa complessa. Perché, pur essendo il popolo "sottomesso" *par excellence* (e quindi *Volk der Anpassungskunst par excellence*), allo stesso tempo fanno sicuramente parte delle *razze superiori* per *Verstellung* insieme agli Italiani (e ai Greci). Come già aveva fatto per i Greci, anche nel caso degli Ebrei Nietzsche parla di un popolo "geniale" nell'*attorialità* (in questo caso di "eine welthistorische Veranstaltung zur Züchtung von Schauspielern"), e sempre nel quinto libro de *La gaia scienza* in merito al *Volk des Odysseus*, allo *Schauspieler-Volk*, viene precisato che i Greci iniziarono a diventare realmente "attori" (cioè nella vita pubblica) solo a partire dall'epoca democratica periclea, e che come *Graeculus histrio* conquistarono i Romani. Degli Ebrei, in *Aurora* era stato detto che amano la "vita" allo stesso modo dei Greci (cfr. AUR, 72), ma poi nella *Genealogia* (dove i Greci sono definiti *Schauspieler-Volk*) gli Ebrei diventano il popolo sacerdotale che ha attuato la più "radicale trasvalutazione dei valori", dando seguito alla vendetta più nefasta contro i *valori aristocratici* e iniziando la "*rivolta degli schiavi nella morale*" con la creazione di "valori" del *ressentiment*. Ne *L'Anticristo*, invece, verrà ribadito l'alto valore degli Ebrei come popolo, i quali "sono l'opposto di tutti i *décadents*" e per questo «hanno dovuto *rappresentarli* fino a dare l'illusione di esserlo, con un *non plus ultra* del loro genio d'attori (mit einem non-plus-ultra des schauspielerischen Genies)», e così la *décadence* inscenata in loro fu solo uno strumento di "potenza" per rendere l'umanità *malata*. Paolo di Tarso, in quanto ebreo, rappresenta il "genio" sommo di questa tendenza agli occhi di Nietzsche. Sempre ne *L'Anticristo*, per distinguere la Bibbia ebraica dai *Vangeli* (la prima davvero degna di nota, i secondi una sorta di narrazione da manicomio a cielo aperto), il filosofo precisa: «Si è tra Ebrei: *primo* angolo visuale per non perdere completamente il filo. La dissimulazione, divenuta qui addirittura genio, di se stessi nel "sacro" (Die hier geradezu Genie werdende Selbstverstellung ins „Heilige"), - altrove, nei libri e tra gli uomini, mai se non approssimativamente raggiunta, - questa coniazione falsa di parole e di gesti elevata ad *arte*, non discende casualmente da una qualche attitudine individuale, da una qualche natura d'eccezione. Per queste cose ci vuole *razza*.», ANT, 44. Nietzsche inventa, quindi, per gli Ebrei una formula specifica e unica, essi come *razza* hanno raggiunto il "genio" della *Selbstverstellung* nel "sacro", ovvero hanno acquisito una genialità *autodissimulativa* attraverso la quale si sono calati talmente bene nella parte dei *décadents par excellence* (nella sfera del "sacro", come popolo sacerdotale), allo scopo di dominare su tutti i "malriusciti" e rivolgersi contro i "potenti" attraverso la vendetta, da poter esaudire la loro "sete di potenza" scatenandosi contro la "vita" stessa, rendendo "malata" tutta l'umanità. Hanno cioè iniziato la "trasvalutazione" di quelli che il filosofo tedesco reputa i "valori" stessi della "vita", cioè quelli *aristocratici*, perché i più congeneri ai *Natur-Werthe*. Quegli stessi "valori" che il cristianesimo (*ultima ratio* della menzogna), attingendo la sua maestria nell'"arte di mentire santamente" dalla "millenaria propedeutica e tecnica giudaica", è riuscito a dileguare in una notte, offuscando per sempre la promessa di un futuro radioso per la "vita", già preparata architettonicamente e chiamata Roma, cfr. ANT, 38; 44; 57-59. Sul complesso rapporto tra Nietzsche e gli Ebrei, si veda *Nietzsche e gli ebrei*, a cura di V. Vivarelli, Giuntina, Firenze, 2011.

[221] Ho già accennato, nel terzo capitolo, al legame esistente tra *Verstellung* e natura istintiva della donna (legame sottolineato anche altrove da Nietzsche), idea presente anche in Schopenhauer e Hartmann. Si veda 8 [1] 1887.

[222] Cfr. 16 [34; 89] 1888, due frammenti che sintetizzano la descrizione della natura di Wagner che verrà proposta ne *Il caso Wagner*, dove la *fisiologia* diventa "metro di giudizio" estetico. Ma già nell'aforisma 368 del quinto libro de *La gaia scienza*, esprimendo giudizi "cinici" sulla musica di Wagner (per i quali trova il coraggio dopo molti anni), Nietzsche aveva scritto: «Che m'importa del dramma? Che m'importano gli spasimi delle sue estasi etiche, in cui il "popolo" si sente soddisfatto? Che m'importa di tutti i gesti-da-abracadabra dell'attore [der ganze Gebärden-Hokuspokus des Schauspielers]?... Lo si indovina, la mia indole è costituzionalmente antiteatrale – viceversa Wagner era costituzionalmente un uomo di teatro e un attore [wesentlich Theatermensch und Schauspieler], il più esaltato mimomane che sia mai esistito, anche come musicista! […] La musica come mezzo per sottolineare, irrobustire, interiorizzare i gesti drammatici e l'evidenza sensibile dell'attore [der dramatischen Gebärde und Schauspieler-Sinnenfälligkeit]: e il dramma wagneriano costituisce soltanto un'occasione per molti atteggiamenti drammatici! Accanto a tutti gli altri istinti, egli aveva, in tutto e per tutto, gli istinti autoritari di un grande attore [eines grossen Schauspielers]: e, come si è detto, anche in quanto musicista.», GS, 368 (dove ho inserito il testo tedesco tra parentesi sono i luoghi nei quali ho modificato la traduzione italiana dell'edizione Colli-Montinari). Non appena Nietzsche subodorerà i primi segni di un imminente successo, grazie a Brandes e altri ammiratori sempre più frequenti, la sua indole costitutivamente antiteatrale verrà sostituita da un malcelato desiderio di farsi ri-conoscere a tutti i costi, nel tentativo di definire esasperatamente la propria persona. *Ecce homo* è il sintomo finale, calibrato letterariamente, di questa vena tragicomica incosciente che prende il sopravvento e commuove senza volerlo il lettore più attento. D'altronde, il desiderio di divenire l'"erede"

A questo punto, però, sorgono spontanee delle domande in chi conosce tutte le altre occasioni nelle quali il filosofo ha tentato di analizzare le figure dell'*attore* e dell'*artista*: se fosse solo questa la spiegazione *meta-storica* in grado di mostrarci come è venuta alla luce l'*attorialità*, che ne è allora di Odisseo, il *gründliche Schauspieler*? E di Omero? E dei Greci come popolo con il loro *Olymp des Scheins*? E di Dioniso? E di Cesare e Napoleone? E, soprattutto, se gli stati *preformativi* dell'*attore* e dell'*artista* (e del "genio") sono quelli elencati, questo significa che prima del buffone, del cantastorie di corte, dell'eroe picaresco (Gil Blas), non esistevano né *attori* né *artisti*, o comunque non nella "purezza" del tipo? Tutto ciò sarebbe non solo inspiegabile, ma alquanto strano.
Nietzsche non sembra fornire risposte, anche se dal seguito dell'aforisma si intuisce che appronta una sorta di blanda e frettolosa via di fuga concettuale asserendo che lo stesso "istinto" è stato prodotto, sì dalle stesse situazioni, ma anche "in superiori condizioni sociali", dove la tirannia lascia il posto alla gestione paritaria degli istinti che non prendono il sopravvento l'uno sull'altro, facendo sorgere quindi lo *schauspielerische Instinkt* in un'atmosfera di moderazione *impulsivo-affettiva*. Questa antitetica derivazione nello sviluppo dell'*istinto artistico-attoriale*: dispotico e irrazionale da un lato, e tenuto a freno e gestito dall'altro; e, quindi, in un caso sorto a causa di un'incapacità di resistenza a uno stimolo, e, nell'altro, fuoriuscito da un'abilità manutentiva che sa "tenere a freno" gli eccessi, complica ulteriormente l'incertezza dichiarata in apertura di aforisma, più che risolverla.
Se si volge lo sguardo al *Crepuscolo degli idoli* si vedrà, infatti, come viene quasi capovolta la questione, perché il filosofo parte dalla *Psychologie des Künstlers* per poi fornire molti dettagli concettuali sulla natura dell'*attore* che, rimarcando idee antiche, aggiungono sfumature riflessive più pertinenti al clima filosofico caratteristico dell'ultimo periodo. In questo quadro, a sostegno delle sue tesi, a spiegazione *fisiologica* di stati naturali, nel caso specifico dell'"arte" è l'*ebbrezza*[224] a ricevere un posto d'onore:

Sulla psicologia dell'artista. – Perché vi sia arte, perché vi sia un qualche contemplare o agire estetico, a tal fine è indispensabile un presupposto fisiologico: l'*ebbrezza*. L'ebbrezza deve anzitutto aver potenziato l'eccitabilità dell'intera macchina: prima di ciò non si giunge a nessuna arte. Tutte le specie di ebbrezza, per quanto diversamente condizionate, ne posseggono la forza: in primo luogo l'ebbrezza dell'eccitazione sessuale, la forma più antica e originaria dell'ebbrezza. Del pari l'ebbrezza che viene al seguito di tutte le grandi brame, di tutti gli affetti forti; l'ebbrezza della festa, della gara, del pezzo di bravura, della vittoria di ogni moto estremo; l'ebbrezza della crudeltà; l'ebbrezza della distruzione; l'ebbrezza suscitata da certi influssi meteorologici, per esempio l'ebbrezza primaverile; oppure dall'influsso dei narcotici; infine l'ebbrezza della volontà, l'ebbrezza di una volontà turgida e sovraccarica. – L'essenza nell'ebbrezza è il senso dell'aumento di forza e della pienezza [Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle]. Di questo sentimento si fanno partecipi le cose, le si *costringono* a prendere da noi, le si violentano – questo processo si chiama *idealizzare*. Liberiamoci qui di un pregiudizio: l'idealizzare *non* consiste, come si crede comunemente, in una sottrazione o eliminazione di ciò che è piccolo, accessorio. Il punto decisivo sta piuttosto in un portentoso

di Wagner surclassò la virtù del "pudore" (e della solitudine come necessità) già molto tempo prima dell'eclissamento nella follia: «Lo confesso: con vero spavento sono tornato a rendermi conto di *quanto* io sia effettivamente *affine* a Wagner. – In futuro non Le voglio nascondere questo fatto curioso, e dovrà essere *Lei* l'ultima istanza – la cosa è talmente strana che non mi fido del tutto di *me*.», EFN-1882, 272. Cfr. EFN-1883, 373; EH, *Perché sono così saggio*, 3.

[223] Negli aforismi 356 e 368 del quinto libro de *La gaia scienza*, Nietzsche ribadisce lo stretto legame esistente tra le epoche democratiche e l'*attorialità*, e in un'ottica di ostilità nei confronti del teatro, ormai consolidata da tempo, ribadisce che a teatro si è "gregge" e mai "individuo", a maggior ragione per l'opera wagneriana.

[224] In merito al legame *ebbrezza-arte* in Nietzsche si veda HEIDEGGER I, pp. 21-217.

proiettar fuori i tratti principlai, così da far scomparire in tal modo gli altri [Ein ungeheures H e r a u s t r e i b e n der Hauptzüge ist vielmehr das Entscheidende, so dass die andern darüber verschwinden].

9

In questo stato di ebbrezza si arricchisce tutto con la propria pienezza: ciò che si vede, ciò che si vuole, lo si vede turgido, compresso, vigoroso, sovraccarico di forza. L'uomo in questo stato trasmuta le cose, sino a che esse rispecchino la sua potenza -, sino a che diventino i riflessi della sua perfezione-compiutezza. Questo *dover*-trasmutare in ciò-che-è-perfetto/compiuto è – arte. Persino tutto ciò che egli non è diventa tuttavia per egli un piacere di sé; nell'arte l'uomo gode se stesso come perfezione-compiutezza [225] [Der Mensch dieses Zustandes verwandelt die Dinge, bis sie seine Macht wiederspiegeln, — bis sie Reflexe seiner Vollkommenheit sind. Dies Verwandeln-m ü s s e n in's Vollkommne ist — Kunst. Alles selbst, was er nicht ist, wird trotzdem ihm zur Lust an sich; in der Kunst geniesst sich der Mensch als Vollkommenheit. Alles selbst, was er nicht ist, wird trotzdem ihm zur Lust an sich; in der Kunst geniesst sich der Mensch als Vollkommenheit].[226]

In questi passaggi testuali così importanti, più che di "psicologia" dell'*artista* sembra trattarsi di una *fenomenologia patico-affettiva* del *gesto artistico*, e quindi di una sorta di *genesi dell'arte*[227] spiegata a partire dal presupposto *fisiologico* imprescindibile per la sua realizzazione: quell'impulso naturale e "idealizzatore" *par excellence* chiamato *ebbrezza*. Il quale non è, però, un semplice stato alterato di coscienza (come qualsiasi spiegazione "psicologica" dimostrerebbe), bensì un insieme di eventualità identificate con un unico nome che indica una serie varia di "attività" e "stati" sperimentabili dall'uomo naturalmente e non. Il tratto accomunante è l'*eccitazione*, in quanto solo in quello stato corporeo specifico di *Erregbarkeit* - che è la vera *Kraft* di tutte le "specie" di *ebbrezza* elencate - l'uomo diventa *artista*. Per essere tale, infatti, egli deve provare un *Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle*, un *pathos incrementale della forza e della pienezza*. Quando è abitato da questa *gravida paticità ricolma di forza* l'uomo vuole rendere partecipi le cose del suo *sentire*, vuole trasformarsi in una sorgente di *eccitazione*, costringendo e usando violenza sulle cose affinché ottengano da lui lo stesso *incremento di realtà e di paticità*. Questo processo, attraverso il quale si cerca di trasmettere all'*esteriorità* i caratteri della propria *interiorità arricchita*, è detto da Nietzsche *Idealisiren*; ma se di solito l'"idealizzare" viene descritto come uno svilimento di ciò che è solo accessorio e di poco conto, con questo termine il filosofo chiarisce di voler sottolineare il tratto *eruttivo*, *ek-statico* che accompagna il desiderio di "assoggettare" le cose al nostro *stato di eccitazione*: "idealizzare" indica allora "*una mostruosa proiezione*[228] *dei tratti principali che così offusca tutto il resto*" (ein ungeheures Heraustreiben der Hauptzüge […] so dass die andern darüber verschwinden). Sembra di rivedere la definizione del "fare" tipico del *Geist-Intellekt umano*, che si appropria delle cose evidenziando i tratti principali e omettendo quelli secondari; ma nel caso dell'*ebbrezza*, intesa come *stato*

[225] Ho sostituito con "trasmuta" la traduzione di Masini che era "trasforma", e a "perfezione", sempre di Masini, ho aggiunto "-compiutezza". Ho poi sostituito con "*dover*-trasmutare" la traduzione che era "*dover* trasformare" e con "ciò-che-è-perfetto/compiuto" la traduzione di Masini che era "ciò che è perfetto". E, infine, ho aggiunto "-compiutezza" alla traduzione "perfezione".

[226] CDI, *Scorribande di un inattuale*, 8-9.

[227] Nel frammento 8 [1] del 1887, dove Nietzsche ripete gli stessi concetti, si parla in effetti di "zur Genesis der Kunst".

[228] Nietzsche usa un verbo molto simile a quello scelto per descrivere l'"istinto" dell'*attore in sé* e il suo *godimento* per la *Verstellung*, e cioè *heraustreiben*, che ricalca molto nel significato *herausbrechen*. In entrambi i casi si tratta di una forte evasione, di una fuoriuscita potente, di un'*eruzione* appunto.

fisiologico dell'*arte*, l'*estaticità del pathos rende le cose compiute e perfette*, e non *depauperate* dei loro caratteri inutili per la nostra "presa" sul mondo[229].
È, quindi, il "mondo" stesso ad apparire *ebbro* e *arricchito*, ovvero *eccitato* come l'*artista*. In un simile stato, infatti, l'uomo è capace di *trasmutare le cose per vedere in esse il rispecchiamento della sua potenza, per godere di sé nel riflesso della sua perfezione e compiutezza attraverso le cose*. *L'arte è esattamente questo bisogno di trasmutare le cose nello stato perfetto in cui ci si sente, perciò nell'arte l'uomo gode di se stesso come perfezione e compiutezza*[230] (Der Mensch dieses Zustandes verwandelt die Dinge, bis sie seine Macht wiederspiegeln, — bis sie Reflexe seiner Vollkommenheit sind. Dies Verwandeln-müssen in's Vollkommne ist — Kunst. […] in der Kunst geniesst sich der Mensch als Vollkommenheit).
L'*arte della trasmutazione*, che fa dell'*uomo* un *artista*, è allora un *contagio affettivo* che completa la "realtà", trasmettendole la "turgida ricchezza" di un'*interiorità allo stato eruttivo* (insieme *Verstellung als Macht herausbrechend* e *typische Verwandlungskraft*).
Così, torna, nelle ultime riflessioni nietzscheane, - con un'evidente affinità di figure e concetti che stupiscono alla luce di un percorso filosofico articolato e ormai maturato, fino alle sue ultime conseguenze - quella *unio patico-estatica e trasmutativa* del *sincretismo tragico-metafisico*, dove l'*uomo-artista* figurava come "vertice delle apparenze" e strumento del *Sein* per godere di sé nella *perfezione-compiutezza* dello *Schein*, *proiettandosi* come in uno specchio. Nietzsche non trova miglior modo, per definire l'essenza dell'*arte* e dello "stato naturale" dell'*artista*, se non quello di tornare a ragionare sulle categorie *estetico-metafisiche* che aveva coniato nei primi anni di Basilea. Ma questa volta cade la spiegazione dell'"apollineo" attraverso lo stato naturale del *sogno*, poiché l'*ebbrezza*, in relazione all'*arte* e all'*artista*, assume una centralità tale da non tollerare avversari e il "dionisiaco" ingloba tutto, lasciando alla *visionarietà* dello scultore, del pittore e del poeta apollinei solo uno spazio limitatissimo.
Al contrario, mai prima d'ora il filosofo si era impegnato così virtuosamente nella precisa descrizione del *dionysische Zustand* e dell'*uomo dionisiaco*, definito ora concettualmente nell'*ancestralità complessiva e originaria* della sua manifestazione, che è anche quella sua propria in ogni tempo e in ogni luogo (der eigentlich dionysische Normalzustand, jedenfalls der Urzustand)[231]. Quello che ne viene fuori è una sintesi completa di tutto quanto abbiamo passato in rassegna finora:

> Che cosa significa l'antitesi, da me introdotta nell'estetica, tra i concetti di *apollineo* e di *dionisiaco*, entrambi intesi come specie dell'ebbrezza? – L'ebbrezza apollinea riesce soprattutto a eccitare l'occhio, così che esso acquista la forza della visione. Il pittore, lo scultore, il poeta epico sono visionari *par excellence*. Nello stato dionisiaco è invece l'intero sistema degli affetti a essere eccitato e aumentato: cosicché esso scarica in una volta tutti i suoi mezzi d'espressione e insieme proietta fuori la forza dell'impersonare-interpretare, del riprodurre, del trasfigurare, del trasmutare, ogni specie di mimica e attorialità[232]. L'essenziale sta nella facilità di metamorfosi, nell'incapacità di *non* reagire (analogamente a quel che avviene in certi isterici cui basta un semplice cenno per entrare in *ogni* ruolo). È impossibile per l'uomo dionisiaco non comprendere una qualsiasi suggestione; egli non lascia inosservato alcun segno degli affetti[233], possiede nel

[229] Nel frammento 8 [1] del 1887, dove Nietzsche tratta insieme gli argomenti presenti in GS, 361 e quelli del *Crepuscolo* che stiamo analizzando, del Wagner invecchiato, e quindi "incapace di mutamento", viene detto che «die Spannkraft des Intellekts und Charakters ist gebrochen», cfr. anche EFN-1878, 43; EFN-1883, 56.
[230] Cfr. CDI, *Scorribande di un inattuale*, 19-20; 23-24.
[231] È curioso che lo *stato dionisiaco* venga associato all'isteria, stato fisiologico morboso usato poi per descrivere l'*arte attoriale-musicale* di Wagner in *Der Fall Wagner*.
[232] Da "Nello" fino al punto la traduzione è mia.
[233] Sostituisco così la traduzione di Masini che era "segno emotivo".

massimo grado l'istinto del comprendere e dell'indovinare, come pure, nel più alto grado, l'arte della comunicazione. Entra in ogni pelle, in ogni affetto[234]: si trasmuta[235] costantemente. – La musica, come la intendiamo oggi, è egualmente una eccitazione e una liberazione totale degli affetti, ma è tuttavia soltanto l'avanzo di un mondo espressivo degli affetti molto più completo, un mero *residuum* dell'istrionismo dionisiaco. Per rende possibile la musica come arte particolare, si è messa a tacere una quantità di sensi, soprattutto la sensibilità muscolare (almeno relativamente, giacché in un certo grado ogni ritmo parla ancora ai nostri muscoli): così che l'uomo più non imita né descrive subito corporalmente tutto ciò che sente. Ciononostante *è questo* il normale stato propriamente dionisiaco, in ogni caso lo stato originario; la musica è la sua differenziazione, lentamente raggiunta, a spese delle facoltà strettamente affini.[236]

Nello *stato dionisiaco* l'*artista* si cela nell'*attore in sé*. Nella sua spasmodica *estaticità della trasmutazione-dissimulazione* che vuole farsi *totalità*, e quindi *compiutezza* e *perfezione*, lo *Schauspieler* e il *Künstler* sono, infatti, indivisibili. In un uomo siffatto l'*Aneinungstrieb* è vorace: è "*l'intero sistema degli affetti a essere eccitato e aumentato*" (das gesammte Affekt-System erregt und gesteigert). In confronto a quest'ultimo, il *Wille zur Macht* appare come una pallida formula verbale per uno *stato espressivo dirompente* che la musica - intesa come arte particolare - rappresenta, in tutta la sua potente *scarica affettiva*, solo come un ritaglio residuale di una *Ausdrucks-Welt des Affekts* immensamente più rigogliosa, quella nella quale l'*uomo dionisiaco* dei primordi sapeva far coincidere *interiorità* e *esteriorità*, *lato interno patico-affettivo* e *lato esterno espressivo-trasmutativo*. Con l'*istrionismo dionisiaco* ci troviamo, dunque, davanti a un *vulcano di estaticità e trasmutazione*, nell'*uomo-artista-attore* l'*affettività en-panteistica par excellence* trova dimora su questa terra: poter essere tutto, poter esperire ogni esperienza, vestire ogni pelle e provare ogni affetto, è questa la vera *arte della trasmutazione* di cui egli è "maestro" e "iniziato". In ciò è pari al dio da cui prende il nome, e l'*ebbrezza* è il segno evidente della sua vittoria sulla *rigidità*, sulla *fissità*, sull'*impoverimento* del "mondo" e dell'"uomo". Una vittoria che è certamente più descrittiva dell'*attore in sé* rispetto a quella spiegazione *meta-storica* limitata che era apparsa nel quinto libro de *La gaia scienza*, poiché l'*eccitazione*, in tutte le sue forme, è antecedente come *stato affettivo e naturale* a ogni sottomissione o pressione sociale, ed è qui allora che ha origine il germoglio dell'*istintualità patico-affettiva* dell'*arte*, di cui *Verstellung* e *Verwandlung* sono le chiavi di lettura non solo "organiche".

[234] Sostituisco così la traduzione di Masini che era "moto dell'anima".
[235] Sostituisco così la traduzione di Masini che era "trasforma".
[236] CDI, *Scorribande di un inattuale*, 10. «Was bedeutet der von mir in die Aesthetik eingeführte Gegensatz-Begriff a p o l l i n i s c h und d i o n y s i s c h , beide als Arten des Rausches begriffen? — Der apollinische Rausch hält vor Allem das Auge erregt, so dass es die Kraft der Vision bekommt. Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence. Im dionysischen Zustande ist dagegen das gesammte Affekt-System erregt und gesteigert: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurirens, Verwandelns, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich heraustreibt. Das Wesentliche bleibt die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit, n i c h t zu reagiren (— ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in j e d e Rolle eintreten). Es ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehn, er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und errathenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mittheilungs-Kunst besitzt. Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig. — Musik, wie wir sie heute verstehn, ist gleichfalls eine Gesammt-Erregung und -Entladung der Affekte, aber dennoch nur das Überbleibsel von einer viel volleren Ausdrucks-Welt des Affekts, ein blosses r e s i d u u m des dionysischen Histrionismus. Man hat, zur Ermöglichung der Musik als Sonderkunst, eine Anzahl Sinne, vor Allem den Muskelsinn still gestellt (relativ wenigstens: denn in einem gewissen Grade redet noch aller Rhythmus zu unsern Muskeln): so dass der Mensch nicht mehr Alles, was er fühlt, sofort leibhaft nachahmt und darstellt. Trotzdem ist D a s der eigentlich dionysische Normalzustand, jedenfalls der Urzustand; die Musik ist die langsam erreichte Spezifikation desselben auf Unkosten der nächstverwandten Vermögen.».

Il filosofo chiude il cerchio dell'identificazione di *arte* e *natura*, usando di nuovo i Greci come esempio storico raggiante e descrivendo *un'orgia di trasmutazioni e dissimulazioni che erompono come lava e flutti, attraverso la quale la divinità prende possesso dell'uomo e lo trascina affettivamente nel suo stato espressivo di levità metamorfica. Nel quale si può e si deve essere tutto per esaudire una straripante pienezza interiore, per conquistare un'espressione totale capace di dare una "scena" al tumulto irrefrenabile e senza confini di un'anima gravida. Un'arte della trasmutazione che unisce "dio" e "uomo" in una sola realtà chiamata "mondo": dove tutto è una cosa sola e una cosa sola può essere tutto, vertice ek-statico e en-panteistico dell'esistere. Da "uomo" farsi "mondo" impossessandosi di ogni forma, soffrire tutti i dolori e godere dell'intera scala della gioia, vivere tutte le vite, consumare ogni fremito, questo è il cuore orgiastico e misterico del dionisismo che in Nietzsche diventa πάθος filosofico dell'affermazione e della celebrazione dell'eterna ritornante caducità, satura di forza e mai sazia di potenza, che ha nome "vita"*:

Fui il primo che, per comprendere l'antico istinto ellenico, ancora ricco e addirittura straripante, considerai seriamente quel meraviglioso fenomeno chiamato col nome di Dioniso: esso è spiegabile unicamente sulla base di un *eccesso* di forza. […] Giacché soltanto nei misteri dionisiaci, nella psicologia dello stato dionisiaco si esprime il *fatto fondamentale* dell'istinto ellenico – la sua «volontà di vivere». *Che cosa* si garantivano i Greci con questi misteri? La vita *eterna*, l'eterno ritorno della vita; l'avvenire promesso e consacrato nel passato; il trionfante sì alla vita oltre la morte e la tramutazione; la vita *vera*, come sopravvivenza collettiva attraverso la procreazione, attraverso i misteri della sessualità. […] Ogni particolare nell'atto della procreazione, della gravidanza, della nascita destò i sentimenti più elevati e solenni. Nella dottrina dei misteri il *dolore* è santificato: le «sofferenza della partoriente» santificano il dolore in generale – ogni divenire, ogni crescere, tutto ciò che sia garanzia d'avvenire *implica* il dolore … Affinché esista il piacere del creare, affinché la volontà di vita affermi se stessa eternamente, *deve* esistere eternamente anche il «tormento della partoriente»… Tutto questo significa la parola Dioniso: per quanto ne so non vi è nessuna più elevata simbologia di questa simbologia *greca*, quella delle feste dionisiache. […] La psicologia dell'orgiasmo concepito come uno straripante senso di vita e di forza, all'interno del quale persino il dolore agisce come uno stimolante, mi dette la chiave per la concezione del sentimento *tragico*, il quale è stato frainteso sia da Aristotele sia in particolare dai nostri pessimisti. […] Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più gravi, la volontà di vivere che, nel *sacrificio* dei suoi tipi più elevati, si allieta della propria inesauribilità – *questo* io chiamai dionisiaco, *questo* io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta *tragico*. *Non* per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente scaricarsi della medesima - come pensava Aristotele - : bensì per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*. E così io torno a toccare il punto da cui una volta presi le mosse – la *Nascita della tragedia* è stata la mia prima trasvalutazione di tutti i valori: così torno a collocarmi ancora una volta sul terreno da cui cresce il mio volere, il mio *potere* – io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso – io, il maestro dell'eterno ritorno…[237]

[237] CDI, *Quel che devo agli antichi*, 4-5. Cfr. EH, *Prologo*. È sorprendente come Nietzsche, ormai estraniato da se stesso, sia riuscito a riproporre figurativamente e fuor di logica aspetti discussi in precedenza nel suo percorso filosofico, spingendosi nei *Wahnbriefe* al limite estremo della rappresentabilità, quello nel quale non esiste più discrimine tra "metafora" e "senso" e le immagini verbali sanno mostrare soltanto un eccesso di significazione: «Alla principessa Arianna, la mia amata. / È un pregiudizio che io sia un uomo. Ma ho spesso vissuto tra gli uomini e conosco tutte le esperienze che gli uomini possono fare, dalle più basse alle più alte. Tra gli indiani sono stato Buddha, in Grecia Dioniso – Alessandro e Cesare sono le mie incarnazioni, come pure il poeta di Shakespeare Lord Bacon. Da ultimo sono stato ancora Voltaire e Napoleone, forse anche Richard Wagner… Ma questa volta vengo come Dioniso vittorioso, che renderà la terra un giorno di festa…», EFN-1889-1241. Nell'ultima lettera a Burckhardt, quella che fa accorrere

Eterno ritorno e *volontà di potenza*, *arte* e *natura*, *uomo* e *artista*, *Verstellung* e *Verwandlung*, i Greci e la "trasvalutazione di tutti i valori": eccoli qui riuniti, in un rapido compendio, molti *Grundbegriffe* della riflessione di Nietzsche. In un frammento del 1887 (11 [415]), che è un tentativo di *Introduzione* per la *Nascita della tragedia* appuntato in un contesto nel quale si sta tentando di dare forma a quel libro che non vedrà mai la luce, ma che avrebbe dovuto racchiudere quel che poi Nietzsche decise di ritagliare e inserire, anche se non nella sua completezza, nelle ultime opere pubblicate (il fantomatico *Hauptwerk* che doveva chiamarsi *La volontà di potenza*), il filosofo ci restituisce un indicativo estratto della definitiva condensazione concettuale di tutti i suoi ragionamenti. Un estratto che in fondo sembra ugualmente appropriato per l'opera capitale e tutto ciò che avrebbe dovuto comunicare. Dalla lettura originale della *grecità tragica* fino alle risposte filosofiche alle teorie scientifiche del XIX secolo, egli si è costruito un varco di pensabilità per un nuovo rapporto tra "uomo" e "mondo" all'altezza dei suoi desideri e delle sue esigenze - «così torno a collocarmi ancora una volta sul terreno da cui cresce il mio volere, il mio *potere*» -. Un varco che Giorgio Colli ha giustamente definito *la filosofia della menzogna*[238], ultimo atto, e insieme anche il primo, di un pensatore che non si è risparmiato nella sincerità e nella serietà verso se stesso[239], perseguendo il più

Overbeck a Torino per evitare che l'amico finisca in un manicomio italiano, si legge: «Quello che è spiacevole e che mette a prova la mia modestia è che in fondo io sono tutti i nomi della storia [daß im Grunde jeder Name in der Geschichte ich bin]; è così anche per i figli che ho messo al mondo, per cui mi sto chiedendo con una certa diffidenza se tutti quelli che vengono *nel* "regno di Dio" non provengano anche *da* Dio.», EFN-1889, 1256. In *Ecce homo* compare la formulazione "cosciente" di questi pensieri, poco prima del crollo psichico: «Le nature superiori hanno la loro origine infinitamente più indietro, per arrivare a esse si è dovuto raccogliere, risparmiare, accumulare come per nessun altro. I *grandi* individui sono i più vecchi: non lo capisco, ma Giulio Cesare potrebbe essere mio padre – *o anche* Alessandro, questo Dioniso in carne e ossa…», EH, *Perché sono così saggio*, 3; cfr. 26 [13] 1873; 15 [17] 1881; ABM, 213; CDI, *Scorribande di un inattuale*, 44.

[238] «In tal modo la filosofia della volontà di potenza trapassa nella filosofia della menzogna. Con altri nomi, ancora una volta ritorna la metafisica dell'arte della *Nascita della tragedia*, chiudendo il cerchio delle avventure speculative di Nietzsche. La filosofia della menzogna che emerge dal suddetto scacco teoretico è comunque una visione del mondo "singolarmente fosca e spiacevole", come dice Nietzsche stesso.», G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980, p. 177.

[239] La testimonianza esteriore più cristallina di questa *serietà-sincerità* che Nietzsche osservò verso la propria persona, ce l'ha restituita la moglie del pittore amburghese Hans von Bartels, la quale, insieme al marito, ebbe modo di conoscere casualmente il filosofo in un'osteria veneziana: «Là ci fu modo di conoscere e ammirare Nietzsche… Ogni giorno, quando sedevamo nella sala da pranzo dell'osteria… veniva al nostro tavolo una persona che ci salutava in dialetto veneziano, ordinava in dialetto anche il suo pasto, ma poi restava in silenzio. Arrivava quando noi arrivavamo, se ne andava quando noi ce ne andavamo, e ci ascoltava parlare ma non parlava. Noi lo prendemmo per un italiano come tutte le altre persone intorno a noi, e non ci peritavamo nello scambiarci i nostri pensieri su tutto ciò che di bello avevamo visto e su tutto ciò che di interessante avevamo incontrato. E ridevamo di quello strano tipo al nostro tavolo, che ci cercava ma non ci parlava, e dall'aspetto strano: calzoni corti di lino bianco e una giacca nera, con baffi folti e tristi occhi bruni dietro le spesse lenti. Le nostre risa erano senza malizia, perché ci era simpatico, e ne sentivamo la mancanza se per caso ritardava. Ridevamo soprattutto dei suoi capelli… Un giorno rise con noi, e parlò rivolto a noi nella nostra lingua, e questo fu l'inizio della nostra amicizia. E tutto ciò che di elevato egli faceva dire da Zarathustra ai suoi discepoli lo diceva a noi, e noi potevamo porgli domande ogni volta che i lampi del suo spirito ci avevano abbagliato. E lui si preoccupava che noi capissimo in modo giusto le sue opinioni. Ogni giorno stavamo con lui, e ogni cosa intorno a noi gli dava lo spunto per sviluppare il meglio dei suoi brillanti pensieri. Sebbene i giorni fossero poi diventati settimane, ignoravamo ancora il suo nome, e lui il nostro. Non avevamo pensato di domandarglielo, e neppure lui a noi; ma ogni giorno ci rallegravamo reciprocamente della presenza dell'altro. Questo ci era sufficiente. Ma un giorno andò diversamente. Uno studioso d'arte (uno di quei tipi accorti che dividono le belle arti in scuole e sistemi), che si trovava nel cortiletto dell'osteria, sentì i nostri discorsi che sprizzavano scintille come acciaio e pietra focaia. La cosa gli piacque, a quel che sembra, tanto che venne a sedere con noi e volle prendere parte alle nostre considerazioni. Ma era un uomo ordinato, e prima di cominciare volle sapere con chi avesse a che fare. Diede un biglietto (con scritto il suo nome e il titolo di studio, che certificava il

mostruoso "compito" filosofico per la vita di un uomo, quello di riuscire a far coincidere in tutto e per tutto la propria bio-grafia con la πρᾶξις del pensiero. In questo caso, una πρᾶξις pericolosa e esplosiva. Andando alla ricerca dell'*accrescimento* della *Verstellung* nella *gerarchia degli esseri*, e indagando la relazione *fisiologica* tra *artista* e *Verwandlung*, Nietzsche ha infine riscontrato che il mondo stesso, e di conseguenza l'uomo, fanno parte dello stesso "*terribile e problematico carattere dell'esistenza*" (furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins). L'"unico" e "reale" *Charakter des Daseins* nel quale "arte" e "natura" si mescolano fino a coincidere, che qui viene significativamente denominato *Genie der Lüge*:

> La concezione del mondo in cui ci si imbatte sullo sfondo di questo libro è singolarmente fosca e spiacevole; fra i tipi di pessimismo finora conosciuti sembra che nessuno abbia raggiunto lo stesso grado di cattiveria. Qui manca la contrapposizione tra un mondo vero e un mondo apparente: c'è solo un mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso… Un mondo così fatto è il vero mondo… *Noi abbiamo bisogno della menzogna* per vincere questa realtà, questa «verità», cioè per vivere… Che la menzogna sia necessaria per vivere, anche ciò fa parte di questo terribile e problematico carattere dell'esistenza…
> La metafisica, la morale, la religione, la scienza – in questo libro vengono prese in considerazione solo come diverse forme di menzogna: col loro sussidio *si crede* nella vita. «La vita *deve* ispirare fiducia»: il compito, così posto, è immenso. Per assolverlo, l'uomo dev'essere già per natura un mentitore, dev'essere prima di ogni altra cosa un *artista*… E anche lo è: metafisica, morale, religione, scienza – sono nient'altro che creature della sua volontà d'arte, di menzogna, di fuga davanti alla «verità», di *negazione* della «verità». Questa sessa facoltà, grazie alla quale egli *violenta la realtà con la menzogna*, questa *facoltà artistica* per eccellenza dell'uomo – egli l'ha in comune con tutto ciò che è; egli stesso è anzi una parte di realtà, di verità e di natura – egli stesso è anche una parte del *genio della menzogna*…
> Che il carattere dell'esistenza venga *misconosciuto* – è il profondissimo e supremo fine recondito <della> scienza, della religiosità, della tendenza artistica. Molte cose non vederle mai, molte cose vederle falsamente e vederne molte altre che non ci sono… Oh, come si è accorti anche nelle situazioni in cui si è ben lungi dal ritenersi accorti! L'amore, l'entusiasmo, «Dio» - tutte finezze di un estremo inganno di sé, tutte seduzioni che spingono a vivere! Nei momenti in cui l'uomo diventa l'ingannato, in cui crede nuovamente alla vita, in cui ha raggirato se stesso: oh come allora egli si gonfia! Che delizia! Che senso di potenza! Quanto trionfo dell'artista c'è nel senso di potenza!... L'uomo ha affermato ancora una volta la sua sovranità sulla «materia» - la sua sovranità sulla verità!... E ogni volta che l'uomo si allieta, è sempre lo stesso nella sua gioia: si allieta come artista, gode se stesso come potenza. *La menzogna è la potenza*…
> L'arte e nient'altro che l'arte ò. Essa è la grande creatrice della possibilità di vivere, la grande seduttrice alla vita, il grande stimolante alla vita…[240]

---

grado del suo sapere) a mio marito e uno uguale a Friedrich Nietzsche. E sapete che cosa gli rispose Nietzsche? "Di me si deve accontentare di sapere che anch'io sono un europeo come lei". Questo gli disse. Poi tacque ed era irritato. E sulla porta ci chiese per la prima volta dove abitavamo; il giorno dopo venne a trovarci nella nostra piccola, modesta camera d'albergo e mangiammo insieme, noi tre, quello che avevamo comprato; egli ci fece dono dello *Zarathustra*, e ridemmo insieme della sapienza che voleva fare delle belle arti un sistema. Dal libro conoscemmo per la prima volta il suo nome; Nietzsche si proteggeva in questo modo da chi, senza essere invitato, volesse prendere parte ai suoi pensieri…», EFN V, pp. 1049-1050. In *Ecce homo* si legge: «Una estrema integrità con me stesso è il presupposto della mia esistenza, io muoio se mi trovo in situazioni contaminate […] Perciò il commercio con gli uomini è per me una non piccola prova di pazienza; la mia umanità *non* consiste nel partecipare ai sentimenti degli uomini, ma nella capacità di *sopportare* questa partecipazione… La mia umanità è una continua vittoria su me stesso.», EH, *Perché sono così accorto*, 8.

[240] OFN VIII/2, pp. 396-397; cfr. 14 [18] 1888. «Die Conception der Welt, auf welche man in dem Hintergrunde dieses Buches stößt, ist absonderlich düster und unangenehm: unter den bisher bekannt gewordenen Typen des Pessimismus scheint keiner diesen Grad von Bösartigkeit erreicht zu haben. Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch,

Dopo più di dieci lunghi anni di vita incosciente, Friedrich Nietzsche muore il 25 agosto del 1900, ancora in tempo per inaugurare un secolo indiscutibilmente nietzscheano.

grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn… Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt… W i r h a b e n L ü g e n ö t h i g, um über diese Realität, diese „Wahrheit" zum Sieg zu kommen das heißt, um zu l e b e n… Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins… / Die Metaphysik, die Moral, die Religion, die Wissenschaft — sie werden in diesem Buche nur als verschiedene Formen der Lüge in Betracht gezogen: mit ihrer Hülfe wird ans Leben g e g l a u b t. „Das Leben soll Vertrauen einflößen": die Aufgabe, so gestellt, ist ungeheuer. Um sie zu lösen, muß der Mensch von Natur schon ein Lügner sein, er muß mehr als alles Andere noch K ü n s t l e r sein… Und er ist es auch: Metaphysik, Moral, Religion, Wissenschaft — Alles nur Ausgeburten seines Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der „Wahrheit", zur V e r n e i n u n g der „Wahrheit". Dies Vermögen selbst, dank dem er die Re a l i t ä t d u r c h d i e L ü g e v e r g e w a l t i g t, dieses K ü n s t l e r - V e r m ö g e n par excellence des Menschen — er hat es noch mit Allem, was ist, gemein: er selbst ist ja ein Stück Wirklichkeit, Wahrheit, Natur — er selbst ist auch ein Stück G e n i e d e r L ü g e… / Daß der Charakter des Daseins v e r k a n n t wird — tiefste und höchste Geheim-Absicht <der> Wissenschaft, Frömmigkeit, Künstlerschaft. Vieles niemals sehn, Vieles falsch sehn, Vieles hinzusehn… Oh wie klug man noch ist, in Zuständen, wo man am fernsten davon ist, sich für klug zu halten! Die Liebe, die Begeisterung, „Gott" — lauter Feinheiten des letzten Selbstbetrugs, lauter Verführungen zum Leben! In Augenblicken, wo der Mensch zum Betrogenen wird, wo er wieder ans Leben glaubt, wo er sich überlistet hat: oh wie schwillt es da ihm auf! Welches Entzücken! Welches Gefühl der Macht! Wie viel Künstler-Triumph im Gefühl der Macht!… Der Mensch ward wieder einmal Herr über den „Stoff" — Herr über die Wahrheit!… Und wann immer der Mensch sich freut, er ist immer der Gleiche in seiner Freude: er freut sich als Künstler, er genießt sich als Macht. D i e L ü g e i s t d i e M a c h t… / Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben…».

BIBLIOGRAFIA

Opere di F. Nietzsche:

- Nietzsche, F. W., *Scritti giovanili 1856-1864*, a cura di Giuliano Campioni e Mario Carpitella, tr. di Mario Carpitella, Adelphi, Milano 1998, vol. I, tomo 1

- Nietzsche, F. W., *Scritti giovanili 1865-1869*, a cura di Giuliano Campioni e Mario Carpitella, Adelphi, Milano 2001, vol. I, tomo 2

- Nietzsche, F. W., *La nascita della tragedia - Considerazioni inattuali, I-III*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1972, vol. III, tomo 1

- Nietzsche, F. W., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1973, vol. III, tomo 2

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1869-1874*, a cura di Mario Carpitella, tr. di Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Adelphi, Milano 1989 vol. III, tomo 3, parte 1ª

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1869-1874*, a cura di Mario Carpitella, tr. di Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Adelphi, Milano 1992 vol. III, tomo 3, parte 2ª

- Nietzsche, F. W., *Richard Wagner a Bayreuth - Considerazioni inattuali, IV - Frammenti postumi (1875-1876)*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Giorgio Colli, Mazzino Montinari e Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1967, vol. IV, tomo 1

- Nietzsche, F. W., *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1965, vol. IV, tomo 2

- Nietzsche, F. W., *Umano, troppo umano, II - Frammenti postumi (1878-1879)*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1967 vol. IV, tomo 3

- Nietzsche, F. W., *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1964 vol. V, tomo 1

- Nietzsche, F. W., *Idilli di Messina - La gaia scienza - Frammenti postumi (1881- 1882)*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari e Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1965, vol. V, tomo 2

- Nietzsche, F. W., *Così parlò Zarathustra*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo 1

- Nietzsche, F. W., *Al di là del bene e del male e Genealogia della morale*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo 2

- Nietzsche, F. W., *Il caso Wagner - Crepuscolo degli idoli - L'anticristo - Ecce homo - Nietzsche contra Wagner*, a cura di Giorgio Colli, Mazzino Montinari, tr. di Roberto Calasso e Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, tomo 3

- Nietzsche, F. W., *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888)*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1982, vol. VI, tomo 4

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1882-1884*, a cura di Mazzino Montinari e Mario Carpitella, tr. di Mazzino Montinari e Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano 1982, vol. VII, tomo 1, parte 1ª

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1882-1884*, a cura di Mazzino Montinari e Mario Carpitella, tr. di Mazzino Montinari e Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano 1986, vol. VII, tomo 1, parte 2ª

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1884*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1976, vol. VII, tomo 2

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1884-1885*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1975, vol. VII, tomo 3

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1885-1887*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, tomo 1

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1887-1888*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, tomo 2

- Nietzsche, F. W., *Frammenti postumi 1888-1889*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, tr. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1974, vol. VIII, tomo 3

- Nietzsche, F. W., *Genealogia della morale*, Adelphi, 2006

- Nietzsche, F. W., *L' Anticristo,* Adelphi, 2005

- Nietzsche, F. W., *La nascita della tragedia*, Adelphi, 2006

- Nietzsche, F. W., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, 2003

- Nietzsche, F. W., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Adelphi,1990

- Nietzsche, F. W., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, 2001

- Nietzsche, F. W., *Ecce Homo*, Adelphi, 2007

- Nietzsche, F. W., *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, 2002

- Nietzsche, F. W., *La volontà di potenza*, Bompiani, 2005

- Nietzsche, F. W., *Su verità e menzogna*, Bompiani, 2006

- Nietzsche, F. W., *Su verità e menzogna fuori del senso morale*, Filema, 1998

- Nietzsche, F. W., *Verità e menzogna. La visione dionisiaca del mondo. La filosofia nell'epoca tragica dei greci. Su verità e menzogna in senso extramorale*, Bur, 2006

- Nietzsche, F. W., *I filosofi preplatonici*, Editori Laterza, 2005

- Nietzsche, F. W., *L'arte della parola. Esposizione della retorica antica*, Il ramo, 2012

- Nietzsche, F. W., *Il libro del filosofo*, Savelli, 1978

- Nietzsche, F. W., *Il crepuscolo degli idoli*, Carocci editore, 2012

- Nietzsche, F. W., *Sulla storia della tragedia greca*, Cronopio, 1994

- Nietzsche F. W., *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Mimesis, 2020

- Nietzsche, Rohde, Wilamowitz, Wagner, *La polemica sull'arte tragica*, a cura di F. Serpa, Sansoni saggi, 1972

Monografie e altre opere:

- ABEL G., *Nietzsche, die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984

- ALFIERI L., *Nel labirinto. Quattro saggi su Nietzsche*, Milano,1984

- ALTHAUS H., *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München, 1985 (trad. it. *Nietzsche. Una tragedia borghese*, Bari, 1994)

- ANDINA T., *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Milano, 2005

- ARENA L.V., *Nietzsche e il nonsense*, Milano, 1994

- BARBERA S., *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, 2010

- BATAILLE G., *Somme athéologique. III: Sur Nietzsche*, Paris, 1945 (trad. it. *Su Nietzsche*, Bologna, 1980)

- BAUMGRATEN E., *Das Vorbild Emerson im Werk und Leben Nietzsches*, Winter, Heidelberg, 1957

- BYRON G. G., *Manfred*, Milano, 1994

- BÖNING T., *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin-New York, 1988

- BORNEDAL P., *The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, Berlin-New York, 2010

- CAMPIONI G., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Pisa, 2008

- (a cura di) *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Pisa, 2010

- (a cura di) *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli, 1992.

- *Sulla strada di Nietzsche*, Pisa, 1993

- CAPITANO L.*, Leopardi: l'alba del nichilismo*, Salerno, 2016

- CLARK M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, 1990

- COLLI G., *Dopo Nietzsche*, Milano, 1974

- *Scritti su Nietzsche*, Milano, 1993

- *La ragione errabonda*, Milano, 1982

- *La sapienza greca III*, Milano, 2006

- COLLI STAUDE C., *Nietzsche filologo tra inattualità e vita. Il confronto con i Greci*, Pisa, 2009

- CRAWFORD C., *The Beginning of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/New York 1988

- CROCE B.; CARAMELLA S. a cura di, *Politici e moralisti del Seicento*, Bari, 1930

- DARWIN C., *L'origine dell'uomo*, Pordenone, 1991

- DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1967 (trad. it. *Nietzsche e la filosofia*)

- *Nietzsche*, Milano, 2018

- DE MAN P., *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, 1979

- DERRIDA J., *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, 1978 (trad. it. *Sproni*, Milano, 1991)

- DIELS H.; KRANZ W., *I Presocratici*, Milano, 2006

- DINI V.; STABILE G., *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli, 1983

- EMDEN C. J., *Nietzsche on language, consciousness, and the body*, Urbana-Chicago, 2005

- EMERSON R. W., *Versuche. (Essays: first and second series)*, Hannover, 1858

- *L'anima, la natura e la saggezza. Saggi*, Bari, 1911

- EURON P., *La nascita della verità. L'origine del problema della verità nella filosofia di Nietzsche*, Torino, 2005

- FERMANI A., *Virtù*, Milano, 2012

- FERRARI F., FANTUZZI M., MARTINELLI M., MIRTO C. M. S. a cura di, *Dizionario della civiltà* classica, vol. II, Bur, Milano, 1994

- FERRARIS M., *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Milano, 1989

- FINK E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960 (trad. it., *La filosofia di Nietzsche*, Padova, 1973)

- FORNARI M. C. (a cura di), *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Lecce, 2000

- *Friedrich Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa, 2007

- *La morale evolutiva del gregge*, Pisa 2006

- FRANCISCI E., *Der höllische Proteus*, North Charleston, USA, 2013

- FOUCAULT M., *Soggettività e verità*, Roma, 2017

- GASSER R., *Nietzsche und Freud*, Berlin-New York, 2013

- GEITNER U., *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhethorischen und antrhropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrundert*, Tübingen, 1992

- GIACOMINI B., GORI P., GRIGENTI F., *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, 2015

- GIAMETTA S., *Nietzsche e i suoi interpreti. Oltre il nichilismo*, Padova, 1995

- *Schopenhauer e Nietzsche*, Saonara, 2008

- GINZBURG C., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, 1970

- GIUGLIANO A., *Nietzsche – Rickert - Heidegger (e altre allegorie filosofiche)*, Napoli, 1999

- GIVONE S., *Storia del nulla*, Roma-Bari, 1995

- GORI P., *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano, 2016

- (a cura di) *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Pisa, 2012

- *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, Napoli, 2007

- GRANIER J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966

- GREMMLER C., *Erkenntnkritik als ästhetisches Prinzip: zum Verhältnis von Sprache und Kunst bei Nietzsche*, Münster, 1984

- GRIMM R. H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York 1977

- GRIMM J.; W., *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1956

- HARTMANN K. R. E. von, *Philosophie des Unbewußten*, Berlin, 1869

- HEIDEGGER M., *Nietzsche*, Pfullingen, 1961 (trad. it. *Nietzsche*, Milano, 1994)

- *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Milano, 2017

- HÖDL H. G., *Nietzsches frühe Sprachktitik. Lektüren zu "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" (1873)*, Wien, 1997

- HÖFFE O., *Immanuel Kant*, Bologna, 2002

- HOFFMANN D., *L'illusione della realtà. Come l'evoluzione ci inganna sul mondo che vediamo*, Torino, 2020

- HOLLINGDALE R., *Nietzsche. L'uomo e la sua filosofia*, Roma, 1966

- HUBBARD S., *Nietzsche und Emerson*, Basel, 1958

- INVERNIZZI G., *Invito al pensiero di Schopenhauer*, Milano, 1995

- *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer, e i loro avversari*, Firenze, 1994

- JANZ C. P., *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari: I 1980; II 1981; III 1982

- JASPERS K., *Nietzsche. Introduzione al suo filosofare*, Milano,1996

- KANT I., *Critica della ragion pura*, Milano, 1976

- *Critica della ragion pratica*, Bari, 1997

- *Critica del Giudizio*, Bari, 1997

- *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, 2010

- KAUFMANN W., *Nietzsche: filosofo, psicologo, anticristo*, Firenze 1974

- KERÉNYI K., *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano, 2007

- KLOSSOWSKI P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, 2013

- *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, Milano, 2019

- KOFMAN S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1983

- KOPPERSCHMIDT J. – SCHANZE H. a cura di, *Nietzsche oder "Die Sprache ist Rhetorik"*, München, 1994

- KREMER-MARIETTI A., *Nietzsche et la rhétorique*, Francia, 1992

- *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*, Parigi, 2009

- LANGE F. A., *Storia del materialismo*, in due volumi, Milano, 1932

- LEOPARDI G., *Operette morali*, Roma, 2003

- *Pensieri*, Milano, 1994

- LOSURDO D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Torino, 2002

- LOVE F. R., *Young Nietzsche and the wagnerian experience*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1963

- LÖWITH K., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, 1982

- *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, 1949

- *DIO, UOMO E MONDO nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, 2000

- *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Roma-Bari, 1999

- LUPO L., *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, 2007

- MANNO F., *Attore e mimo dionisiaco. Nietzsche, Wagner e il teatro d'avanguardia francese*, Pisa, 2013

- MATI S., *Friedrich Nietzsche. Tentativo di labirinto*, Milano, 2017

- MARTELLI M., *Nietzsche "Inattuale"*, Urbino, 1988

- MASINI F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, 1978

- MECACCI A., *Hölderlin e i Greci*, Bologna, 2002

- MEGILL A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, California, 1987

- MITTASCH A., *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart, 1952

- MOISO F., *Goethe tra arte e scienza*, Catania, 2001

- MONTAIGNE M., *Saggi*, Torino, 2014

- MONTINARI M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano, 1999

- *Su Nietzsche*, Roma, 1981

- MOORE G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, 2002

- MÜLLER-LAUTER W., *Volontà di Potenza e Nichilismo: Nietzsche e Heidegger*, Trieste, 1998

- NOVALIS, *Inni alla notte. Canti Spirituali*, Milano, 2003

- *Die lehrlinge zu Sais. Gedichte und Fragmente*, Stuttgart, 1972

- OMERO, *Odissea*, Torino, 1989

- ORSUCCI A., *La genealogia della morale di Nietzsche*. *Introduzione alla lettura*, Roma, 2001

- *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna, 1992

- OSTWALD H., *Le problème de la vérite et son dépassement par l'esthétique chez Nietzsche*, Marburg, 1995

- OTTO D., *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheorethischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche,* München, 1998

- OVIDIO, *Le Metamorfosi*, Milano, 2007

- PALUMBO L., *μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei Dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli, 2008

- *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli, 1994

- PANICHI N., *Picta historia. Lettura di Montaigne e Nietzsche*, Urbino, 1996

- *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Pisa, 2017

- PAPPARO F. C., *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, Pisa, 2016

- *Scritti a margine*, Napoli, 2020

- *Il giardino interminato (nei dintorni dell'Io)*, Napoli-Salerno, 2020

- PASQUALOTTO G., *Saggi su Nietzsche*, Milano, 1988

- PIAZZESI C., *Nietzsche*, Roma, 2015

- (a cura di), *Letture della Gaia scienza. Lectures du Gai savoir*, Pisa, 2010

- PENZO G. a cura di, *Nietzsche o la verità come problema*, Bologna, 1984

- *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Roma, 1986

- *Nietzsche allo specchio*, Roma, 1993

- PRETE A., *All'ombra dell'altra lingua. Per una poetica della traduzione*, Torino, 2011

- REIBNITZ von B., *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzssche"Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (Kapitel 1-12*), Stuttgart-Weimar, 1992

- RESCHKE R. a cura di, *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Berlin, 2004.

- ROLET A., *Protée en trompe-l'oeil: Genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, Rennes, 2010

- RUSSO N., *Polymechanos Anthropos. La Natura, l'Uomo, le Macchine*, Napoli, 2008

- SABBATUCCI D., *Il misticismo greco*, Torino, 2006

- SCHLECHTA K., *Nietzsche e il grande meriggio*, Napoli, 1998

- SCHOPENHAUER A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, 1969

- *Parerga e Paralipomena*, Milano, 1981

- *La vista e i colori – Carteggio con Goethe*, Milano, 2017

- *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, Milano, 2000

- SIMMEL G., *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus*, Leipzig, 1907

- *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, 2021

- SINI C., *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Bologna, 1990

- SMALL R., *Nietzsche and Rée. A star friendship*, Oxford, 2005

- SMITH-GODFREY P., *Metazoa. Gli animali e la nascita della mente*, Milano, 2021

- STIEGLER B., *Nietzsche et la critique de la chair: Dionysos, Ariane, le Christ*, Parigi, 2005

- *Nietzsche e la biologia*, Mantova, 2010

- THOMAS D., *Reading Nietzsche Rhetorically*, New York, 1999

- TOMATIS F., *Come leggere Nietzsche*, Milano, 2006

- TOTARO F. a cura di, *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, Roma, 2004

- UGOLINI G., *Guida alla lettura della NASCITA DELLA TRAGEDIA di Nietzsche*, Roma-Bari, 2007

- VALÉRY P., *Lettere e note su Nietzsche*, Milano, 2010

- *Oeuvres II*, Paris, 1957

- *Cattivi pensieri*, Milano, 2006

- VATTIMO G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, 1974

- *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, 1981

- *Introduzione a Nietzsche*, Bari, 1985

- *Dialogo con Nietzsche*, Milano 2000

- VERRECCHIA A., *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Bari, 1978

- VILLARI R., *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Bari, 2010

- VIVARELLI V., *L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche*, Genova, 1992

- *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Würzburg, 1998

- WILSON J. E., *Schelling und Nietzsche: Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin-New York, 2013

- ZACCHINI S., *Una instabile armonia. Gli anni della giovinezza di Friedrich Nietzsche*, Pisa, 2016

- ZATTA C., *Incontri con Proteo*, Venezia, 1997

- ZAVATTA B., *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Roma, 2006

- *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in "Così parlò Zarathustra"*, S. Marino, 2001

Articoli e altro:

- ANDRESEN J., *Truth and Illusion beyond Falsification: Re-reading On Truth and Lie in the Extra-moral Sense*, in Nietzsche-Studien, 39 (1), De Gruyter, 2010, pp. 255-281

- BABICH B. E., *Truth, Art and Life: Nietzsche, Epistemology, Philosophy of Science*, in B. E. Babich and R. Cohen (ed.), «Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science; Nietzsche and the Sciences II», Dodrecht 1999

- BAIER H., *Nietzsche als Wissenschaftskritiker*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 20, 1966

- BAUER M., *Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff. Nietzsches Auseinandersetzung mit J. G. Vogt*, in «Nietzsche-Studien» 13, De Gruyter, Berlin, 1984, pp. 211-227

- BEHLER E., *Tradizione romantica e decostruzione nella filosofia del linguaggio del giovane Nietzsche*, in La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche, Napoli, 1992

- *Nietzsche Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*, in "Nietzsche- Studien", 25, 1996

- BISCUSO M., *Nietzsche e il pessimismo di Leopardi*, www.filosofia-italiana.net - ISSN 2611-2892, Aprile 2017

- BITTER R., *Nietzsches Begriff der Wahrheit*, in «Nietzsche-Studien» 16, 1987

- BRUSOTTI M., *Figure della caducità. Nietzsche e Leopardi*, in *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Guida Editore, Napoli 1997, pp. 319-335

- *Die Leidenschaft der Erkenntniss. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, De Gruyter, Berlin-New York, 1997

- CALASSO R., *Monologo fatale*, in in F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano, 2007, pp. 151-198

- CAMPIONI G., *"Leggere Nietzsche: Dall'agonismo inattuale alla critica della morale eroica",* in *La filosofia e le sue storie*: Atti del Seminario La filosofia e le sue storie, Lecce, gennaio-maggio 1995, a cura di M.C. Fornari e F. Sulpizio, Milella, Lecce, 1998, pp. 87-133

- *«Verso qual meta si deve viaggiare». Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche*, in *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Napoli, 1992

- *«Gaya scienza» und «gai saber» in Nietzsches Philosophie*, in *Letture della Gaia scienza*. *Lectures du gai savoir*, a cura di: C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling, Ets, Pisa, 2010, pp. 15-39

- *Il «sentimento del deserto». Dalle pianure slave al vecchio occidente*, in F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo*. *Frammento di Lenzerheide*, Adelphi, Milano, 2006, pp. 49-60

- CLARK M., *On "Truth and lie in the extra-moral sense",* in "International studies in philosophy", 16, 1984

- COLONY T., *Representation and metaphor in Nietzsche's "On Truth and Lie in the extra.moral Sense"*, in "Prima Philosophia", 12, 1999

- COZZOLI L., *Metafora, verità e menzogna in F. Nietzsche,* in Id., L'equivoco delle metafore, Firenze, 1995

- CONWAY D., *Beyond Truth and Appearance: Nietzsche's Emergent Realism*, in B. E. Babich and R. Cohen (ed.), «Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science; Nietzsche and the Sciences II», Dodrecht 1999

- CROCE B., *Torquato Accetto e il suo trattatello* "*Della dissimulazione onesta*", in *«La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce»*, XXVI, 1928

- CROWELL S. G., *Nietzsche among the Neo-kantians; or, the Relation between Science and Philosophy*, in B. E. Babich and R. Cohen (ed.) «Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences I», Dodrecht 1999

- '*L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche*', in Centauren-Geburten.Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, 1994

- DENNIS M., *'On the Role of Maxims: Nietzsche's Critique of Kant's Philosophical Anthropology'*, in *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, vol. III, a cura di M. Brusotti, H. Siemens, J. Constâncio, T. Bailey, Bloomsbury, London, 2017, pp. 251-273

- DI CHIARA A., *Postfazione*, in F. Nietzsche, L'arte della parola. Esposizione della retorica antica, Rapallo, 2012

- FERRARO G., *Arte della dislocazione e pratica della separazione*, in F. Nietzsche, Su verità e menzogna fuori dal senso morale, Napoli, 2005

- FUHRER T., *Der alte Mann aus dem Meer. Zur Karriere des Verwandlungskünstlers Proteus in der Philosophie*, in Th. Fuhrer - P. Michel - P. Stolz (edd.), *Geschichten und ihre Geschichte*, Basel 2004, pp. 11-36

- GENTILI C., *Hans Vaihinger e la proposta di un "positivismo idealistico". Nietzsche e Kant nella prospettiva del "come se"*, in Dianoia 22., anno XXI, giugno 2016, pp. 87-107

- *La volonté de puissance en tant que volonté d'illusion. Hans Vaihinger et l'interprétation néokantienne de Nietzsche*, in *Lectures Nietzschéennes*, a cura di M. Béland, Les Presses de l'Université de Montréal, 2015, pp. 251-275

- *La scienza e l'"ombra di Dio"*, in STUDIA NIETZSCHEANA, 2014, www.nietzschesource.org/SN/gentili-2014

- GIAMMUSSO S., *Discorsi strategici. Politica e retorica nell'Orácolo Manual di Baltasar Gracián*, in Fronesis, 6, 2007, pp. 51-81.

- GILMOUR D. A., *On language, writing and the restoration of sight: Nietzsche's philosophical palinodie*, in "Philosophy and rhetoric", 27, 1994

- GIGLIOTTI G., *Neokantismo*, in *L'universo kantiano*, a cura di S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli, Macerata, 2012

- GORI P., *"Volontà del nulla e volontà di verità. Una riflessione sul realismo di Nietzsche"*, in Consecutio Rerum, 2, 2017

- *Nietzsche's Late Pragmatic Anthropology*, Journal of Philosophical Research 40:377-404 (2015)

- *"On Nietzsche's Criticism Towards Common Sense Realism in Human, AllToo Human I, 11"*, in Philosophical Readings, 2017

- *"Il prospettivismo morale nietzscheano*", in Syzetesis II/2, 2015

- *Friedrich Nietzsche. "La volontà di verità ha bisogno di una critica"*, in Filosofia, verità e politica, 2015

- *Il "prospettivismo": epistemologia ed etica*, in *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, a cura di P. Stellino e P. Gori, Pisa, 2011

- HECKMAN P., *Nietzsche's clever animal: metaphor in "Truth and falsity",* in "Philosophy and rhetoric", 24, 1991

- HABERMAS J., *On Nietzsche's theory of Knowledge: a Postscript from 1968*, in B.

- HENNEMANN G., *Nietzsche als Naturphilosoph*, in «Philosophia Naturalis» 11, 1969

- HERSBELL J. P. e NIMIS S. A., *Nietzsche and Heraclitus,* in «Nietzsche-Studien» 8, 1979

- HOULGATE S., *Kant, Nietzsche and the "Thing in itself"*, in «Nietzsche-Studien» 22, 1993

- JENSEN A. K., *The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten and Hartmann's Response to Nietzsche,* Journal of Nietzsche Studies, Penn State University Press, AUTUMN 2006, No. 32, pp. 41-61

- KAISER S., *Über Wahrheit und Klarheit. Aspekte des Rhetorischen in "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne",* in "Nietzsche-Studien", 23, 1994

- KIRCHOFF J., *Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien» 6, 1977

- KLEINPETER H., *Die Erkenntnislehre Friedrich Nietzsches*, in «Wissenschaftliche Rundschau» 3, 1912

- KOFMAN S., *"Nietzsche et la métaphore"*, in Poétique, Rhétorique et philosophie, 5, 1971

- KÖSTER P., *Die Problematik wissenschaftlichen Nietzsche-Interpretation*, in «NietzscheStudien» 2, 1973

- LACOUE-LABARTHE P., *"Le détour"*, in Poétique, Rhétorique et philosopie, 5, 1971

- LARMORE C., *Der Wille zur Wahrheit (III 23-28)*, in O. Höffe (hrsg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, 2004

- LONGO S., *Nietzsche e il palinsesto del linguaggio*, in "Verifiche", 1986

- LÖW R., *Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik*, in «Canadian Journal of Philosophy» 13, 1983

- LUPO L., *Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak „4: 'Erleben und Erdichten'*, in *As the Spider spins*. *Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, a cura di J. Constâncio e M. J. Mayer Branco, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012, pp. 179-197

- MEIJERS A. e STINGELIN M., *Konkordanz zu der wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: «Die Sprache als Kunst» (Bromberg 1871) in Nietzsche Rhetorik-Vorlesung und in «Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne»*, in «Nietzsche-Studien» 15, 1988

- *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*, in Nietzsche Studien 17, pp. 369-390, De Gruyter, 1988

- MILLER J. H., *Dismembering and disremembering in Nietzsche's "On truth and lies in a nonmoral sense"*, in "Boundary", 1981

- MOORE G., *Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution*, in The Journal of Nietzsche Studies, 23 (1), Penn State University Press, 2002, pp. 1-20*)*

- MÜLLER-LAUTER W., *L'organismo come lotta interna*. *L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida editori, Napoli, 1992, pp. 153-200

- NOLA R., *Nietzsche's Theory of Truth and Belief,* in "Philosophy and Phenomenological Research", 47, 1987

- ORSUCCI A., *Tra il 'magma' delle pulsioni e l'empireo dei valori: Wert e Weltanschauung nella filosofia tedesca tra Ottocento e Novecento*, in *Il 'pensiero per immagini' e le forme dell'invisibile / Das 'Denken in Bildern' und die Formen des Unsichtbaren*, a cura di Laura Follesa, Peter Lang, 2019

- PALTRINIERI G., *Friedrich Nietzsche e la forza retorica*, in Epekeina, 7, 2016

- PEZZEI I., *Kant, Verri, Nietzsche e la questione del piacere e del dolore*, in "Annali di Ca' Foscari", 2003, vol. 42, no 1-2, pp. 169-192

- POLIZZI G., *Nietzsche e Leopardi. «Il filosofo della conoscenza tragica»*, www.filosofia-italiana.net - ISSN 2611-2892, Aprile 2017

- RETHY R., *Schein in Nietzsche's Philosophy*, in *Nietzsche and Modern German Thought*, edited by K. Ansell-Pearson, Routledge, London, 1991, pp. 59–88.

- REUTER S., *Reiz - Bild – unbewusste Anschauung: Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmoltz' Theorie der unbewussten Schlüsse in "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne"*, in "Nietzsche-Studien", 33, 2004

- ROVATTI P. A., *Nietzsche: un fanciullo gioca in riva al mare*, in Il declino della luce. Saggi su filosofia e metafora, Genova, 1988

- SALAQUARDA J., *Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche-Studien» 7, 1978

- SÁNCHEZ S., *Linguaggio, conoscenza e verità nella filosofia del giovane Nietzsche*, in "Annuario filosofico", 16, 2000

- *Logica, verità e credenza. Alcune considerazioni in merito alla relazione Nietzsche- Spir*, in AA. VV., La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche, a cura di M. C. FORNARI, Lecce, 2000

- SCHEIBENBERGER S. a cura di, *Nietzsche-Kommentar. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Berlin/Boston, 2016

- SCHLECHTA K., *The hidden beginnings of the Nietzschean philosophy*, in "The Malahat review", 24, 1972

- SCHMIDT H., *The Nietzschean meta-critique of Knowledge*: in B. E. Babich and R. Cohen (ed.) «Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences I», Dodrecht 1999

- SIEMENS H., *Agonal configurations in the Unzeitgemaesse Betrachtungen. Identity, mimesis and the Uebertragung of cultures in Nietzsche's early tought*, in "Nietzsche Studien", 30, 2001

- STACK G. J., *Nietzsche's Analysis of Causality*, in «Idealistic Studies» 12, 1982

- *Nietzsche and perspectival interpretation*, in «Philosophy Today» 25, 1981

- *Nietzsche and Lange*, in «The Modern Schoolman» 57, 1980

- STEGMAIER W., *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in "Nietzsche- Studien", 14, 1985

- STELLINO P., *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*, in *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, a cura di P. Stellino e P. Gori, Pisa, 2011

- TAFURI S., *Introduzione*, in F. Nietzsche, L'arte della parola. Esposizione della retorica antica, Rapallo, 2012

- THATCHER D. S., *Nietzsche and Byron*, in «Nietzsche-Studien», 3 (1974), Berlin,

- TOMATIS F., *Prefazione*, in F. Nietzsche, L'arte della parola. Esposizione della retorica antica, Rapallo, 2012

- *Introduzione*, in F. Nietzsche, Su verità e menzogna, Milano, 2006

- TONGEREN P. van, *Esprit libre et démocratie*, in *Studia Nietzscheana*, 2015, nietzschesource.org.

- *L'«Übermensch» e la democrazia. Ricerca sulla misura in Nietzsche*, in *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, a cura di F. Totaro, Carocci editore, Roma, 2004, pp. 177-193

- VENTURELLI A., *Il classico come compimento del sentimentale. Il giovane Nietzsche come lettore dell'epistolario Schiller-Goethe*, in La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche, Napoli, 1992

- VITIELLO V., *Nietzsche: l'origine del linguaggio e la critica della metafisica*, in AA. VV., La natura osservata e compresa. Saggi in memoria di Francesco Moiso, a cura di VIGANÒ F., Milano, 2005

- VIVIAN B., *"Freedom, Naming, Nobility. The Convergence of Rhetorical and Political Theory in Nietzsche's Philosophy"*, in Philosophy and Rhetoric, 40, 2007.

- VOLPI F., *Nichilismo e decadenza in Nietzsche*, in Id., Il nichilismo, Roma-Bari, 1996

- VON WEIZSÄCKER, C. F., *Nietzsche: Perceptions of Modernity*, in B. E. Babich and R. Cohen (ed.), «Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science; Nietzsche and the Sciences II», Dodrecht 1999

- ZIMMERLI W., *Nietzsche's Critique of Truth and Science: a comprehensive Approach*, in B. E. Babich and R. Cohen (ed.), «Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science; Nietzsche and the Sciences II», Dodrecht 1999

- ZAVATTA B., *Nietzschean Linguistics*, in Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 42, 2013

- *L'impossibile alleanza tra filosofia e arte*, in F. Nietzsche. Su verità e menzogna in senso extramorale, Milano, 2015