



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

ECCE AMICUS. UNA FILOSOFIA DELL'AMICIZIA SULLE ORME DI F. W. NIETZSCHE

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa Laura Sanò

Laureando:

GIULIO BIANCHI

Matricola n. 2004193

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

*A tutti i miei amici: quelli che ci sono stati,
quelli che ci sono e quelli che ci saranno*

Indice

INTRODUZIONE	p. 3
1. L'AMICIZIA	
1.1. I requisiti-effetti dell'amicizia	p. 11
1.2. L'amore di sé	p. 13
1.3. La <i>sympatheia</i> e il con-gioire	p. 19
1.3.1. Compassione e <i>sympatheia</i>	p. 22
1.4. Inimicizia: guerra e opposizione	p. 29
1.5. Solitarietà e solitudine	p. 36
1.5.1. Solitudine, solitarietà e introspezione: il dialogo con se stessi	p. 41
1.5.2. Introspezione e creatività	p. 43
1.6. Simpateticità: l'affinità spirituale	p. 45
2. L'AMICO, LO SPIRITO NOBILE, L'OLTREUOMO	
2.1. Un profilo dello spirito nobile	p. 49
2.1.1. L'aristocrazia dello spirito	p. 51
2.1.2. Spirito libero e gregge	p. 58
2.1.2.1. Fede, gregge e omologazione	p. 61
2.1.3. La grande salute, ovvero la fedeltà a se stessi	p. 65
2.1.3.1. Fedeltà a sé, talento, creatività	p. 67
2.1.4. Un'amicizia <i>ulteriore</i> : l'amico «stellare»	p. 70
2.1.5. Lo spirito nobile: contro il cristianesimo	p. 74
2.1.6. Saggezza tragica: <i>amor fati</i>	p. 80

2.2. La direzione dell'amicizia: l' <i>Übermensch</i>	
2.2.1. Amicizia e oltrepassamento	p. 85
2.2.2. L'amico come pre-sentimento dell'oltreuomo	p. 89
2.2.3. <i>Übermensch</i> o spirito nobile?	p. 92
3. DI AMORE, AMICIZIA E MATRIMONIO	
3.1. Una distinzione «classica»: differenze specifiche tra <i>eros</i> , amicizia e matrimonio secondo Montaigne	p. 99
3.2. Back to Nietzsche: l'amicizia, un' <i>altra</i> forma di amore	p. 106
3.3. Amicizia di coppia: il matrimonio “zarathustriano”	p. 112
3.3.1. Il fondamento del matrimonio: l'amicizia	
3.3.2. Il matrimonio come <i>sublimazione</i> dell'amicizia	p. 115
3.3.3. Principali differenze tra amicizia e matrimonio	p. 117
CONCLUSIONE	p. 121
Bibliografia	p. 129

INTRODUZIONE

Sulla necessità di una riflessione filosofica a proposito dell'amicizia

L'essere umano possiede un connaturato istinto alla socialità, ovverosia a quella naturale predisposizione di ognuno a entrare in contatto con l'alterità – l'altro da sé –, andando così a costituire un gruppo di simili all'interno del quale riconoscersi. Nella fattispecie, il bisogno di socialità ha origine in un altro istinto distintivo dell'uomo, almeno da un punto di vista biologico o evolutivistico: l'istinto di sopravvivenza; infatti, la formazione del gruppo facilita al singolo il compito del soddisfacimento materiale dell'esistenza e ne rafforza il livello di protezione e di sicurezza rispetto ai potenziali pericoli dell'ambiente esterno.

Tuttavia, se la socialità si configura come un carattere determinante della specie *homo sapiens*, è necessario anche precisare che tale socialità esprime una molteplicità e una varietà di forme attraverso le quali si manifesta: infatti, dipendentemente dalla tipologia della relazione in essere tra due o più individui è possibile distinguere più forme di socialità. C'è una prima socialità che si stabilisce all'interno del contesto familiare, nel rapporto tra figlio e genitori ed eventualmente tra fratelli; una socialità che ha il sapore dell'eros e che intercorre con passionalità tra due innamorati; una socialità che nasce dalla frequentazione del medesimo ambiente di lavoro e che si pone in essere esclusivamente per tale ragione; una socialità che lega più persone – magari di estrazione e provenienza completamente differente – unite tutte da una passione: musica, teatro, sport, cibo e via dicendo; una socialità che ha la figura dell'amicizia e che lega in modo molto speciale due o più persone.

Nella nostra parabola di vita – forse – la maggior parte di noi ha avuto modo di sperimentare quelle forme della socialità appena illustrate: siamo stati educati dai nostri genitori, ci siamo innamorati, abbiamo avuto dei colleghi di lavoro, magari siamo stati attivi nel club degli scacchi, oppure in una

compagnia teatrale, oppure ancora in una associazione per la difesa dei diritti dell'ambiente. Abbiamo fatto molte conoscenze, a partire dalle scuole dell'infanzia fino a quelle superiori; abbiamo incontrato tante persone e molte di quelle – forse – fanno ancora parte della nostra vita: siamo diventati amici. Ecco, l'amicizia rappresenta una forma di socialità tra le più interessanti non soltanto perché riguarda ognuno di noi nella nostra quotidianità, ma anche perché i suoi confini concettuali dipendono fondamentalmente dalla prospettiva con cui si osserva non solo tale concetto ma soprattutto il mondo, la realtà, la vita.

Nella consapevolezza che l'esercizio filosofico non consiste tanto nell'elaborare qualche risposta ad alcune domande più o meno interessanti quanto nell'impostare la domanda, il presente elaborato è tutto volto a ragionare intorno a una questione fondamentale: “Che cos'è l'amicizia?”. Tuttavia, sebbene l'impostazione della domanda sia molto socratica, l'obiettivo del lavoro non è tanto giungere alla definizione di un concetto chiaro e distinto di amicizia – questo potrebbe essere concepito come effetto collaterale della ricerca – quanto piuttosto di aprire uno spazio di discussione e di ragionamento intorno a una tematica decisamente filosofica come quella dell'amicizia. Ognuno di noi *sapiens*, infatti, può dire di avere degli amici. Ma chi può dire con sufficiente certezza e misurata fierezza di esserlo?

È dunque emersa l'urgenza di riflettere e interrogarsi su questo punto, al fine di tracciare e percorrere la strada per imparare a essere non tanto un “migliore amico” quanto un amico migliore. Per riuscire in ciò, tuttavia, diventava necessario ridiscutere la mia idea di amicizia, rimetterla in gioco, interrogarla, destrutturarla, conoscerla più nel dettaglio.

La tesi al centro del presente lavoro si propone dunque di portare alla luce gli effetti di un'elaborazione teorica e di un'applicazione pratica del concetto nietzschiano di amicizia sulla salute, sulla potenza e sulla vitalità del singolo, in particolare scoprendo ed evidenziando i nessi che intercorrono tra lo *status*

dell'amico e il concetto di oltreuomo: nella fattispecie, si è tentato di dare consistenza e spessore teoretici all'idea nietzschiana che l'amico fosse l'annuncio e il pre-sentimento dell'oltreuomo, confermando così l'ipotesi che l'amicizia fosse quel “luogo” privilegiato di maturazione di quella condizione spirituale grazie alla quale attraversare la dinamica propria dell'oltrepasamento, e quindi di rafforzamento ed espansione della propria volontà di potenza in direzione dell'ideale cui il legame amicale ambisce: l'oltreuomo, appunto.

L'oltrepasamento, nella fattispecie, consiste nel superamento della condizione “uomo” – «l'uomo è qualcosa che deve essere superato», ripete spesso Zarathustra; una condizione ignobile e deprecabile, dettata dalla patologica inclinazione alla decadenza e alimentata da una spirale di infiacchimento e degenerazione degli istinti vitali di salute, forza e volontà di potenza. Esattamente in questa direzione assume senso il discorso sul concetto di compassione, sulla religione cristiana e sulla propensione alla gregarietà: tutti elementi connessi intrinsecamente tra di loro nella produzione e reiterazione di una spiritualità debole, fiacca, degenerata, e completamente antitetici rispetto al concetto di amicizia.

L'amicizia si configura dunque come un'alternativa auspicabile e urgente alla “piccolezza” dell'uomo contemporaneo, instradando lo spirito che si vuole nobile sul cammino in direzione dell'oltreuomo; quest'ultimo rappresenta la figura di una nuova umanità rinata dalle ceneri della decadenza nell'amore per ciò che di *necessario* la vita offre in tutte le sue implicazioni, anche le più terribili e crudeli – è il concetto di *amor fati*.

La prima parte della presente ricerca è tutta volta alla tematizzazione dei requisiti fondamentali che la relazione di amicizia richiede di soddisfare. Per essere amico, infatti, è necessario abitare una condizione dello spirito che sia l'espressione di una volontà del singolo individuo di lavorare su se stesso in modo da accrescere una pienezza di essere che insegni allo stesso spirito la

capacità del *dono*. L'amico non può essere uno chiunque, ma solo colui che ha sviluppato un approccio alla vita compatibile con la grandezza spirituale propria della nobiltà di spirito e degna del compito epocale dell'oltrepassamento della condizione “uomo”.

La particolarità della relazione amicale è che essa richiede il soddisfacimento di alcuni requisiti sul piano del rapporto con se stessi; va ricordato che per poter funzionare l'amicizia “nietzschiana” presuppone una duplice direttrice del rapporto del singolo individuo: prima con sé e poi con l'altro. Come sarebbe possibile, infatti, stabilire un rapporto con l'altro senza coltivare quello con se stessi? Tuttavia, gli stessi requisiti richiesti sul piano del rapporto con sé si convertono, sul piano del rapporto con l'altro, in effetti di tale relazione, così da consolidarli e rafforzarli.

Perciò l'amore di sé è sia requisito che effetto dell'amicizia: è necessario provarne per sé per poter diventare amico, poiché noi ci relazioniamo agli altri sulla base del rapporto con noi stessi e solo un sincero rispetto per se stessi consente di stabilire un rapporto interpersonale sano e ricco con l'altro; ma la conseguenza del legame amicale è il rafforzamento e il consolidamento di tale amore e in questo senso ne costituisce l'effetto.

Lo stesso schema di “requisito-effetto” si ripropone per tutti gli altri requisiti-effetti dell'amicizia. Allora anche il con-gioire – ossia il sentimento a fondazione del legame amicale – è sia un requisito che un effetto; infatti, prima di poter condividere con l'altro la gioia di vivere che sprigiona tale sentimento è necessario essersela costruiti per se stessi, in modo tale che essa non dipenda da fattori esterni e che guadagni così stabilità. L'inimicizia – intesa come dialettica oppositiva in vista dell'oltrepassamento – è requisito nel senso di richiesta a se stessi di disponibilità e apertura al confronto, ma è effetto in quanto applicazione di tale disponibilità nella dinamica di incontro-scontro con l'altro; una dinamica “bellica” dove la guerra è intesa come pratica spiritualmente nobilitante che consente all'individuo di porsi di fronte a se

stesso, ai propri limiti e alle proprie possibilità grazie al confronto con l'altro. Ma anche la solitudine è requisito dell'amicizia, poiché solo chi ha imparato a saper stare da solo saprà godere di una compagnia migliore, dal momento che la cercherà spinto non dalla paura di tale condizione ma dal piacere della condivisione di sé con l'altro. Ma la stessa solitudine è anche effetto del legame amicale e, in questo senso, produce una situazione paradossale: nella compagnia dell'amico si apprende ancor di più il valore della solitudine, dimensione essenziale per un autentico e intimo rapporto con se stessi. L'ultimo requisito effetto è la simpateticità, ossia l'affinità spirituale, da intendere non tanto come comunanza di interessi, visioni e idee, quanto come attitudine spirituale verso la direzione dell'oltre, ossia verso la più grande speranza per l'uomo: l'oltreuomo.

Il soddisfacimento dei requisiti summenzionati garantiscono al singolo la possibilità di accedere alla relazione d'amicizia proprio in virtù del fatto che colui che li soddisfa ha raggiunto una maturità personale coincidente con la nobiltà di spirito. Amicizia e nobiltà di spirito sono dunque indissolubilmente connesse e procedono conseguentemente di pari passo.

Nella seconda parte del presente lavoro viene elaborata una stretta relazione tra l'amico e lo spirito nobile; la nobiltà di spirito, infatti, rappresenta quella condizione spirituale che l'individuo matura quando imposta, coltiva e dà spazio a quel dialogo interiore e a quel lavoro su se stesso che gli consentirà di acquisire i requisiti per poter essere amico. Perciò, l'amico non può che essere uno spirito nobile e lo spirito nobile un amico. Inoltre, vengono tracciati i caratteri distintivi dello spirito nobile nonché dell'amico, chiarendo in questo modo il concetto di «aristocrazia dello spirito». Aristocratico è quello spirito in grado di *creare* valori che esaltino e non deprimano la vita. In questo senso, la morale aristocratica agisce al fine di incrementare i livelli di vitalità, rinforzare i gradi di salute e accrescere i valori della volontà di potenza. A tal fine allo spirito nobile è richiesto di sottrarsi e combattere la morale opposta

rispetto a quella aristocratica: la morale degli schiavi, che nasce dal risentimento e dall'odio di tutti gli insofferenti verso tutto ciò che è autenticamente vita: gioia, bellezza, forza, salute. Lo spirito nobile si scopre così filosofo nel senso nietzschiano di «cattiva coscienza» della propria epoca; infatti, per superare il dominio della decadenza morale e della morale decadente lo spirito aristocratico deve guadagnare sia una libertà *da*: i lacci della tradizione e del passato sia una libertà *di* pensare diversamente, raggiungendo così un'*autonomia* esistenziale, segno di una matura potenza di creazione di valori per sé. In questo senso, lo spirito nobile e libero si distingue necessariamente dal «gregge», ossia quell'insieme di persone mediocri incapaci di agire autonomamente e bisognose di un pastore che le guidi passo dopo passo. Viene così chiarito il concetto di fede che delinea l'essenza del gregge: la volontà di affidamento a un principio ordinatore esterno che mette in rilievo alcuni tratti caratteristici dell'«ultimo uomo» – figura emblematica del gregge, modello di un'umanità piccola e debole –: rinuncia a sé, autocommiserazione, vittimismo, incapacità di farsi carico della propria esistenza. Aristocratico è inoltre quello spirito fondato sulla fedeltà a se stesso come percorso di costruzione e valorizzazione della propria personalità nonché coltivazione del proprio talento. In questa direzione viene riletta e chiarita l'espressione nietzschiana «diventa ciò che sei», in stretta connessione con il concetto di «grande salute» che dà forma a un nuovo paradigma di relazionalità sociale non più fondato sull'amore del prossimo ma sull'amore per il distante. Viene così approcciata l'«amicizia stellare» in quanto risultato più eclatante di un'autentica e intransigente applicazione del principio aristocratico della fedeltà a se stessi. Se lo spirito nobile si scaglia contro la morale degli schiavi fondata su istinti decadenti e debilitanti, egli non può che prendere le distanze e combattere anche il cristianesimo, inteso nietzschianamente come emblema della decadenza dell'umanità in quanto fautore e propugnatore di una morale contro la vita, la «terra», *questo* mondo;

una morale che predica il distacco dalla vita come affrancamento dal male. Viene così chiarito il rapporto tra nobiltà di spirito e cristianesimo, rilevando che se l'amore del Dio cristiano – la compassione – non è adeguata per lo spirito nobile poiché «la compassione è la *praxis* del nichilismo», l'amore che anima l'agire, il pensare e il sentire dello spirito nobile è l'*amor fati*: l'amore verso la necessità – *ananke* – delle cose, verso la fatalità degli eventi: è il dignitoso «dire sì» all'assurdità della vita nella sua interezza. Viene così tracciato il concetto di *amor fati* su cui si fonda l'ultimo carattere distintivo dello spirito nobile: la saggezza tragica.

In seguito vengono chiariti – in una prospettiva specificamente nietzschiana – la direzione nonché l'ideale dell'amicizia, ossia l'*Übermensch*; viene così alla luce l'idea che l'amico, proprio in quanto spirito nobile, sia l'annuncio nonché il pre-sentimento dell'oltreuomo. E proprio su questo punto teorico apicale si apre e viene sondata la possibilità che il presente lavoro desidera suggerire: quella che vede l'amicizia – ormai inseparabile dalla condizione di nobiltà di spirito – come “luogo” di preparazione e di annuncio dell'oltreuomo: «Nell'amico devi amare l'oltreuomo come tua causa.», – scrive Nietzsche. L'amicizia viene così concepita come condizione necessaria e auspicabile dell'oltrepasamento, ossia di quel movimento di ascendenza – asceti senza trascendenza – dello spirito verso una concezione della vita sostenuta da una morale aristocratica che esalti i valori della vita, della salute e della volontà di potenza. A tal proposito viene chiarito il significato delle tre metamorfosi dello spirito, le quali vengono rilette come le “tappe” dell'oltrepasamento che tracciano la strada che lo spirito nobile percorre in direzione dell'oltreuomo. Viene infine spiegata la differenza essenziale che segna il punto di distinzione tra il concetto di spirito nobile e quello di oltreuomo.

L'ultima parte della ricerca è dedicata all'analisi e alla validazione della tesi nietzschiana che vede l'amicizia come forma superiore di “amore” e il matrimonio come sublimazione dell'amicizia. A tal proposito viene valutata

nello specifico la differenza essenziale tra amicizia ed *eros* – grazie anche a un intenso confronto con le riflessioni in merito di Montaigne – al fine di evidenziare la preferibilità della prima rispetto alla seconda come fondazione del matrimonio “zarathustriano”, ossia l'amicizia di coppia; viene così tematizzato il concetto nietzschiano di matrimonio in quanto sublimazione dell'amicizia, nonché “luogo” di generazione e di formazione dell'oltreuomo inteso come futurizzazione della condizione della nobiltà di spirito, la quale grazie al «giardino del matrimonio» rinviene la straordinaria possibilità di dare continuità nel tempo a venire a tale condizione distintiva dei precursori di una nuova umanità. Viene infine chiarito il senso con il quale intendere il concetto di sublimazione del matrimonio rispetto all'amicizia: non si tratta tanto di un innalzamento qualitativo di quest'ultima, quanto piuttosto di un ampliamento delle possibilità che essa offre alla causa dell'edificazione di un nuovo modello di umanità che si condensa nella figura concettuale dell'oltreuomo.

1. L'AMICIZIA

1.1. I requisiti-effetti dell'amicizia

Non è affatto facile definire i caratteri generali dell'amicizia, e di conseguenza il profilo complessivo dell'amico. Chi è l'amico? Chi *può* essere "amico"? Viene spontaneo ritenere che l'essere "amico" dipenda fondamentalmente da ciò che crediamo che l'amicizia sia. Per esempio, se crediamo che l'amicizia consista essenzialmente in un rapporto tra pari, allora l'amico sarà quella persona che si pone allo stesso livello dell'altro. Potremmo dunque chiederci – seguendo lo schema interrogativo socratico – *ti esti philias*, "che cosa" è l'amicizia; ma ciò ci porterebbe fuori rotta. Infatti, la sfida della presente ricerca è quella di esaminare l'idea di amicizia che emerge dalle riflessioni filosofiche di Friedrich Nietzsche, non tanto per giungere a una qualche obiettiva e rocciosa definizione del *quid* dell'amicizia, quanto per mostrare la portata filosofico-pratica di tale concetto: l'essere amico, infatti, presuppone e al tempo stesso ingenera quelle condizioni fisiologiche che elevano, rafforzano e migliorano la salute spirituale di un essere umano. In quanto presupposti, tali condizioni si chiamano requisiti; in quanto conseguenze essi si dicono effetti. Potrebbe sembrare paradossale che nella sua dinamica di funzionamento l'amicizia presupponga condizioni che finisce poi per generare. Come è possibile che un requisito sia anche e allo stesso tempo un effetto?

Per poter essere amico è necessario sviluppare una doppia relazione: quella con se stessi e quella con l'altro. Nell'immaginario comune ciò che emerge con evidenza quando si parla di amicizia è quasi sempre la relazione con l'altro, mentre si tralascia ingenuamente ciò che *informa* la relazione con l'altro: la relazione con se stessi. In questo schema i requisiti sono richiesti sul piano della relazione con se stessi, mentre gli effetti si generano sul piano del rapporto con l'altro. Per poter essere amico, per poter definire "amicizia" la

relazione che lega all'altro è indispensabile richiedere a se stessi il soddisfacimento di determinati requisiti, lasciando poi al rapporto con l'altro che le stesse condizioni presupposte si rafforzino in quanto effetti di tale legame amicale. Quali sono dunque i requisiti-effetti che un legame come quello di amicizia al tempo stesso presuppone e ingenera?

1.2. L'amore di sé

In un documentato e analitico saggio che esamina una possibile declinazione dell'amicizia nella variopinta costellazione del pensiero nietzschiano si afferma che secondo il filosofo tedesco l'amicizia superiore non è impossibile ma rara, perché essa «richiede un delicato equilibrio tra tre coppie di qualità in naturale tensione reciproca».¹ Tra queste coppie si trova quella che al momento più ci interessa: amore di sé / insoddisfazione di sé. Per poter essere amici “superiori” - in gioco qui c'è l'idea di un'amicizia fuori dall'ordinario, dal comune intendimento, “superiore” in questo senso – è necessario coltivare l'amor di sé, perché noi ci relazioniamo agli altri sulla base del rapporto che abbiamo con noi stessi; e dunque per “amarli” dobbiamo innanzitutto amare noi stessi. Se questo è vero, allora l'amore di sé diventa effettivamente condizione necessaria – anche se non sufficiente – della vera amicizia.

Nonostante le enormi riserve espresse da Nietzsche verso il Cristianesimo,² l'insegnamento evangelico «ama il prossimo tuo *come te stesso*» rende l'idea

1 R. C. Miner, *Nietzsche on Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 1, n. 40, Pennsylvania State University Press, 2010, p. 53, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.1.40.0047> (traduzione mia).

2 Cfr. F. Nietzsche, *Der Antichrist: Fluch auf das Christenthum*, 1888; trad. it. e cura di S. Mati, *L'anticristo: Maledizione del Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 2018. Questo riferimento non è l'unico a valere sul piano della serrata critica nietzschiana al Cristianesimo; infatti, molti sono gli attacchi che il filosofo tedesco scaglia nei suoi libri verso «la religione della *décadence*» *par excellence*. La metodologia aforistica e rapsodica propria del suo filosofare fa sì che in ogni suo libro compaiano considerazioni, giudizi, valutazioni sui più svariati temi cari al suo pensare. Tuttavia, il riferimento a *L'anticristo* – sia per il titolo, sottotitolo, che essenzialmente per il contenuto – è d'obbligo per il valore emblematico di questo libro sul tema specifico. Valga tra tutte la seguente e definitiva sentenza nietzschiana, che chiude il saggio contro il cristianesimo «Questa eterna accusa al cristianesimo voglio scriverla sui muri, dove vi siano muri, – ho delle lettere per far vedere anche i ciechi... Io chiamo il cristianesimo l'unica grande maledizione, l'unica grande e più intima corruzione, l'unica grande istinto della vendetta per il quale nessun mezzo è abbastanza velenoso, oscuro, sotterraneo, piccino, – lo chiamo l'unica immortale macchia d'infamia dell'umanità[...]» (in Id., *ivi*, p. 92).

dell'amor di sé come condizione dell'“amore” verso l'altro. Seguendo questa linea, non risulta né affrettato né precipitoso assimilare il concetto di amore di sé a quello di sano egoismo.³

Il termine “egoismo” deriva dal latino “ego”, ossia il pronome personale che in italiano corrisponde all'“io”, e lo stesso Nietzsche è cristallino in merito: «Il tu è più antico dell'io; il tu è stato santificato, ma non ancora l'io: così l'uomo si raduna intorno al prossimo».⁴ Sulla base della antecedente argomentazione e in linea con l'affermazione nietzschiana, la precedenza dell'“io” sul “tu”, cioè del sé sull'altro è condizione vitale dell'amicizia autentica, poiché un altruismo senza io è un falso altruismo: un altruismo che maschera l'assenza a se stessi con la presenza per l'altro, che si riduce miseramente alla pura compiacenza, alla disponibilità verso l'altro per tornaconto personale o per paura di restare soli. In questo senso la compiacenza è velenosa per l'amicizia poiché essa manifesta un cedimento della propria verso l'altrui volontà al fine di attirarsi qualche grazia o qualche simpatia da parte dell'altro; e questo atteggiamento, oltre che a nascondere un'insufficienza di sé, maschera anche una falsa onestà, poiché l'essere compiacenti, il complimentarsi, il cedere alla volontà altrui cela sempre un secondo fine. Anche in questo caso – e come al solito – Nietzsche parla chiaramente: «Non sopportate neppure voi stessi e non vi amate abbastanza: e

3 Cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1886; trad. it di S. Mati e O. Abu Dbei, a cura di Susanna Mati, *Al di là del bene e del male*, Feltrinelli, Milano, 2020. In particolare, il passo seguente mette all'erta circa l'incondizionatezza di una morale non egoistica: «Ogni morale non egoistica, che prende se stessa incondizionatamente e si rivolge a tutti, pecca non soltanto contro il gusto: essa rappresenta un'istigazione a peccati d'omissione, una seduzione in più sotto la maschera della simpatia verso gli uomini – e addirittura una seduzione e un danneggiamento dei più elevati, dei più rari, dei più privilegiati» (*ivi*, p. 135).

4 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz, 1883; trad. it. e cura di S. Mati, *Dell'amore del prossimo*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 61.

ora volete sedurre il prossimo all'amore e indorarvi con il suo errore». ⁵ In questa circostanza il filosofo tedesco insiste sulla “finzione” del prossimo: un prossimo concepito e vissuto come “porto sicuro” delle proprie debolezze, insicurezze, meschinità. Di nuovo: «Vi procurate un testimone, quando volete parlar bene di voi; e quando lo avete sedotto a pensare bene di voi, anche voi stessi pensate bene di voi». ⁶ Questo prossimo non possiede alcuna realtà autonoma, ma si riduce a proiezione dell'io che la crea; esso diventa una maschera, un fantasma. Ma una vera amicizia si fonda sul riconoscimento delle reciproche autonomie e sovranità, e non sulla convivenza tra fantasmi. Inoltre, nonostante la paura della solitudine sia congenita affezione della natura umana – a patto che accettiamo la premessa che l'essere umano sia *politikon zoon*, ⁷ ossia animale sociale, – essa rappresenta un forte freno per un'amicizia autentica, perché colui che teme la solitudine cercherà relazioni al solo scopo di lenire e ammorbidire gli effetti di tale sentimento; umanamente molto comprensibile, ma ciò che lo guiderà non sarà l'elettività di una scelta ma la necessità di un bisogno. Ancora Nietzsche: «Il vostro cattivo amore di voi stessi rende la vostra solitudine una prigioniera». ⁸

5 *Ibidem.*

6 *Ibidem.*

7 Cfr. Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari, 2007; e Id., *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2017. In quest'ultima, nel paragrafo 9. [*Anche l'uomo felice ha bisogno di amici*] del libro 9, Aristotele scrive: «Ma è certo assurdo fare dell'uomo felice un solitario: nessuno, infatti, sceglierebbe di possedere tutti i beni a costo di goderne da solo: l'uomo, infatti, è un *essere sociale* [in greco: *politikon*, N.d.A.] e portato per natura a vivere insieme con gli altri», (*ivi*, pp. 359-361), corsivo mio. Inoltre, nella sede citata, Aristotele mette in luce un aspetto fondamentale che si vuole analizzare nel presente lavoro: il rapporto tra solitudine e felicità. Come argomenterò in seguito, la solitarietà risulta essere un requisito decisivo per l'amicizia superiore, la solitudine assume un valore formativo e trasformativo dello spirito, ma anche Zarathustra torna tra gli uomini per *condividere* con loro la sua vitalità, la sua pienezza, la sua saggezza. Capirà presto una cosa: non tutti gli uomini sono pronti per ricevere e interiorizzare i suoi insegnamenti; ma gli *amici* sì.

8 F. Nietzsche, *Dell'amore del prossimo*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 61.

L'amore di sé come sano egoismo diventa quindi indispensabile per una vera amicizia.⁹ Tuttavia, se esiste un sano egoismo inteso come amore di sé proiettato verso l'altro, esiste anche un egoismo nocivo: l'egoismo autoreferenziale, ossia quell'egoismo che proietta l'io verso se stesso e cancella ogni rapporto con l'altro. Se il sano egoismo è a garanzia di un io forte, pieno, salutare che si rivolge all'altro, che lo comprende nel duplice senso di accoglierlo e capirlo, che lo rende presente perché egli è *in primis* presente a se stesso, l'egoismo nocivo genera un io apparentemente forte che con il tempo si indebolisce lentamente poiché ricade in quel solipsismo dove ogni confronto che rinvigorisce lo spirito è azzerato. Infatti, non va dimenticato che nel rapporto di amicizia gli spiriti che crescono e si rafforzano sono almeno due, e la loro elevazione si nutre proprio del confronto che sgorga da e si alimenta di tale relazione; una relazione sempre in movimento e – come vedremo – dal risultato paradossale.

Come illustrato in precedenza, l'amicizia superiore «richiede un delicato equilibrio tra tre coppie di qualità in naturale tensione reciproca».¹⁰ L'amore di sé – di cui ho discusso sopra – rappresenta, nella trattazione analizzata, il primo polo di una delle tre coppie. Il secondo polo, invece, si identifica con la nozione di insoddisfazione di sé (*self-dissatisfaction*). Secondo tale analisi, l'amore di sé deve essere accompagnato da una giusta dose di insoddisfazione di sé – concetto da distinguere accuratamente da quello di odio di sé – perché

9 Cfr. F. Nietzsche, *Dello spirito di gravità*, 1, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p.197. In particolare, due passaggi essenziali per comprendere il significato che Nietzsche attribuisce all'amore di sé: «Pesanti sono per lui [l'ultimo uomo, N.d.A.] la terra e la vita; e così vuole che sia lo spirito di gravità! Ma chi vuole diventare leggero e un uccello, deve amare se stesso: – così insegno io. [...] E in verità, non è un comandamento per oggi e per domani, *imparare* a amare se stessi. Piuttosto è di tutte le arti la più raffinata, la più astuta, l'estrema e la più paziente.» (*ibidem*).

10 R. C. Miner, *Nietzsche on Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 1, n. 40, Pennsylvania State University Press, 2010, p. 54, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.1.40.0047> (traduzione mia).

tale qualità «è il prodotto di una maturità spirituale che è normalmente accompagnata da una riduzione nella severità verso gli altri e nella tendenza a giudicare».¹¹

La tesi secondo cui le amicizie superiori richiedono un delicato equilibrio di qualità reciprocamente opponentisi è molto interessante perché mostra la dialettica produttiva di tali qualità, e l'analisi in merito al concetto di amore di sé è molto acuta. Tuttavia, in essa si oppone il concetto di amore di sé (*self-love*) a quello di insoddisfazione di sé (*self-dissatisfaction*) poiché si elabora un concetto ristretto di amore di sé. Infatti, pare che opponendogli la qualità dell'insoddisfazione di sé amare se stessi si riduca a premiare se stessi, sentirsi fieri, orgogliosi e soddisfatti di sé quando si senta di meritarlo. Il che è giusto ma parziale, poiché amare se stessi significa puntare al proprio miglioramento e alla propria crescita in termini di salute, forza, volontà di potenza, vitalità; e questi ottenimenti non possono che raggiungersi se non passando al vaglio di una capacità di riconoscere i propri errori, criticare le proprie posizioni, discutere le proprie opinioni, avanzare al successivo livello di spiritualità. L'insoddisfazione di sé è decisiva perché presuppone altri traguardi da raggiungere, altri ostacoli da superare, altri progressi da fare, altre cose da imparare; in questo senso l'insoddisfazione di sé coltiva la curiosità, tiene alti i livelli di vitalità e spinge l'individuo a continuare a cercare, a studiare, ad aprire nuovi orizzonti e a sperimentare nuovi punti di vista, nella consapevolezza che la conoscenza non è una conquista definitiva ma un percorso personale verso una maturità di vita, un *savoir vivre*.¹²

11 *Ibidem* (traduzione mia).

12 Cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von Ernst Scheitzner, Chemnitz, 1882; trad. it. e cura di F. Masini, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 1977, p. 204. Il passaggio che segue risulta in particolare molto interessante poiché associa la fede in se stessi – tema che verrà affrontato nel presente lavoro successivamente – all'insoddisfazione di sé: «Pochi uomini in generale hanno fede in se stessi – e di questi pochi gli uni la ricevono in sorte come una utile cecità o come un parziale ottenebramento del loro spirito – (che cosa scorgerebbero se potessero vedere se stessi *fino in fondo!*), gli altri se la devono prima di tutto

In accordo con la tesi esaminata, dunque, ritengo fondamentale il ruolo dell'insoddisfazione di sé nel cammino verso una maturazione spirituale dell'individuo; ma a differenza di essa ritengo che l'insoddisfazione di sé non si opponga alla qualità dell'amore di sé ma che invece sia ricompresa nel suo concetto, perché amare se stessi significa volere il proprio miglioramento ma per migliorarsi bisogna non accontentarsi di dove si è arrivati e proseguire perciò il tragitto. La dinamica di progressivo e ciclico superamento dell'“io” procede di pari passo con la dinamica della vita stessa: «E questo segreto me lo ha detto la vita stessa: “Vedi – ha parlato – io sono ciò che sempre deve oltrepassare se stessa”».¹³

L'insoddisfazione di sé come qualità integrata nel concetto stesso di amore di sé spinge e motiva l'individuo a migliorarsi, a progredire, ad avanzare spiritualmente.

conquistare; tutto quello che essi fanno di buono, di valente, di grande è in primo luogo un argomento contro lo scettico che dimora in essi: si tratta di convincere o di persuadere costui e per questo occorre quasi del genio. Sono i grandi insoddisfatti di sé.» (*ibidem*).

13 F. Nietzsche, *Del superamento di sé*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 117.

1.3. La *sympatheia* e il con-gioire

Il secondo requisito-effetto dell'amicizia nietzschianamente intesa è il con-gioire; infatti, secondo il filosofo tedesco gli amici non si compatiscono ma con loro si gioisce: da qui con-gioire, ossia gioire con, in tedesco *mitgeföhlen*. Il termine in lingua tedesca è molto interessante perché apre un orizzonte semantico che mette in luce un aspetto essenziale della relazione di amicizia. Il vocabolo *Geföhhl* può essere tradotto in italiano con “sentimento”, cosicché il verbo tedesco *föhlen* può essere reso con l'italiano “sentire”. Il corrispettivo italiano della particella tedesca *mit* è la proposizione “con”, cosicché il verbo *mitgeföhlen* può essere reso in italiano con “con-sentire”, ovvero sentire con, insieme a. Ma questo è anche il significato letterale del verbo greco-antico *sympathein*: da qui la traduzione del con-gioire nietzschiano con il concetto di *sympatheia*.

In *Umano troppo umano* Nietzsche afferma che «il prender parte alla gioia, non il prender parte al dolore, fa l'amico».¹⁴ Da ciò è possibile dedurre la qualità costitutiva di quel “con-sentire”, ovverosia la gioia condivisa dell'amico e con l'amico; perciò quel con-sentire proprio dell'amicizia è specificamente un con-gioire.

Tuttavia, se la qualità propria del sentimento di amicizia ha un'identità precisa: il con-gioire, da non sottovalutare è la portata semantica del *mitgeföhlen*, del “con-sentire”. Infatti, il con-sentire esprime almeno due sensi macroscopici: il primo rende l'idea di un'affinità spirituale ed elettiva tra gli amici, è il con-sentire nel senso di sentire con, insieme con gli amici. Non è tanto un “empatia” che consente agli amici di provare gli stessi sentimenti e di mettersi l'uno nei panni dell'altro, quanto più una “simpatia” che fa crescere negli amici lo stesso sentimento nei confronti della vita. Questo sentimento si

14 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz, 1878; trad. it. e cura di S. Giametta, *Umano troppo umano*, Adelphi, Milano, 1979, p. 279.

esprime nella volontà di potenza, ovvero non in una generica volontà di vivere, ma nella volontà di espandere la propria forza, la propria salute, la propria vitalità. La *sympatheia*, la qualità propria del sentimento di amicizia, consiste esattamente in questo: con-sentire, ossia sentire insieme agli amici che la salute migliora, che la forza cresce, che la vitalità si rinvigorisce, che l'energia si trasforma, che la volontà di potenza si espande. E questo sentire la vita che si dilata e che si sta diventando «ciò che si è»¹⁵ ingenera nell'individuo una gioia, una *joie de vivre*.

Per comprendere il secondo senso di “con-sentire” è utile associare tale verbo a qualche sinonimo: permettere, concedere, lasciar fare, accogliere. In questo caso il consentire ha un significato diverso rispetto alla prima accezione, ma non per questo meno utile per cogliere un altro aspetto della relazione amicale. L'amico è colui che consente, concede, perché il rapporto di amicizia presuppone e al tempo stesso ingenera un'apertura mentale rispetto alla vivida molteplicità delle prospettive e dei punti di vista sulle cose del mondo.¹⁶ In questo senso l'amico è essenzialmente un prospettivista, poiché

15 F. Nietzsche, *Ecce homo: wie man wird, was man ist*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1889; trad. it. di C. Buttazzi, a cura di C. Pozzoli, *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, Feltrinelli, Milano, 2021. *Ecce homo* è l'autobiografia di Nietzsche, è il libro in cui si racconta: in cui racconta la sua vita e i suoi scritti, in cui racconta come è diventato ciò che è. Scrive: «**Io non sono un uomo, sono dinamite.** [...] Ho una paura terribile che un giorno mi si voglia *santificare*: si comprenderà perché pubblico in precedenza questo libro, che deve impedire che si abusi di me... Non voglio essere un santo, piuttosto un buffone... Forse sono un buffone... E nonostante ciò, o meglio non nonostante ciò – perché non c'è mai stato nulla di più menzognero dei santi – in me parla la verità. [...] Io contraddico come mai fu contraddetto, e tuttavia sono il contrario di uno spirito che dice no» (*ivi*, p. 255, grassetto mio).

16 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 180. In particolare, il passo in cui il filosofo tedesco accoppia il concetto di egoismo con quello di prospettivismo, mettendo in luce una qualità essenziale dell'individuo “egoista”: la sua capacità visuale di mettere a fuoco le cose e attribuire loro la giusta distanza: «L'egoismo è la legge *prospettica* della sensibilità, secondo la quale le cose vicine appaiono grandi e pesanti: mentre in lontananza perdono, tutte, grandezza e peso» (*ibidem*).

consente, nel senso che ammette, l'esistenza di molti possibili schemi concettuali in cui può essere formulato un giudizio di verità o di valore.

Il consentire inteso dunque nel senso precedentemente argomentato diviene un punto di forza per l'amicizia e per la conoscenza, poiché esso implica che per raggiungere una completezza e una complessità di un dato di realtà sia necessario ammettere, osservare, analizzare e persino *creare* tutte le possibili interpretazioni e prospettive. Il consentire proprio dell'amicizia fa dell'amico un prospettivista, e un amico della conoscenza. Qua il cerchio si chiude: il sentimento dell'amicizia non è il compatire ma un con-sentire gioioso, un con-gioire: un gioire insieme all'amico per l'espansione della propria volontà di potenza e per la condivisione della passione per la conoscenza.

A conclusione del presente paragrafo e, al contempo, a introduzione del successivo ritengo opportuno affidarmi alle parole di Nietzsche, il quale precisa che il soccorso che umanamente un individuo sente di dover prestare a un altro simile è vantaggioso solo tra amici, e che tra *amici* il sentimento chiave non è il con-patire ma il *con-gioire*:

Anche tu vorrai prestar soccorso: ma soltanto a coloro di cui comprendi pienamente l'estrema miseria, giacché essi hanno in comune con te un solo dolore e una sola speranza – i tuoi *amici*; e soltanto in quel modo in cui tu porti aiuto a te stesso: li voglio fare più coraggiosi, più tetragoni, più semplici, più gioiosi! Voglio insegnar loro quel che oggi son così pochi a capire, e tanto meno poi quei predicatori del con-patire – *a con-gioire!*¹⁷

17 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von Ernst Scheitzner, Chemnitz, 1882; trad. it. e cura di F. Masini, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 1977, p. 246.

1.3.1. Compassione e *sympatheia*

Giunti a un'identità “positiva” del concetto di *sympatheia*, diventa ora utile approfondirla *ex negativo*, ovvero analizzando e ragionando sulla costruzione nietzschiana del suo concetto oppositivo: quello di compassione.

Nell'ampio e documentato resoconto già preso in analisi¹⁸ si evidenziano in modo molto accurato alcune caratteristiche distintive della compassione, o meglio, di colui che vi si affida, ovvero il compassionevole: anzitutto egli considera la sofferenza un'affezione dell'animo che deve essere al più presto riparata, mentre rinuncia *in toto* alla possibilità che essa sia generativa di una crescita e di una maturazione dell'individuo. Il “simpatetico”, invece, ritiene la sofferenza un'opportunità di progresso di sé, di trasformazione, di conoscenza di sé, di auto-comprensione; perciò, di fronte all'amico sofferente, l'amico che non compatisce ma “simpatisce” non pretende di trovare in maniera subitanea e precipitosa il palliativo di quella sofferenza, poiché riconosce il valore trasformativo di essa. Infatti, un'altra importante differenza tra compassione e *sympatheia* è che la prima è assolutamente determinata a offrire aiuto senza indagare né sui possibili mezzi di cura né sulla natura o causa della sofferenza; mentre la *sympatheia* è istruita alla riflessività, anzi istruisce alla riflessività: senza inutili arrovellamenti o cerebralità, individuare uno o più possibili motivi del proprio dolore potrebbe contribuire a trasformarlo. Scrive Nietzsche: «Se però hai un amico che soffre, sii per il suo dolore un luogo di

18 Cfr. R. C. Miner, *Nietzsche on Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 1, n. 40, Pennsylvania State University Press, 2010, pp. 64-67, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.1.40.0047>. Nell'intero paragrafo, Miner mette in evidenza quali sono le caratteristiche distintive tra *sympathy* e *pity*, ovverosia tra con-gioire e compatire. Tuttavia, il suo obiettivo risponde all'esigenza di rendere il con-gioire il sentimento proprio delle amicizie superiori il cui fine è la ricerca della verità. Scrive Miner: «L'ideale al quale gli amici sono devoti, lo scopo del loro viaggio comune è la *verità*» (*ivi*, p. 57). A differenza di Miner, nel prossimo capitolo di questo lavoro si mostrerà che la direzione dell'amicizia superiore non è la verità bensì l'oltrepassamento.

pace, ma simile piuttosto a un letto duro, a un letto da campo: così gli gioverai al massimo». ¹⁹

Tuttavia, urge una precisazione doverosa: riconoscere il valore trasformativo della sofferenza non significa andarne in cerca, soprattutto perché la sofferenza non possiede in modo esclusivo un potenziale di trasformazione in sé, ma è il singolo individuo a vederlo e a renderlo dunque effettivo. Vedere nella sofferenza un'occasione di trasformazione dell'io in direzione migliorativa significa aver trovato un'attitudine alla vita secondo cui ogni esperienza *può* insegnare qualcosa, al di là del bene e del male. ²⁰

Non c'è dubbio che *tendenzialmente* ogni essere umano cerca – per natura, o meglio: per biologia – di provare piacere e di fuggire il dolore. Qui si tratta di impostare un atteggiamento nel caso il dolore capitasse, fosse inevitabile; e la soluzione *creativa* sta esattamente nella capacità della persona di *vedere* nella sofferenza un'occasione di crescita, di sviluppo, di maturazione. ²¹

19 F. Nietzsche, *Dei compassionevoli*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 91.

20 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 140. In particolare il passaggio in cui il filosofo evidenzia la positività del dolore: «Possibilmente volete – e non v'è un “possibilmente” più folle – *cancellare la sofferenza*; e noi? – pare proprio che *noi* la vogliamo, piuttosto, maggiore e più grave di quanto sia mai stata! Il benessere come voi lo intendete – non è in verità un obiettivo, a noi sembra una *fine*! Una condizione che rende subito l'uomo ridicolo e disprezzabile – che fa *auspicare* il suo tramonto! La disciplina educativa del dolore, del *grande* dolore – non sapete voi che *questa* disciplina soltanto ha prodotto finora tutte le elevazioni dell'uomo? Quella tensione dell'anima nella sciagura, che ne educa la forza, il suo brivido alla vista della grande catastrofe, la sua inventiva e il suo coraggio nel sopportare, resistere, interpretare, approfittare dell'infelicità, e quanto mai le fu donato di profondità, mistero, maschera, spirito, astuzia, grandezza: – non le fu donato tra le sofferenze, sotto la disciplina educativa del grande dolore?» (*ibidem*).

21 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit. pp. 219-220. In particolare il seguente passo in cui il filosofo tedesco delinea il profilo di quell'uomo che con gioia e gaiezza va incontro alla sofferenza che la vita può generare, nella convinzione che tale sofferenza è la prova del nove della sua sovrabbondanza di forza: «Avere sensi sottili e un sottile gusto: essere assuefatti alle squisitezze dello spirito e a quanto esso ha di meglio, come al nutrimento conveniente e più vicino; godere di un'anima forte, ardita, temeraria, passare attraverso la vita con occhio pacato e passo sicuro, sempre pronti alle cose estreme come fossero feste, e colmi del desiderio d'ignoti mondi e mari e uomini e dèi; tender l'orecchio a ogni musica serena, come se, ascoltandola, uomini, soldati, navigatori ben possano prendersi

La compassione non può dunque essere il sentimento proprio e fondativo dell'amicizia superiore:

Tutta l'economia della mia anima e il suo equilibrio determinato dall'«infelicità», l'erompere di nuove sorgenti ed esigenze, il rimarginarsi di antiche piaghe, il respingere interi periodi del passato – tutto quanto può essere collegato con l'infelicità non preoccupa il buon pietoso: egli vuole *aiutare* e non pensa che esista una personale necessità della sventura, che, per me e per te, terrori, privazioni, immiserimenti, notti fonde, avventure, rischi, errori sono tanto necessari quanto i loro opposti, e che anzi, per esprimermi in maniera mistica, il sentiero per il nostro cielo passa sempre attraverso la voluttà del nostro inferno. No, di questo egli non sa nulla: la «religione della pietà» (ovvero il «cuore») comanda di aiutare e si crede di avere aiutato nel modo migliore, se si è prestato aiuto nel modo più rapido!²²

In questo breve ma ricco estratto, Nietzsche non si limita ad associare la compassione alla «religione della pietà»,²³ ma teorizza addirittura una

un breve riposo e svago; e nel più profondo godimento dell'attimo essere soverchiati dalle lacrime e da tutta la purpurea malinconia di chi assapora la felicità: chi non vorrebbe che proprio tutto ciò fosse *suo* possesso, la *sua* condizione!» (*ibidem*).

22 F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., *ivi*, p. 244.

23 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo: Maledizione del Cristianesimo*, cit., pp. 13-15 In particolare il paragrafo 7 della *Premessa*, dove Nietzsche associa compassione, cristianesimo e *décadence* in un trittico degenerato e degenerante per la vitalità e la salute dello spirito: «Si chiama cristianesimo la religione della *compassione*. – La compassione sta in opposizione agli affetti tonici, che aumentano l'energia del sentimento vitale: essa opera depressivamente. Tramite la compassione aumenta e si moltiplica lo spreco di forza che già la sofferenza arreca alla vita. [...] Si è osato chiamare la compassione una virtù [...] ma solo (cosa che dev'essere sempre tenuta presente) dal punto di vista di una filosofia che era nichilistica, che recava scritta sulla sua insegna la *negazione della vita*. Schopenhauer era nel giusto in questo: tramite la compassione la vita viene negata, viene resa *più degna di negazione*, – la compassione è la *praxis* del nichilismo. Detto ancora una volta: questo istinto depressivo e contagioso ostacola quegli istinti che conducono alla conservazione e all'aumento di valore della vita: sia in quanto *moltiplicatore* della miseria sia in quanto *conservatore* di ogni miserabile, esso è uno strumento principale per incrementare la *décadence* – la compassione persuade al nulla! [...]

«personale necessità della sventura» fondamentale per la propria elevazione spirituale, nonché per il raggiungimento della «felicità». Inoltre, il filosofo tedesco mette in chiaro il *modus operandi* del «buon pietoso», ovvero del compassionevole: egli desidera liberarsi e liberare l'altro dalla sofferenza nel modo più rapido, credendo così di aver prestato aiuto. Tuttavia, ciò che egli non riesce a vedere è che tale sofferenza, e «l'infelicità» che sgorga da essa «sono tanto necessarie quanto il loro opposti», perché sono in grado di determinare un avanzamento nel livello di spiritualità. Chi, infatti, impara a sostenere il peso del proprio dolore non ha soltanto accettato benevolmente che esso è parte integrante dell'esistenza a cui dire sì, ma ha soprattutto compreso che esso è fondamentale per la propria crescita, perché maturare significa attraversare fasi di trasformazione, e tali fasi sono sempre dolorose dal momento che determinano una rottura con un'identità fino ad allora costruita e su cui fare affidamento. Ancora Nietzsche, il quale ribadisce la convenienza ma anche l'ingenuità dell'atteggiamento remissivo e arrendevole del compassionevole nei confronti del dolore:

Se voi, seguaci di questa religione, avete realmente anche nei riguardi di voi stessi lo stesso atteggiamento interiore che nutrite per i vostri simili, se non volete neppure per un'ora lasciare gravare su di voi la vostra propria sofferenza, e già da lontano continuamente cercate riparo a ogni

Niente è più insano, in mezzo alla nostra insana modernità, della compassione cristiana» (*ibidem*). Come si legge, l'attacco di Nietzsche al cristianesimo come «religione della compassione» è sferzante e senza fronzoli. Tuttavia, sarebbe scorretto ritenerlo per questo un mostro morale o uno spauracchio. Il cristianesimo è per lui l'emblema di tutti quei (dis)valori che imprigionano le forze spirituali dell'uomo e negano così la vita; perciò, muovergli guerra diventa un dovere morale per Nietzsche. Ma egli non attacca mai le persone e non ritiene che nessun cristiano sia indegno di vivere: «Io non attacco mai le persone – mi servo della persona solo come di una forte lente d'ingrandimento con cui rendere visibile un problema generale ma sfuggente, difficile da afferrare. [...] Far guerra al cristianesimo è una mia prerogativa, perché da esso non mi sono mai venute disgrazie né ostacoli – i cristiani più seri sono sempre stati equi nei miei confronti. Io stesso, avversario *de rigueur* del cristianesimo, sono ben lungi dal portare rancore ai singoli per questa millenaria sventura.», vedi F. Nietzsche, *L'anticristo: Maledizione del Cristianesimo*, cit., pp. 178-179.

possibile sventura, se sentite la vostra sofferenza e afflizione come malvagie, esecrabili, meritevoli di annientamento, come contaminazioni dell'esistenza: ebbene, vuol dire che oltre alla vostra religione della pietà, voi avete in cuore anche un'altra religione, e questa è forse madre di quella: la *religione della vita comoda*. Ah! Quanto poco sapete voi della *felicità* dell'uomo, voi gente pacifica e bonaria! - giacché la felicità e l'infelicità sono due sorelle, e gemelle, che diventano grandi insieme o, come accade per voi, *restano piccole* insieme!²⁴

Se «la felicità e l'infelicità sono due sorelle, e gemelle, che diventano grandi insieme» allora diventa chiaro che la sofferenza è tanto necessaria quanto la gioia, e cercare di sbarazzarsene il prima possibile – come agiscono i compassionevoli – risulta completamente controproducente per la propria maturazione spirituale.

Urge, a questo punto del discorso, un'ulteriore precisazione: in precedenza ho dichiarato che tendenzialmente l'essere umano cerca il piacere e fugge il dolore, e lo fa per costituzione biologica. Alla luce degli argomenti esposti finora è necessario puntualizzare che l'istinto umano, *troppo* umano di fuggire il dolore appartiene più ai compassionevoli, i quali fuggono dal dolore perché non vogliono «neppure per un'ora lasciar gravare su di» loro la loro «propria sofferenza». In questo senso la compassione indebolisce lo spirito, perché fugge dal dolore; e in prospettiva nietzschiana il dolore è – al pari della gioia – uno stimolo fondamentale per la propria elevazione spirituale. L'«uomo superiore» – concetto che approfondiremo nel secondo capitolo – è dunque colui che si ritorce contro e si ribella al suo basilare istinto fisiologico di fuggire il dolore, e quando esso accade egli è in grado di trasformarlo in un'occasione di crescita spirituale; e tutto ciò non può che andare a vantaggio della sua salute, della sua “potenza”.

²⁴ *Ivi*, p. 245.

Nietzsche non discute del potenziale trasformativo del dolore solo in quanto filosofo, ma soprattutto ne è testimone in prima persona; e in *Ecce homo* dichiara che se da una parte la sua malattia era sintomo di una decadenza, dall'altra essa ha rappresentato un'enorme opportunità di scrutare la vita, il mondo e la realtà da una prospettiva decisamente fruttuosa per la propria salute.²⁵

Infine, in linea con la tesi contenuta nel saggio finora analizzato, se la compassione è espressione di autocompiacimento poiché la preoccupazione principale del compassionevole non è l'amico sofferente ma il sé che soffre insieme all'altro, la *sympatheia*, d'altro canto, suggerisce alla persona di riconoscere con lucidità i limiti di quello che può essere conosciuto dell'intera economia dell'altra persona; di conseguenza, il simpatetico si mostra più disponibile all'ascolto e a una partecipazione autentica e non simulata dell'altrui sofferenza.²⁶

25 Cfr. F. Nietzsche, *Perché sono così saggio*, 2, in Id., *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, cit., p. 171. In particolare, la seguente riflessione su di sé è imprescindibile per tratteggiare un profilo della sua forza spirituale e della sua filosofia: «A parte il fatto che sono un *décadent*, infatti, sono anche il contrario di un *décadent*. Lo dimostra, fra l'altro, che istintivamente ho scelto i mezzi *giusti* contro i guai: mentre il vero *décadent* sceglie sempre i mezzi che lo danneggiano. Summa summarum ero sano, ma in qualche angolo, in qualche particolarità ero *décadent*. L'energia che mi consentì l'assoluto isolamento e la liberazione dalle situazioni di vita solite, l'essermi costretto a non lasciarmi più accudire, servire, *viziare dai medici* – questo rivela l'assoluta certezza dell'istinto su *ciò di cui* allora avevo bisogno prima di ogni altra cosa. Mi presi in mano io stesso, mi guarii da solo: la condizione per poterlo fare – ogni fisiologo lo ammetterà – è di *essere fondamentalmente sani*. Un essere tipologicamente malaticcio non può guarire, né tantomeno guarirsi da solo; per un essere tipologicamente sano, invece, **la malattia può diventare addirittura un energico stimolo a vivere**, a vivere di più. Così di fatto mi appare *oggi* quel lungo periodo di malattia: in un certo senso riscoprii la vita, me compreso, gustavo tutte le cose buone, anche le più piccole, come altri difficilmente potrebbero fare, – feci della mia volontà di essere sano, di *vivere*, la mia filosofia... Si badi bene, infatti: fu proprio negli anni della mia vitalità più bassa che io *cessai* di essere pessimista: l'istinto della guarigione mi *vietava* una filosofia della povertà e dello scoraggiamento[...]» (*ibidem*, grassetto mio).

26 Cfr. R. C. Miner, *Nietzsche on Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 1, n. 40, Pennsylvania State University Press, 2010. Miner chiarisce che « il con-gioire differisce dal con-patire nel fatto che la sua preoccupazione per l'altro è genuina anziché simulata. La compassione finge soltanto di aver cura dell'altro» (*ivi*, p. 66, traduzione mia).

Di conseguenza, alla luce degli argomenti esposti e delle considerazioni nietzschiane sopra riportate, si può concludere che non la compassione bensì la *sympatheia* rappresenta il sentimento nonché il collante fondamentale delle amicizie superiori.

Ah, dove nel mondo sono accadute peggiori stoltezze, che presso i compassionevoli? E cosa nel mondo ha causato più dolore delle stoltezze dei compassionevoli?

Guai a tutti quelli che amano, se essi non hanno un'*altezza* che sia superiore alla loro compassione! Così mi parlò una volta il diavolo: “anche Dio ha il suo inferno: è il suo amore per gli uomini”. E recentemente gli ho sentito dire queste parole: “Dio è morto; a causa della sua compassione per gli uomini Dio è morto”. ⁻²⁷

27 F. Nietzsche, *Dei compassionevoli*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 91 (corsivo mio).

1.4. Inimicizia: guerra e opposizione

Potersi conservare un nemico segreto – è un lusso per il quale nemmeno la moralità degli spiriti altamente dotati è di solito abbastanza ricca.²⁸

L'amico è colui che desidera per l'altro suo *affine e pari* il suo avanzamento spirituale, la sua maturazione esistenziale, il suo stesso oltrepassamento. Perciò l'amicizia non può che costruirsi anche su un rapporto di opposizione; infatti, soltanto la dialettica è in grado di produrre uno scontro di identità in vista di un superamento delle stesse. Hegel chiamerebbe questo superamento *Aufhebung*, e riterrebbe che le due identità in contrasto dialettico – tesi e antitesi – finirebbero per sublimarsi nell'unità superiore della sintesi. Diversamente, nel caso del rapporto di amicizia in discussione, lo scontro tra identità non produce un'unità superiore di esse, poiché tale unità implicherebbe una confusione identitaria; al contrario, la dialettica amico-nemico genera un rafforzamento delle singole individualità sia nel caso che il nemico trionfi, sia nel caso in cui egli venga sconfitto. Infatti, l'obiettivo esplicito di questo scontro è il potenziamento della propria salute e della propria vitalità; e il “nemico” – occorre precisare – è da intendere come l'amico sul versante del confronto dialettico e spirituale.²⁹

Nell'ottica filosofica propria di Nietzsche, la *differenza*, lungi dall'esserle incompatibile, si traduce in alimento, stimolo, rafforzamento dell'amicizia

28 F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 188.

29 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit. In particolare, il passo in cui il filosofo sottolinea che il disprezzo è l'altra faccia dell'amore: «Amare i propri nemici? Credo che ciò sia stato ben imparato: accade oggi in migliaia di modi, nel piccolo e nel grande; accade anzi talvolta nel modo più alto e sublime – impariamo a disprezzare quando amiamo, e proprio quando amiamo di più: – ma tutto ciò inconsapevolmente, senza chiasso, senza sfoggio, con quel pudore e quell'occultamento della bontà che proibisce alla bocca la parola solenne e la formula virtuosa. La morale come atteggiamento – oggi va contro il nostro gusto» (*ivi*, p. 132).

superiore.³⁰ Infatti, è esattamente ciò che è differente da sé a minare e discutere le fondamenta delle convinzioni, delle credenze e dei pregiudizi; e la messa in discussione della solidità della propria identità è non solo segno di intelligenza, ma soprattutto il primo passo verso l'oltrepassamento. Come infatti sarebbe possibile *andare* oltre se si rimanesse fermi nell'immagine fissa, immutabile e indiscutibile della propria identità? Tuttavia, questo minare alla base le fondamenta del sé non significa affatto abolire identità e individualità, bensì dar loro l'occasione di aprirsi all'alterità. L'amico, – *affine, pari e differente* –, in quanto altro da sé, è colui che insegna e promuove l'apertura e l'accoglienza verso ciò che è diverso e perciò al contempo minaccioso e straordinariamente stimolante.³¹

Inoltre – come illustrato in precedenza – l'amico, in quanto prospettivista, è anche amico della conoscenza; e la condivisione della passione per la conoscenza è una caratteristica distintiva dell'amicizia superiore. Di conseguenza, per quell'amicizia che persegue la conoscenza diventa necessario che gli amici siano disposti e aperti a opporsi strenuamente sui problemi, sulle questioni e sugli interrogativi fondamentali. Solo in questo modo, infatti, attraverso una dialogicità conflittuale, è possibile cogliere con quanta più accuratezza possibile la molteplicità, la variabilità e la complessità dei fenomeni interiori ed esteriori, dell'io e del mondo, dell'io come espressione

30 Cfr. R. Abbey, *Circles, Ladders and Stars: Nietzsche on friendship*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 2:4, 1999, pp. 50-73, <https://doi.org/10.1080/13698239908403291>. Abbey intitola il paragrafo in analisi *Friendship and difference*, e mette in luce – con opportuni e costanti riferimenti all'opera di Nietzsche – il ruolo essenziale che la differenza svolge in quanto alimento per l'amicizia superiore. Scrive Abbey: «Così come le amicizie superiori sono *nutrite* dalla differenza, quelle comuni sono distrutte da essa» (*ivi*, p. 60, traduzione e corsivo miei).

31 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., pp. 203-204. E la dimensione del pericolo, dell'abisso e della spregiudicatezza è infatti la fonte della fecondità della vita: «Perché – credete a me! – il segreto per raccogliere dall'esistenza la fecondità più grande e il diletto più grande, si esprime così: *vivere pericolosamente!*» (*ibidem*). In questo senso l'amico diviene anche colui che rende la vita meritevole di essere vissuta.

singolare del mondo e del mondo come rappresentazione dell'io. Gli amici, dunque, non sono solo coloro che semplicemente condividono, ripetono e rinforzano a vicenda le proprie convinzioni, ma soprattutto coloro che vi si oppongono discutendole, criticandole, rovesciandole, muovendoci *guerra*.

Dai nostri migliori nemici, noi non vogliamo essere risparmiati, e nemmeno da coloro che amiamo dal profondo. Perciò lasciate che vi dica la verità! Miei fratelli nella guerra! Io vi amo dal profondo, io sono e sono stato uno dei vostri. E sono anche il vostro miglior nemico. Perciò lasciate che vi dica la verità! [...] La guerra e il coraggio hanno fatto molte più cose grandi che non l'amore del prossimo.³²

Il concetto di guerra che emerge dall'estratto precedente non ha un valore né politico né militare.³³ Nietzsche intende la guerra come una pratica spiritualmente nobilitante che consente all'individuo di porsi di fronte a se stesso nell'incontro-scontro con l'altro. L'amico è un guerriero in questo senso: combatte per alzare il livello della propria maturità spirituale ed esistenziale, e per fare ciò cerca dei nemici che possano sostenere il confronto, che riescano a porsi alla sua stessa altezza, che abbiano – come lui – il desiderio di espandere la propria potenza e di incrementare la propria salute, di andare *oltre* il comune, il banale, il convenzionale. In questo senso, la prassi della guerra non mira all'annientamento del nemico ma al suo rafforzamento, poiché un nemico forte è condizione necessaria per il proprio avanzamento spirituale. Scrive Nietzsche: « Dovreste essere orgogliosi del vostro nemico: allora i successi del vostro nemico saranno anche i vostri successi ».³⁴

32 F. Nietzsche, *Della guerra e dei guerrieri*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 47.

33 Cfr. F. Nietzsche, *Del nuovo idolo*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p.49. Nietzsche non intende affatto parlare di quella guerra che si combatte tra eserciti, stati e governi; infatti, questo tipo di guerra è osteggiata e disprezzata dal filosofo tedesco, il quale chiama lo stato «il più gelido di tutti i gelidi mostri» (*ibidem*).

Dunque, l'inimicizia – nel senso illustrato – è indispensabile per l'amicizia; infatti, l'obiettivo dell'amicizia è l'espansione della volontà di potenza degli amici e tale espansione non può che passare anche dallo scontro di idee, posizioni, prospettive. In questo senso si chiarisce anche perché «la guerra e il coraggio hanno fatto molte più cose grandi che non l'amore del prossimo»: se la guerra – la quale presuppone il coraggio di combattere la propria battaglia – determina un accrescimento dei livelli di spiritualità di un individuo, dal momento che è nello scontro che la propria posizione matura e si rafforza, l'amore del prossimo – inteso come «cattivo amore per se stessi» – indebolisce e debilita lo spirito, perché affievolisce anziché espandere la volontà di potenza. Chi non vuole per se stesso una salute forte, contagiosa e vigorosa, come potrebbe essere chiamato “sano”?

Secondo un'interessante tesi che fissa come presupposto teorico la teoria della volontà di potenza – principio metafisico e irrazionale che mobilita l'intero organismo vivente –, tutti gli organismi vitali sviluppano più forza e più potere di vita nella misura in cui sono rapportati a ostacoli o, ancora meglio, a forze simili o maggiori che oppongono resistenza.³⁵ Se, dunque, l'inimicizia si oppone all'amicizia ed è per essa un grande impedimento, l'amico può vedere nel nemico la possibilità di rafforzamento spirituale della propria individualità. In questo senso, la figura del nemico viene riabilitata nel contesto dell'amicizia, perché se l'amicizia è quel “luogo” di elevazione e nobilitazione del sé, della propria individualità, allora il nemico – in quanto

34 F. Nietzsche, *Della guerra e dei guerrieri*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 48.

35 Cfr. D. Aurenque, *Nietzsche and his “ethics of friendship”: with and against tradition*, «Universum», Talca (Chile), vol. 33, n. 2, 2018, pp. 86-88. Nel paragrafo intitolato «La rehabilitacion del enemigo», l'autrice sottolinea con chiarezza l'importanza che Nietzsche attribuisce al valore dell'inimicizia per un'amicizia superiore. In particolare, scrive: « A differenza della maggior parte delle concezioni tradizionalmente negative verso l'inimicizia, come sostiene in modo esemplare Platone, Nietzsche ritiene che avere un nemico risulti un'opportunità decisamente favorevole per rinforzare l'individualità» (*ivi*, p. 86, traduzione mia).

ostacolo – è in grado di portare a tale causa dell'amicizia un vantaggio considerevole. Scrive Nietzsche: «Nel proprio amico si deve avere anche il proprio miglior nemico. Devi essergli vicino al massimo con il cuore, quando ti opponi a lui».³⁶

Nel presente paragrafo è stato chiarito come l'inimicizia – declinata secondo i concetti di guerra e opposizione – sia produttiva nei termini di una maturazione spirituale degli amici in direzione dell'oltrepassamento. Ciò implica che – come vedremo in seguito – l'ideale comune degli amici sia appunto l'oltrepassamento.³⁷

A questo proposito, risulta utile e interessante – ai fini di una più ampia interpretazione semantica del concetto di inimicizia – riportare che se «l'“ideale comune” che lega coloro che sono amici nel senso più alto è la verità»,³⁸ allora consegue che gli amici siano disposti a opporsi tenacemente sulle questioni fondamentali. Infatti, solo attraverso una dialettica conflittuale e dissenziente è possibile perseguire una ricerca della verità che smuova le coscienze e faccia tremare i cuori. Perciò, «il principio di abbracciare la differenza nell'amicizia non è per mera tolleranza delle opinioni altrui, ma è richiesto proprio dalla ricerca della verità».³⁹

Nonostante il disaccordo con la tesi precedentemente menzionata secondo cui l'“ideale comune” dell'amicizia consiste nella ricerca della verità, – infatti,

36 F. Nietzsche, *Dell'amico*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 57.

37 Cfr. F. Nietzsche, *Della guerra e dei guerrieri*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 48. In particolare, il punto specifico in merito: «Il vostro amore per la vita sia l'amore per la vostra speranza più alta: e la vostra speranza più alta sia il supremo pensiero della vita! Però da me dovete farvi comandare il vostro supremo pensiero – ed esso suona: l'uomo è qualcosa che deve essere superato» (*ibidem*).

38 R. C. Miner, *Nietzsche on Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 1, n. 40, Pennsylvania State University Press, 2010, pag. 61, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.1.40.0047> (traduzione mia).

39 *Ibidem* (traduzione mia).

come si argomenterà in seguito, esso consiste nell'oltrepassamento – essa risulta particolarmente interessante, poiché mette in luce un aspetto centrale della relazione di amicizia: la condivisione della passione per la conoscenza. In questa accezione “conoscenza” non è da intendere come totalità del sapere afferente a uno specifico settore disciplinare, bensì nel senso greco-antico che emerge dall'esortazione inscritta nel tempio di Apollo a Delfi: *gnothi sauton*, ossia «conosci te stesso».

La conoscenza di sé come identità in movimento nel flusso diveniente della vita è condizione indispensabile dell'oltrepassamento, poiché andare *oltre* implica – come si vedrà in seguito – attraversare alcune fasi dello spirito; ma per poter attraversare questi momenti è necessario aver coscienza della propria identità non come un punto fisso nello spazio e nel tempo, ma come un corpo in continua trasformazione nella relazione a doppio filo con l'ambiente circostante.

Adesso andrò da solo, discepoli miei! Anche voi andatevene da soli! Così io voglio. In verità, io vi consiglio: andate via da me e guardatevi da Zarathustra! O ancora meglio: vergognatevi di lui! Forse vi ha ingannati. L'uomo della conoscenza deve non solo poter amare i suoi nemici, bensì anche poter odiare i suoi amici. Si ripaga male un maestro se si rimane sempre solo scolari. [...] Non vi eravate ancora cercati: e allora trovaste me. Così fanno tutti i credenti; per questo ogni fede conta tanto poco. Ora io vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando tutti voi mi avrete rinnegato, io tornerò tra voi.⁴⁰

Con questa appassionante esortazione, Zarathustra invita i suoi “fratelli” a cercare se stessi nella propria *solitudine*, a scrutare nel proprio abisso, a conoscere i propri demoni, a realizzare le proprie ambizioni, a diventare ciò che essi sono. Solo in questo modo potrà nascere un'amicizia superiore,

40 F. Nietzsche, *Della virtù che dona*, 3, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 78.

fondata su «un altro amore», ovvero quando tutti gli amici avranno attraversato con avvincente determinazione e saggia pazienza le necessarie trasformazioni dello spirito.

In verità, fratelli miei, con altri occhi cercherò allora i miei smarriti; con altro amore allora vi amerò. E ancora una volta dovrete essermi diventati *amici* e figli di un'unica speranza: allora voglio essere per la terza volta tra di voi, per celebrare con voi il grande meriggio.⁴¹

E, in ciò, il confronto con la solitudine è una tappa obbligata.

41 *Ivi*, p. 79, corsivo mio.

1.5. Solitarietà e solitudine

La solitudine è un passaggio obbligato per poter soddisfare i requisiti richiesti da un'amicizia superiore. Tuttavia, al fine di fare chiarezza sul suo significato è opportuno tracciare una distinzione concettuale tra isolamento, solitudine e “solitarietà”.

Comunemente con solitudine si intende la condizione dell'*esser soli*; una condizione dalle note drammatiche, poiché essa implica l'esclusione dalla vita sociale ed estromette il contatto con i propri simili. E se accettiamo che la natura dell'essere umano sia quella di *politikòn zoon*, allora consegue che la solitudine intesa come l'esser soli non può essere compatibile con la vocazione umana alla socialità; e chiaramente questo dissidio interiore tra naturale spinta alla socialità e condizione di solitudine provoca uno stato di sofferenza dello spirito. Ma se il destino dell'uomo si impianta su uno sfondo “sociale”, *politico*, se in qualche modo il richiamo dell'altro e la propensione verso il proprio simile caratterizzano la natura umana a tal punto che la solitudine – nel senso illustrato – può essere concepita e vissuta come una condanna; ammesso dunque che un qualche rapporto con l'altro debba esistere, allora la domanda diventa: che tipo di relazione è auspicabile e desiderabile costruire?

L'amicizia potrebbe rappresentare uno dei migliori candidati per il ruolo di relazione maggiormente desiderabile tra esseri umani. Tuttavia, c'è da precisare che l'amicizia che sta prendendo forma dalle considerazioni elaborate finora non è alla portata di chiunque, poiché la sua buona riuscita implica il soddisfacimento di taluni requisiti che presuppongono un pregresso e decisivo lavoro su se stessi che conduce lo spirito a un certo grado di maturità. Tra questi requisiti non c'è la solitudine – incompatibile con qualsiasi tipo di relazione umana, se intesa com'è intesa comunemente, – bensì la *solitarietà*.

A differenza della solitudine comunemente intesa, la solitarietà non consiste nell'essere soli – per scelta o per fatalità – ma nel *saper* stare soli. Questa, oltre che essere una condizione auspicabile per se stessi, rappresenta anche un requisito-effetto determinante dell'amicizia superiore; e in ciò concordano anche tutte quelle riflessioni che riconoscono l'importanza fondamentale della capacità di saper stare da soli per poter godere meglio e più intensamente e autenticamente la compagnia degli altri, e nella fattispecie degli amici.⁴²

Urge subito una precisazione: il saper stare da soli non coincide con il voler stare da soli. Infatti, la solitarietà presuppone un saper stare da soli per stare meglio insieme, per vivere con sincerità e partecipazione il rapporto con l'altro – l'amico; mentre la solitudine comunemente intesa implica un'incompatibilità con la vita di società e, in particolare, con qualsiasi relazione interumana. La differenza si fa ancora più sottile quando diventa palese che per poter acquisire

42 Cfr. R. C. Miner, *Nietzsche on Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 1, n. 40, Pennsylvania State University Press, 2010, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.1.40.0047>. In particolare, Miner accosta la necessità della solitudine al bisogno di compagnia: «Una terza coppia di qualità oppostive che Nietzsche ritiene che le amicizie superiori richiedano è la solitudine e la compagnia. La compagnia è benefica perché è il necessario antidoto alla noia che la solitudine indiscriminata porta con sé» (*ivi*, p. 55, traduzione mia). A differenza di Miner ritengo anzitutto che la noia non sia negativa in assoluto; infatti essa stimola la creatività, poiché quando ci si annoia si attivano sensi e intelligenza per trovare una via d'uscita da essa. Inoltre, al contrario di Miner, non considero solitudine e compagnia qualità oppostive; infatti, la solitudine non è isolamento dagli altri, ma buona compagnia di se stessi.

Cfr. W. Verkerk, *Nietzsche's Goal of Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 45, n. 3, Penn State University Press, 2014. Verkerk associa il valore della solitudine a colui che ricerca la conoscenza, sostenendo la tesi che la solitudine è un dispositivo terapeutico decisivo per tale scopo, ma ammonisce anche sul pericolo di uno stato di solitudine prolungato: «La solitudine è un importante strumento terapeutico per il cercatore di conoscenza, uno strumento che non può essere trascurato». Tuttavia, Nietzsche riconosce che la solitudine presenta i suoi pericoli che – suggerisce lui – l'amicizia è in grado di mediare. Nel mio concetto di solitudine – distinto da quello di isolamento e associato a quello di solitarietà – non emergono rischi legati a tale condizione poiché l'aver imparato a stare da soli spinge l'individuo verso i propri simili – e in particolare verso i propri affini: gli amici – dotato di uno spirito rinnovato nella propria pienezza, e di «un altro tipo di amore», come dice Zarathustra.

Cfr. R. Abbey, *Circles, Ladders and Stars: Nietzsche on friendship*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 2:4, 1999, <https://doi.org/10.1080/13698239908403291>, in particolare il paragrafo intitolato «Friendship and solitude», pp. 62-63.

la capacità di stare da soli è necessario attraversare una fase di solitudine. Quindi: se la solitudine è requisito della solitarietà perché per imparare a stare da soli occorre stare da soli, e la solitarietà è requisito dell'amicizia perché soltanto chi sa stare da solo ricerca un legame interumano autentico, forte, salutare, non dettato dalla paura di restare soli; allora è possibile concludere che anche la solitudine – seppur per via indiretta – è requisito dell'amicizia. Non è da sottovalutare la potenza della solitudine nel determinare una maturazione spirituale dell'individuo, ma è essenziale che la solitudine non si trasformi in isolamento.

Esiste una solitudine rettamente intesa: quella concepita come fase spiritualmente nobilitante, condizione da attraversare necessariamente per imparare a stare da soli;⁴³ ed esiste una “cattiva” solitudine: quella *comunemente* intesa, quella che si traduce in isolamento, abbandono, chiusura. Quest'ultima è la solitudine di cui si fa portavoce l'eremita che Zarathustra incontra nel bosco, dopo aver deciso di tornare tra gli uomini: una solitudine che si è convertita in isolamento dagli uomini, in chiusura irrimediabile dei rapporti con i propri simili, in abbandono della società e dei suoi vizi, un ritiro definitivo dalla civiltà; una solitudine che ha il sapore dell'amaro, dello sconforto, della rassegnazione, dell'afflizione, dell'avvilimento, della debolezza e della povertà di spirito. Sembra quasi che l'eremita che Zarathustra incontra abbia perso ogni speranza per gli uomini, e che perciò non gli resti che rifugiarsi in Dio. Dice l'eremita rivolgendosi a Zarathustra:

Hai vissuto nella tua solitudine come nel mare, e il mare ti ha portato.

Guai se vorrai scendere a terra! Guai se vorrai ancora trascinare da te il

43 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 34. In particolare, il passaggio in cui il filosofo tedesco chiarisce il significato della “buona solitudine”: «E abbiate uomini intorno a voi che siano come un giardino, – o come musica sulle acque, al calar della sera, quando il giorno già diviene ricordo: – scegliete la buona solitudine, la libera, ardita e leggera solitudine, che vi conferisce anche, in un certo senso, il diritto di rimanere ancora buoni!» (*ibidem*).

corpo! [...] Adesso amo Dio: gli uomini non li amo. L'uomo è per me una cosa troppo imperfetta. L'amore per gli uomini mi ucciderebbe. [...] Non andare dagli uomini, rimani nella foresta! Vai piuttosto dalle bestie! Perché non vuoi essere, come me – un orso tra gli orsi, un uccello tra gli uccelli?⁴⁴

La solitudine di Zarathustra, al contrario, è una solitudine ricca di spirito e di passione per gli uomini. Nella sua solitudine Zarathustra si è riempito di se stesso «fino alla nausea», ha imparato la delicata arte di saper stare solo, di bastare a se stesso, di coltivare l'autonomia di visione e di giudizio; ha interrogato il suo cuore, discusso i suoi preconcetti, risolto alcuni dubbi, alimentatone degli altri.

Nella sua solitudine Zarathustra ha conquistato la sua maturità spirituale: è pronto per tornare dagli uomini perché sa di poter *donare* loro la sua sapienza senza bisogno di ricompense o contropartite. La fase di solitudine trascorsa tra i «monti» gli ha permesso di progredire sul piano spirituale perché gli ha insegnato la solitarietà, ovvero la capacità di vivere da solo, in piena tranquillità d'animo e in armoniosa sintonia con se stessi, senza tuttavia scalfire la propensione naturale dell'essere umano alla socialità, senza affondare in alcun modo l'amore per gli uomini. Zarathustra, infatti, afferma: «Io amo gli uomini. [...] Io porto agli uomini un dono!»⁴⁵ Non si può certo non definire Zarathustra un eremita, tanto che egli si ritira tra i monti nella sua solitudine per dieci anni; tuttavia, a differenza dell'eremita che egli incontra nella foresta, Zarathustra conserva e coltiva nel suo spirito una tensione verso gli uomini, poiché egli sa che il suo insegnamento è *destinato* al loro cuore;

44 F. Nietzsche, *Il Prologo di Zarathustra*, 2, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 11-12.

45 *Ivi*, p. 10.

egli sa che la sua «saggezza» di cui è «sazio fino alla nausea» non può che essere *donata* se non a loro.⁴⁶

Zarathustra è solo in parte un eremita; infatti la sua solitudine non lo confina nelle foreste ma lo riporta dagli uomini, poiché egli ama gli uomini. Ma il suo amore non è accomodante, tenero, innocuo, e non tutti sono pronti a riceverlo. Da parte sua, Zarathustra intuisce immediatamente, dopo l'esperienza del mercato, che il suo dono non è per tutti e che per i piccoli uomini le sue parole sono solo un rumore fastidioso. Perciò egli inizia a rivolgersi a coloro che già hanno avviato un percorso di crescita spirituale, che si situano su una lunghezza d'onda affine, che comprendono le sue parole, che possiedono quei requisiti che un'amicizia superiore impone: gli amici!

Se l'isolamento è una “cattiva” solitudine perché impone all'individuo un distacco irrimediabile dai propri simili, silenziando così la propensione naturale dell'essere umano alla socialità; la solitudine rettamente intesa come fase obbligata della solitarietà – perché per imparare a stare da soli è necessario fare esperienza della solitudine – rappresenta una tappa fondamentale del proprio progresso spirituale. L'amico *sa* stare da solo, è

46 Cfr. F. Nietzsche, *Il Prologo di Zarathustra*, 1, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 9-10.

Vale la pena di riportare l'intero incipit dell'opera, al fine di poter intuire meglio la rete concettuale che tiene insieme solitudine, pienezza di spirito, dono: «Quando Zarathustra ebbe trent'anni, lasciò la sua terra natale e il lago della sua terra natale e andò tra i monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine e per dieci anni non se ne stancò. Alla fine però il suo cuore mutò, – e una mattina egli si alzò insieme all'aurora, si portò davanti al sole e così gli parlò: “Tu, grande astro! Cosa sarebbe la tua felicità, se non avessi coloro ai quali risplendi! Per dieci anni sei venuto quassù alla mia caverna: ti saresti saziato della tua luce e di questo percorso, senza di me, la mia aquila e il mio serpente. Ma noi ti attendavamo ogni mattina, ti toglievamo il tuo eccesso e per questo ti benedicevamo. Vedi! Io sono sazio fino alla nausea della mia saggezza; come l'ape che ha raccolto troppo miele, ho bisogno di mani che si protendano. Vorrei regalare e spartire, finché i saggi tra gli uomini si rallegrassero ancora della loro stoltezza e i poveri della loro ricchezza. Perciò devo scendere laggiù in basso: come tu fai la sera, quando vai dietro il mare recando luce al modo sotterraneo, tu astro ricchissimo! Io devo, come te, *tramontare*, come lo chiamano gli uomini dai quali voglio scendere. Perciò benedicimi, occhio placido, che può guardare senza invidia anche una felicità troppo grande! Benedici il calice che vuole traboccare, ché l'acqua ne scorra via dorata e rechi ovunque il riflesso della tua gioia! Vedi! Questo calice vuole tornare vuoto, e Zarathustra vuole di nuovo diventare uomo”. Così cominciò il tramonto di Zarathustra» (*ibidem*).

«sazio» della sua compagnia e del suo amor di sé, è pieno di spirito e di vitalità a tal punto di desiderare «mani che si protendano» per toglierli il suo eccesso. L'amico che sa stare da solo è tale perché ha imparato la solitarietà, e quest'ultima – oltre a essere requisito essenziale dell'amicizia superiore – è anche condizione necessaria per rendere benefica la solitudine.

1.5.1. Solitudine, solitarietà e introspezione: il dialogo con se stessi

Nella solitudine si impara la solitarietà, ovverosia la capacità di stare da soli senza scalfire la propria vocazione sociale, la naturale tensione *politica* verso i propri simili.

La solitarietà – il *saper* stare da soli e il godere di questa condizione – non è soltanto il risvolto benefico della solitudine, ma soprattutto la condizione necessaria per attivare e coltivare il dialogo con se stessi. Solo chi ha imparato a stare da solo nella propria solitudine è in grado di rendere possibile, operante, salutare e giovevole il rapporto con se stessi. Infatti, la solitudine, o meglio: la compagnia di se stessi consente di osservare nel silenzio e nella tranquillità tutto ciò che anima, turba, rafforza, indebolisce, eleva, sprofonda, rallegra, intristisce, individua il proprio spirito: passioni, ambizioni, interrogazioni, pregiudizi, fantasie, emozioni, sentimenti, punti di vista, prospettive, opinioni, schemi di ragionamento, categorie di riflessione, di concettualizzazione, di classificazione. Come illustrato in precedenza, il rapporto con l'altro è fondamentale in questo senso, perché è la dialettica incontro-scontro a produrre un sommovimento vitale per la trasformazione e la crescita personali; ma a questo scopo è altrettanto indispensabile il momento di introspezione, il dialogo solitario con se stessi, perché quello è il momento delle analisi, delle considerazioni, delle decisioni rispetto a se stessi. Nessuno, infatti, può decidere della vita di un altro se non il sé che l'attraversa.

Nella propria solitudine si apre il dialogo con se stessi, l'introspezione: si costruisce un metodo con cui rapportarsi a se stessi, si modula una voce con cui parlarsi, si dà forma a una mano con cui accarezzarsi, un pugno con cui spronarsi, un atteggiamento con cui relazionarsi, un sentimento con cui vivere. Nella propria solitudine si delinea – in un continuo altalenarsi e alternarsi di fasi trasformative – la forma della propria identità; un'identità necessariamente mobile, variabile, in divenire, capace di non abolire i confini ma di costruire porte comunicanti, di rivendicare la propria unicità ma di riconoscere quella altrui, di espandere la propria salute e la propria potenza ma senza prevaricazione, invidia o vendicatività.

Nella propria solitudine si impara a guardare nel proprio abisso, a confrontarsi con i propri mostri, a riconoscere i propri fantasmi. Quale rapporto sarebbe possibile costruire con gli altri se alla base di esso ci fosse il bisogno di essere compatiti, commiserati, tollerati, sopportati? Un rapporto di dipendenza affettiva per paura di restare da soli con i propri mostri e fantasmi, necessariamente infantile e parassitario perché fondato sul vittimismo e sull'autocommiserazione: tutti segnali di una debolezza patologica dello spirito. Bisogna essere grandi per poter amare! Ecco: nel rapporto con se stessi è necessario trovare la via personale a questa grandezza, a questa aristocrazia dello spirito che espande la potenza e rafforza la salute.

E' esattamente nel rapporto con se stessi – alimentato dal dialogo interiore con le proprie parti, i propri frammenti d'identità, le proprie maschere – che lo spirito prende la decisione del proprio progresso e della propria volontà di maturazione; è nel rapporto con se stessi che si ottengono quei requisiti per costruire un'amicizia superiore, e che nel rapporto con l'altro diventano effetti di esso. Ragion per cui, su questo punto, l'amicizia giunge a un paradosso: più

essa si rafforza più l'amico impara la solitudine, ovvero una salutare e rigenerante compagnia di se stesso.⁴⁷

Parafrasando Nietzsche-Zarathustra: coltiviamo il nostro caos *dentro*, impariamo ad amarlo; solo così potremo partorire una stella danzante.⁴⁸

1.5.2. Introspezione e creatività

Se la solitudine insegna allo spirito la solitarietà e la solitarietà apre uno spazio sincero di introspezione e di dialogo con se stessi, l'introspezione si delinea come l'occasione interiore della creatività.

Ogni essere umano amante della vita sente l'urgenza e il piacere di creare, poiché l'atto creativo riporta il corpo-spirito alla sua dimensione originaria: così come esso è stato il risultato di un atto di creazione, esso conserva questo suo carattere come propria cifra essenziale. Ogni corpo-spirito desidera creare poiché esso stesso è stato creato, e poiché l'atto del creare espande il sentimento di vita. Il creare è alla base della vita del corpo-spirito, così come il sostentarsi è alla base della vita del corpo biologico; ma l'energia vitale che esplose dal corpo-spirito dipende fundamentalmente dalla sua capacità di creare, ovvero dalla sua creatività. Il corpo-spirito che crea incrementa la propria forza vitale, espande la propria potenza, rafforza la propria salute, perché esso redime dal dolore e lo trasforma, e rende leggera la vita. Ogni creazione è una ricreazione per esso.

47 Sulla necessità di entrare in contatto con il proprio mondo interiore, di elaborare un metodo originale di disamina di sé per poter diventare ciò che si è cfr. T. Crew, *'How to become what you are': Self-becoming and individuation in Nietzsche's Ecce Homo and Hesse's Demian and Steppenwolf*, «Journal of European Studies», vol. 51(1), 2021. In particolare il passaggio in cui l'autore scrive: «Venire a patto con il mondo interiore è indispensabile se gli individui prestano attenzione alla chiamata del diventare-sé [*self-becoming* nell'originale, N.d.A.]» (*ivi*, p. 13, traduzione mia).

48 Cfr. *Ivi*, 5, p. 17.

Creare – questa è la grande redenzione dal dolore, e il diventare leggera della vita, Ma affinché vi sia il creatore, occorrono molto dolore e molta trasformazione.⁴⁹

Come illustrato in precedenza, – in riferimento al cattivo metodo dei compassionevoli secondo cui sarebbe opportuno eliminarlo il prima possibile – il dolore possiede un enorme potenziale trasformativo che agisce sull'individualità. Alla luce delle più recenti considerazioni, emerge con maggior chiarezza la modalità con cui rendere trasformativo a tutti gli effetti il dolore: *creare*.

Creare redime dal dolore, trasforma la sofferenza, accresce amore, stima e fiducia di sé, riporta il corpo-spirito alla sua dimensione originaria, mette in luce la sua cifra essenziale, e così facendo estende e dilata il sentimento di vita: per il corpo-spirito, infatti, vivere significa creare.

La solitudine come luogo dell'introspezione, e l'introspezione come luogo della creazione. Il contatto con la propria dimensione interiore nella sua frammentarietà, varietà e molteplicità stimola, infatti, creatività e fantasia, apportando così un contributo essenziale all'accrescimento di vita e salute.

49 F. Nietzsche, *Sulle isole beate*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 87, corsivo mio.

1.6. Simpateticità: l'affinità spirituale

Tutto ciò che è della mia specie nella natura e nella storia mi parla, mi loda, mi spinge innanzi, mi consola: il resto non lo intendo o lo dimentico subito. Noi siamo costantemente soltanto in nostra compagnia.⁵⁰

Secondo Nietzsche è possibile distinguere almeno due tipi di amicizia in base alla qualità della relazione: le amicizie inferiori, “comuni”; e le amicizie eccellenti, superiori, nobili e nobilitanti: quelle direzionate verso l'ideale dell'oltreuomo.⁵¹

Nel presente paragrafo mi accingo a illustrare quale sia il principale punto di differenziazione tra i due tipi di amicizia sopra esposti, al fine di mettere in luce il valore dell'ultimo requisito-effetto dell'amicizia nietzschianamente compresa: la simpateticità, ovvero sia l'affinità spirituale.

Abitualmente si ritiene che una delle condizioni favorevoli affinché nasca un'amicizia sia la comunanza di interessi, visioni, orientamenti, passioni e

50 F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 181.

51 Cfr. D. Freibach-Heifetz, *Pure air and solitude and bread and medicine: Nietzsche's conception of friendship*, «Philosophy today», Celina, vol. 49, n. 3, DePaul University, 2005, pp. 245-255, <https://doi.org/10.5840/philtoday200549343>. Nell'intero suo lavoro l'autrice si premura di chiarire quali sono quelle caratteristiche che differenziano essenzialmente le amicizie comuni da quelle nobili. Tali caratteristiche ricalcano, in linea di massima, quelli che nella presente ricerca si sostiene essere i requisiti-effetti dell'amicizia superiore; in quanto tali, essi non solo caratterizzano tale relazione ma ne stabiliscono le precondizioni e ne generano gli effetti.

L'autrice precisa inoltre che il problema risiede nel fatto che quando Nietzsche parla di amicizia non opera nettamente tale distinzione, e ciò lascia spazio a molti fraintendimenti e contraddizioni in merito. Ma, d'altra parte, lo stesso filosofo, in un aforisma risalente al 1885, afferma: «Non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé? Ogni filosofia nasconde anche una filosofia. Ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera.», vedi F. Nietzsche, *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti*, cit., p. 109. Alla luce di ciò diventa opportuno muoversi nella costellazione concettuale nietzschiana con cautela, per non travisarne il pensiero; ma anche con coraggio, nel pieno rispetto del suo *modus philosophandi*: audacia nella valutazione, spregiudicatezza nell'analisi, temerarietà di giudizio – anche verso Nietzsche stesso.

valutazioni. Ovviamente non va affatto sottovalutato questo punto, poiché condividere un'attività, una disciplina, un'idea implica trascorrere del tempo insieme; e il tempo in compagnia dell'altro è un alleato decisivo nel favorire nascita e rafforzamento del rapporto in costruzione.

Sulla scorta della precedente premessa pare dunque che alla base dell'amicizia vi sia una *somiglianza* di carattere, di orientamento, di inclinazione. Senza sottacere l'importanza di questo punto: lo stesso venire a conoscenza dell'altro dipende dalla frequentazione di un luogo dove poter condividere pensieri, passioni, interessi, Nietzsche mette in guardia da un'amicizia unicamente fondata sulla somiglianza, poiché essa potrebbe facilmente determinare un intorpidimento del proprio progresso spirituale. Dove starebbe, infatti, il contraddittorio, la dialettica, lo scontro che anima e vivifica sensi e spirito se all'interno di una compagnia di amici o di un gruppo sociale tutti la pensassero allo stesso modo, se tutti dicessero le stesse cose, se tutti agissero secondo i medesimi schemi concettuali?

La somiglianza, pur essendo condizione tendenzialmente necessaria per l'avviamento di un'amicizia, se fine a se stessa potrebbe generare amicizie “inferiori”, ovvero amicizie in cui ogni avanzamento spirituale sarebbe sacrificato a un sereno, piatto e placido farsi compagnia per scacciare noia e solitudine. Come argomentato in precedenza, è proprio l'incontro-scontro di idee, caratteri, interessi, orientamenti a vivificare le facoltà dello spirito, ad animare la sensibilità, ad affinare autonomia, autorevolezza, salute.

Per un'amicizia “superiore”, nobile e nobilitante, elevata ed elevante non basta la somiglianza tra identità; occorre un'affinità di spirito, quella che io chiamo simpateticità. In che cosa consiste?

La simpateticità è una condizione dello spirito fondata su tre segni distintivi: dubbio, sospetto, ignoranza. Il dubbio consente all'individualità di non interrompere la ricerca, di non fermarsi nella conoscenza, di non fissare e immobilizzare l'identità in un'immagine-maschera; il sospetto le consente di

leggere più attentamente i segnali, di aguzzare la vista, di espandere il campo di visibilità delle cose, di non fidarsi delle altre identità, ma nemmeno della propria, di continuare a cercare; l'ignoranza salva l'individualità dalla presunzione di un sapere universale e onnicomprensivo, stabilisce i limiti dell'identità, garantisce la valenza del prospettivismo, e quindi la concreta possibilità di un dialogo aperto, fruttuoso, produttivo e riproduttivo con l'altro.

A differenza della somiglianza, la simpateticità consiste non tanto in una comunanza di interessi, visioni e idee, quanto piuttosto in un'affinità di spirito che a partire da un lavoro su di sé, sulla propria identità conduca alla costruzione di un rapporto vivificante, elevante e nobilitante con l'altro: a un'amicizia superiore.

L'affinità non è nella comunanza di interessi, ma nella direzione dello spirito: verso l'alto, anzi, verso l'*oltre*; verso la più grande speranza per l'uomo: verso l'oltreuomo. Nietzsche scrive: «Non ti adorerai mai abbastanza per il tuo amico: infatti devi essere per lui una freccia e una nostalgia verso l'oltreuomo».⁵²

52 F. Nietzsche, *Dell'amico*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 57.

2. L'AMICO, LO SPIRITO NOBILE, L'OLTREUOMO

2.1. Un profilo dello spirito nobile

I requisiti-effetti analizzati nel precedente capitolo – oltre a rappresentare le precondizioni necessarie, sul piano del rapporto con se stessi, e contemporaneamente le conseguenze prodotte, sul piano del rapporto con l'altro, dell'amicizia superiore – indicano anche i caratteri distintivi dello spirito nobile.⁵³ E dal momento che i tratti caratterizzanti lo spirito nobile coincidono con i requisiti-effetti dell'amico ne consegue che l'amico, per essere tale, non può che possedere una nobiltà di spirito. Ma in che cosa consiste questa nobiltà di spirito, e tramite quale percorso si associa al concetto di amicizia superiore?

In questo paragrafo mi accingo a delineare i caratteri essenziali e determinanti dello spirito nobile, tenendo presente fin da subito che esso costruisce le sue fondamenta su un'individualità in piena sintonia con la vita nell'intera e variopinta molteplicità delle sue forme; in costante progresso verso un'espansione vitale della propria volontà di potenza, alla ricerca di una salute forte e solida che non possa essere scalfita nemmeno dagli eventi più gravi; in grado di seminare il dubbio, raccogliere domande, mettere in discussione certezze millenarie, smascherare menzogne, creare nuove tavole di valori; in viaggio verso una meta che è la figura emblematica di un nuovo modello di umanità rinato dalle ceneri della decadenza e della debolezza: l'oltreuomo.

Anzitutto chiarirò il concetto nietzschiano di «aristocrazia dello spirito»; in seguito argomenterò il nesso tra spirito nobile, *amor fati* e dionisiaco;

⁵³ Cfr. R. Abbey, *Friendship and Higher Individuals*, in Ead. *Circles, Ladders and Stars: Nietzsche on friendship*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 2:4, 1999. In particolare, l'autrice sottolinea il dato secondo cui la vera amicizia è possibile solo tra individui superiori (quelli che rientrano nel mio concetto di spiriti nobili): una comunità di persone che sanno vivere in solitudine, che rispettano le distanze reciprocamente, che forniscono supporto e vicinanza senza schiacciare l'individualità, che con-gioiscono gli uni con gli altri anziché compatirsi.

evidenzierò poi le differenze specifiche che intercorrono tra l'uomo superiore come precursore dell'oltreuomo, e l'ultimo uomo come emblema del «gregge»; infine mostrerò come e perché il rovesciamento dei valori distintivi del Cristianesimo rappresenti uno dei principali compiti dello spirito nobile.

2.1.1. L'aristocrazia dello spirito

Prima di soffermarsi su ciò che lo rende «aristocratico», è bene chiarire il significato con cui si chiama in causa lo “spirito”; perciò, a tal fine, è opportuno tentare una definizione di esso.

Nell'intendimento di Nietzsche, lo spirito è quell'istinto vitale che lavora *per* l'accrescimento della forza e della salute dell'individuo; esso si pone come obiettivo principale l'espansione della propria volontà di potenza:

Quel qualcosa di imperativo, che dal popolo viene chiamato “lo spirito”, vuol essere signore, e sentirsi signore, in sé e intorno a sé [...] Le sue esigenze e le sue facoltà sono in questo caso le stesse che i fisiologi attribuiscono a tutto ciò che vive, cresce e si moltiplica.⁵⁴

Quest'ultima sentenza non lascia molti dubbi: l'essenza di questo spirito consiste propriamente nel voler padroneggiare e signoreggiare e l'aristocrazia di esso emerge attraverso la fedeltà che è in grado di manifestare nei confronti della sua natura. Più lo spirito di un individuo è in sintonia con tutto ciò che accresce la vitalità, più esso si può ragionevolmente chiamare aristocratico. L'aristocrazia dello spirito equivale fundamentalmente alla sua capacità di creare un sistema di valori – e quindi una *morale* – che esalti e non deprima la vita.

In tal senso, Nietzsche stabilisce una differenza decisiva tra «una *morale da signori* e una *morale da schiavi*».⁵⁵

54 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 145.

55 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 184. In particolare, il passo che segue: «Vagabondando tra le molte morali, più raffinate e più grossolane, che finora hanno dominato sulla terra o ancora dominano, ho trovato regolarmente certi tratti che ricorrono insieme e sono legati reciprocamente: finché infine mi si sono rivelati due tipi fondamentali, e ne è saltata fuori una differenza di fondo. Esiste una *morale da signori* e una *morale da schiavi*» (*ibidem*).

La morale da signori è la morale aristocratica, ovverosia la morale dei potenti e dei dominatori, tali in quanto *aristoi*, ovverosia migliori. I valori di riferimento che strutturano questo tipo di morale sono tra tutti l'orgoglio di sé, la fierezza, l'onore,⁵⁶ «il sentimento della pienezza, della potenza che vuole traboccare, la felicità di un'alta tensione, la coscienza che vorrebbe donare e dispensare: – anche l'uomo aristocratico aiuta l'infelice, ma non o quasi per nulla per compassione, bensì per un impeto generato dalla sovrabbondanza di potenza».⁵⁷

Lo spirito nobile – ovvero quello aristocratico – considera buono e nobilitante tutto ciò che gli permette di elevarsi dall'ordinarietà delle cose, dalla gregarietà delle considerazioni e dei comportamenti, e di affermarsi come uomo forte, sano e amante della vita.⁵⁸ Adoperarsi per incrementare i propri livelli di vitalità, per rinforzare i gradi di salute, per aumentare i valori della volontà di potenza: questi sono i capisaldi valoriali che appartengono e che fondano la morale aristocratica; una morale dove i valori fondativi sono il prodotto di un atto autonomo, libero e coraggioso di creazione da parte dello spirito nobile.⁵⁹

56 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 185. In particolare, il passo che segue: «I potenti sono coloro che *sanno* onorare, è la loro arte, il loro regno d'invenzione» (*ibidem*).

57 *Ivi*, p.185. Questa pienezza di spirito che trabocca copiosamente e che sente l'impulso a donare ricorda molto la condizione di Zarathustra nel momento in cui decide di discendere nuovamente tra gli uomini per spartire con loro i doni della sua saggezza e della sua maturazione. Cfr. F. Nietzsche, *Il Prologo di Zarathustra*, 1, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 9-10.

58 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 200. Ulteriori «segni di nobiltà: non pensare mai di far scadere i propri compiti a compiti per chiunque; non voler rinunciare, non voler condividere la propria responsabilità; considerare i propri privilegi e il loro esercizio come propri *doveri*» (*ibidem*).

59 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p.185. In particolare, il passo che segue: «La specie aristocratica di uomo sente *se stesso* come colui che determina i valori, non ha bisogno di avere un consenso, egli giudica “ciò che è dannoso a me, è dannoso in sé”, egli si riconosce come ciò che dà in generale stimabilità alle cose, egli è *creatore di valori*» (*ibidem*).

In contrapposizione alla morale da signori sta la morale da schiavi. Secondo Nietzsche questa morale nasce dal *risentimento* e dall'odio che gli schiavi – sfibrati e abbruttiti dallo stato di inferiorità e sofferenza in cui versano – nutrono contro tutto ciò che è gioia bellezza, forza e salute, cioè contro tutto ciò che è più autenticamente vita:

Posto che chi ha subito violenza, gli oppressi, i sofferenti, i non liberi, gli inconsapevoli di se stessi e gli stanchi facciano della morale: quale sarà l'elemento comune nelle loro valutazioni morali? Probabilmente esprimerà un sospetto pessimistico verso l'intera condizione umana, forse una condanna dell'essere umano e della sua condizione insieme». ⁶⁰

Nell'elaborare la propria concezione morale, gli schiavi non condannano la propria condizione di subalternità, debolezza e sudditanza, ma la stessa condizione umana; e animati da un sentimento di vendetta verso i “potenti”, ossia gli individui forti e sani, si applicano al fine di rovesciare i valori propri della morale aristocratica per ottenere una posizione di dominio su coloro verso i quali alimentano astio e risentimento. Incapaci di elevarsi ai livelli spirituali aristocratici, gli schiavi strutturano una morale fondata su quei “valori” che delimitano la loro condizione di schiavitù: inferiorità, debolezza, paura, stanchezza, oppressione, infermità, affanno, pietà, compassione. Imprigionatisi in questi angusti spazi di esistenza, gli schiavi iniziano a credere alla bontà e alla moralità dei valori che si sono impegnati a fondare;⁶¹ e dal momento che l'aristocrazia dello spirito assomiglia molto a una rarità, perché in molti desiderano saggezza e felicità ma solo i pochi percorrono tale cammino, allora ci si avvia ad accontentarsi di una morale che rispecchia a

Cfr. anche F. Nietzsche, *Di antiche e nuove tavole*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 200-220. In questo paragrafo Zarathustra applica nella maniera più lucida e puntuale quella prerogativa propria dello spirito nobile, ossia la creazione di nuove tavole di valori.

60 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 186.

tutto tondo una condizione miserabile dalla quale non voler più uscire per convenienza o comodità. La strada per la grandezza e per la nobiltà di spirito è tortuosa, irta di ostacoli: richiede perseveranza, orgoglio, durezza verso se stessi, apertura al cambiamento, disponibilità alla trasformazione, perdita di sé, capacità di metamorfosi; tutte qualità che si confanno a uno spirito che sente nelle proprie viscere l'urgenza di una crescita, di una maturazione, di un progresso, di un'elevazione: in breve, della propria *grandezza*.

Questa “grandezza” è prerogativa del filosofo, e il suo compito risulta quello di porla nella sua interezza e pluralità.⁶² Ciò significa, in concreto, ampliare i confini della propria identità in divenire, assumersi la responsabilità del proprio avanzamento spirituale e accogliere la sofferenza generata dal processo di trasformazione di sé come una tappa inevitabile del percorso di elevazione. A questo proposito, il confronto con le fondamenta morali della società nella quale si vive e di cui ci si alimenta è inevitabile.⁶³ Infatti, per poter realizzare una rigenerazione spirituale in direzione migliorativa in

61 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 187-188. Tra i valori propri della morale da schiavi, Nietzsche mette in luce ed evidenzia: «Le qualità che servono ad alleviare l'esistenza ai sofferenti: vengono qui onorate la compassione, la mano pronta e soccorrevole, il cuore caldo, la pazienza, la diligenza, l'umiltà, l'amichevolezza –, poiché queste sono ora le qualità più utili e quasi gli unici mezzi per sopportare il peso dell'esistenza» (*ibidem*). Faccio qui notare che se l'«amichevolezza» rientra tra le qualità della morale da schiavi poiché essa si associa alla compassione, l'amicizia è invece qualità distintiva degli spiriti nobili.

62 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 126-127. In particolare il passaggio seguente: «Di fronte a un mondo di “idee moderne”, che vorrebbe esiliare ognuno in un angolo e in una “specialità”, un filosofo, nel caso oggi possano esserci filosofi, sarebbe costretto a porre la grandezza dell'uomo, il concetto di “grandezza” proprio nella sua estensione e molteplicità, nel suo essere intera in molte cose: stabilirebbe addirittura il valore e il rango a seconda di quante cose e di quali tipi uno riesca a prendere su di sé e a sopportare, di quanto lontano uno riesca ad estendere la propria responsabilità» (*ibidem*).

63 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 42-43. In particolare il passaggio seguente: «Il superamento della morale, in un certo senso perfino l'autosuperamento della morale: può essere questo il nome per quel lavoro lungo e segreto che rimane riservato alle coscienze odierne più raffinate e oneste, anche a quelle più maligne, quali pietre di paragone viventi per l'anima. →» (*ibidem*).

termini di salute e potenza è necessario sviscerare tutto ciò che dal collettivo e dall'ordinario l'individuo ha introiettato in sé attraverso educazione e morale; il lavoro su di sé consiste esattamente nel prendere coscienza della propria attuale collocazione spirituale e di elaborare un metodo e un'azione per andare oltre se stessi, ossia superare quei “valori” comunemente accettati dalla società decadente, ma che mascherano – à la Socrate –⁶⁴ risentimento e avversione per la vita. In questo senso Nietzsche sostiene che il compito del filosofo di trovare una nuova grandezza dell'uomo passi necessariamente attraverso l'opportunità che egli si posizioni come «cattiva coscienza» della sua epoca.⁶⁵

64 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., pp. 247-248. Nel seguente passo, Nietzsche attribuisce a Socrate la malizia di essersi “tradito” proprio in prossimità della sua morte, pronunciando una frase ambigua che – secondo il filosofo tedesco – equivarrebbe a una terribile sentenza nei confronti della vita. Riporto tale estratto nell'ottica di rendere più chiaro la modalità con cui i valori morali comunemente accettati da una società decadente mascherino l'odio della vita; una modalità, appunto, socratica: «Questo Ateniese, spirito maligno e ammaliatore, beffardo e innamorato, che faceva tremare e singhiozzare i giovani più tracotanti, non fu soltanto il più saggio chiacchierone che sia mai esistito: fu altrettanto grande nel tacere. Avrei voluto che anche nell'ultimo momento della vita fosse restato silenzioso – allora, forse, sarebbe appartenuto a una categoria di spiriti ancora più elevata. Fosse stata la morte o il veleno la religiosità dell'animo, o la malvagità – certo è che qualcosa, all'ultimo momento gli sciolse la lingua, e lui disse: “Critone, sono in debito d'un gallo ad Asclepio”. Queste ridicole e terribili “ultime parole” significano per chi ha orecchie: “O Critone, la vita è una malattia!” Possibile? [...] Non s'era appunto preoccupato d'altro che di far buon viso alla vita, e per tutta la durata di essa aveva tenuto nascosto il suo giudizio ultimo, il suo più intimo sentimento! Socrate, Socrate ha sofferto della vita! E se n'è anche vendicato – con quelle parole velate, atroci, pie e blasfeme!» (*ibidem*).

65 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 126. Il passo che segue chiarisce a dovere il senso: «Tutti questi grandi promotori dell'uomo, che si chiamano filosofi, e che di rado si sono sentiti amici della sapienza, bensì piuttosto scomodi giullari e pericolosi punti interrogativi –, hanno finora trovato il proprio duro, non voluto, irrecusabile compito, nell'essere la cattiva coscienza della propria epoca. Mentre affondavano il coltello nel petto alle virtù dell'epoca per vivisezionarle, rivelavano quale fosse il loro stesso segreto: conoscere una nuova grandezza dell'uomo, una nuova via non percorsa per renderlo più grande» (*ibidem*).

L'immagine del filosofo⁶⁶ come cattiva coscienza della sua contemporaneità mette in luce un aspetto caratterizzante dello spirito nobile: l'innata propensione verso l'oltrepassamento, ovvero sia l'andare oltre i “valori” fondativi della morale da schiavi – una morale che alimenta una società debole e decadente –, per *creare* nuove tavole di valori in armonia e accordo con la salute, la forza e la potenza che scaturiscono da un autentico sentimento della vita. Inoltre, l'oltrepassamento segna anche la coincidenza tra spirito nobile e amico superiore, poiché l'amico è colui che preannuncia l'oltreuomo.

Alla luce di ciò, l'amico si profila insieme come spirito nobile e filosofo – i due concetti, infatti, non sono separabili –, con il compito di superare il dominio della decadenza morale e della morale decadente, e la priorità di stabilire una nuova grandezza dell'uomo tramite il dispositivo dell'oltrepassamento.

In un'epoca in cui la “piccolezza” dell'uomo partorisce mostruosità morali e miserie culturali, in cui l'amore per la vita e la fedeltà alla terra⁶⁷ sono soppiantati da credenze ultraterrene generalizzate, amicizia, aristocrazia dello spirito e filosofia sembrano delinearci come il contravveleno necessario a tale penosa condizione umana, proprio in virtù del fatto che esse costituiscono quel tritico che compone il quadro del concetto di grandezza:

66 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 207. Il passo seguente aiuta a delineare con maggiore limpidezza l'immagine del filosofo: «Un filosofo: è un uomo che costantemente vive, vede, ode, sospetta, spera, sogna cose straordinarie; che viene colpito dai suoi stessi pensieri come dal fuori, dall'alto e dal basso, come da eventi e fulmini del *suo* tipo; egli stesso è forse una tempesta che viene avanti gravida di nuovi fulmini; un uomo fatale, intorno al quale sempre rimbomba e muggia e si squarcia e viene avanti qualcosa di inquietante. Un filosofo: ah, un essere che spesso fugge da se stesso, spesso ha timore di se stesso, – ma è troppo curioso per non “tornare a sé” sempre di nuovo[...]» (*ibidem*).

67 Cfr. F. Nietzsche, *Prologo di Zarathustra*, 3, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 12. Nella fattispecie il passo che segue: «Vi scongiuro, fratelli miei, rimanete fedeli alla terra e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Avvelenatori essi sono, che lo sappiano o meno» (*ibidem*).

Oggi, al contrario, là dove in Europa unicamente l'animale da gregge ottiene gli onori e li distribuisce, dove la “parità dei diritti” potrebbe con fin troppa facilità tramutarsi in parità dei torti: voglio dire nella generale dichiarazione di guerra contro tutto ciò che è raro, inusuale, privilegiato dell'uomo superiore, dell'anima superiore, della pienezza creativa della potenza e della sovranità – oggi appartengono al concetto di “grandezza” l'essere aristocratico, il voler essere per sé, il poter essere diversi, lo stare da soli e il dover vivere a modo proprio; e il filosofo rivelerà qualcosa del suo proprio ideale quando stabilirà: “il più grande deve essere colui che riesce a essere il più solitario, il più nascosto, il più differente, l'essere umano al di là del bene e del male, il padrone delle proprie virtù, il ricchissimo di volontà; appunto questo deve chiamarsi *grandezza*: poter essere tanto molteplici quanto interi, tanto vasti quanto colmi”. E domando ancora una volta: è oggi – *possibile* la grandezza?⁶⁸

68 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 127-128.

2.1.2. Spirito libero e gregge

Se lo spirito nobile – in quanto filosofo – si figura come «cattiva coscienza» della sua epoca, allora – in quanto «cattiva coscienza» – egli non può che possedere un'ulteriore ed essenziale caratteristica spirituale: la libertà. Questa libertà non è una libertà generica – che significherebbe tutto e niente –, bensì propriamente una libertà *da* e una libertà *di*. Più esattamente la libertà da consiste nella capacità dello spirito libero di svincolarsi dai lacci della tradizione, e conseguentemente di sviluppare la libertà di pensare *diversamente* rispetto agli schemi morali, culturali e concettuali che la tradizione suggerisce o impone.⁶⁹ Questo pensare diversamente alimenta inoltre un'altra caratteristica determinante dello spirito nobile: l'*autonomia* esistenziale;⁷⁰ infatti, nel porsi di fuori da ogni tradizione, lo spirito libero è in grado di far valere ed espandere un'autonoma *potentia* di creare nuovi valori per sé,⁷¹ senza limitarsi a un atteggiamento reattivo e vendicativo rispetto alle norme morali vigenti.⁷² Autonomia significa propriamente darsi la legge, la

69 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 162-163. Nel paragrafo 225 Nietzsche fornisce un'esatta definizione di spirito libero: «Si chiama spirito libero colui che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del suo tempo, ci si aspetterebbe che pensasse» (*ibidem*).

70 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 39. Anche il filosofo tedesco riconosce nell'indipendenza il tratto distintivo dello spirito nobile: «E' cosa da pochissimi, essere indipendenti: – è un privilegio dei forti» (*ibidem*).

71 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 125-126. Nel seguente passaggio, Nietzsche, parlando dei filosofi dell'avvenire, evidenzia in che modo il loro “conoscere” sia un creare e il loro creare sia una legislazione: «I filosofi autentici però sono comandanti e legislatori: dicono “così dev'essere”, determinano anzitutto il verso dove? e l'a che scopo? dell'uomo e dispongono così facendo del lavoro preliminare di tutti i lavoratori filosofici, di tutti i dominatori del passato, – afferrano con mano creatrice il futuro, e tutto quanto è ed è stato diviene per essi il mezzo, lo strumento, il martello. Il loro “conoscere” è *creare*, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – *volontà di potenza*. – Ci sono oggi tali filosofi? Ci sono già stati tali filosofi? Non *devono* esserci tali filosofi?» (*ibidem*).

72 Cfr. G. Pasqualotto, *Eterno ritorno e tradizione*, in Id., *Saggi su Nietzsche*, F. Angeli, Milano, 1988.

norma (*nomos*) da sé (*autos*). Tuttavia, il pensare diversamente non significa di necessità elaborare ed esprimere opinioni migliori, più giuste o esatte, ma agire per far brillare la propria singolarità, nella ricerca personale della propria verità:

D'altronde non appartiene all'*essenza* dello spirito libero che egli abbia opinioni più giuste, ma piuttosto che egli si sia staccato dalla tradizione, sia con fortuna sia con insuccesso. Di solito, comunque, egli avrà dalla sua parte la verità o almeno lo spirito di ricerca della verità: egli esige ragioni, gli altri fede.⁷³

Se lo spirito nobile esige ragioni, il gregge si affida alla fede. La fede è la cifra distintiva del gregge, della folla, della “massa”, ovverosia di quell'insieme di individui mediocri e di persone incapaci di agire autonomamente, e quindi bisognose di una guida, di un faro, di un pastore che detti regole di condotta di vita, stabilisca la liceità dei costumi, fissi l'immagine della tradizione.⁷⁴ Con “fede” non si intende la credenza cieca o oculata in determinati valori – siano essi di decadenza o di forza –, bensì la volontà di *affidamento* e di sottomissione di uno o più soggetti a un principio ordinatore esterno: a un capo che funga da traghettatore di anime, che imponga delle norme sociali, che comandi categorie di interpretazione della realtà. Si noti fin da subito che questo “capo” non è necessariamente un leader in carne e ossa, ma più verosimilmente una tendenza culturale, una moda, una

73 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 163, corsivo mio.

74 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 76. Il passo seguente chiarisce il carattere di dipendenza proprio del “credente”, cioè dell'uomo di fede: «L'uomo di fede, il “credente” di ogni specie è di necessità un uomo dipendente, – uno tale che non può porre *se stesso* come scopo, che in generale non può trarre scopi da se stesso. Il “credente” non *si* appartiene, egli può essere solo un mezzo, deve essere *utilizzato*, ha bisogno di qualcuno che lo usi. Il suo istinto onora al massimo una morale della privazione di sé: a essa lo persuade tutto, la sua accortezza, la sua esperienza, la sua vanità. **Ogni specie di fede è in se stessa un'espressione di privazione di sé, di alienazione dal sé[...]**» (*ibidem*, grassetto mio).

religione: fenomeni sociali che si affermano nel corso della storia dal momento che trovano terreno fertile in cui affondare le radici.

La fede – se intesa nel concetto espresso sopra – è sintomo di debolezza e di decadenza dell'umanità, poiché ha origine da un istinto di gregarietà che a sua volta nasce da una rinuncia a sé, da un'incapacità dei più di farsi carico della propria esistenza, di ambire alla propria potenza, di accrescere la propria salute e il proprio amore per la vita, e produce un tipo umano che finisce per alimentare la stessa gregarietà e la piccolezza del genere: l'«ultimo uomo».⁷⁵

L'«ultimo uomo» è la figura emblematica del gregge, della folla: esso rappresenta il modello di un'umanità piccola e debole che aspira alla piccolezza dei sentimenti e alla debolezza della propria condizione di esistenza.⁷⁶ E' un uomo che ha paura di vivere e che decide di barattare un po' di “sicurezza” nascondendosi dietro l'apparente corazza dettata dal conformismo e dal principio di imitazione dell'altro gregario. Questo tipo d'uomo non è pronto per il *grande* compito che Zarathustra preannuncia e di cui egli incarna lo spirito: l'oltreuomo;⁷⁷ e infatti la gente del mercato – la folla –, alla quale Zarathustra parla dopo essere ridisceso dagli uomini, non lo

75 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 16. Sulla rinuncia a sé che la fede pone in essere valgono le seguenti parole di Nietzsche: «Chi ha sangue da teologo in corpo, si pone fin da principio in modo sghembo e disonesto verso tutte le cose. Il *pathos* che da ciò si sviluppa si chiama *fede*: **chiudere gli occhi una volta per tutte davanti a sé**, per non soffrire all'aspetto di un'inguaribile falsità» (*ibidem*, grassetto mio).

76 Cfr. F. Nietzsche, *Il Prologo di Zarathustra*, 5, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 17. Così osserva Zarathustra, parlando agli uomini del mercato: «Vedete! Io vi mostro *l'ultimo uomo*. “Che cos'è amore? Cos'è creazione? Cos'è desiderio? Cos'è stella?” – così domanda l'ultimo uomo ammiccando. La terra allora sarà diventata piccola, e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, che tutto rimpicciolisce. La sua specie è inestinguibile, come la pulce terrestre; l'ultimo uomo vive più a lungo di tutti» (*ibidem*).

77 Cfr. F. Nietzsche, *Il Prologo di Zarathustra*, 3, in id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 12. Più volte ricorre nello *Zarathustra* la seguente esortazione: «L'uomo è qualcosa che deve essere superato» (*ibidem*).

comprende;⁷⁸ anzi, lo schernisce e si prende gioco di lui: la sua saggezza stona con le credenze diffuse e popolari, con la morale da schiavi dominante, il suo spirito è talmente elevato che le sue parole sono di ghiaccio, fanno rabbrivire. Per questo motivo Zarathustra si allontana dal mercato, abbandona la folla⁷⁹, senza però rinserrarsi nel suo isolamento, ma andando alla ricerca di quegli spiriti in grado di comprendere e fare propria la sua missione.⁸⁰ Quegli spiriti sono gli *amici*, perché – come argomentato in precedenza – essi, in quanto tali, si trovano nella condizione spirituale di coloro che hanno scelto di avviare un percorso di crescita e di elevazione oltre la norma “uomo”; e quindi rappresentano il profilo ideale di quel nuovo tipo umano in fase di costruzione e che Zarathustra si propone di annunciare: l'oltreuomo.

2.1.2.1. Fede, gregge, omologazione

La fede – intesa come volontà di affidamento e assoggettamento a un principio ordinatore esterno – soddisfa l'istinto di associazione degli uomini, ma produce al contempo conformismo e gregarismo, perché alimenta l'inclinazione a un adattamento passivo in ogni circostanza e rinforza l'abitudinaria e acritica deferenza nei confronti delle opinioni e dei gusti della

78 Cfr. F. Nietzsche, *Il Prologo di Zarathustra*, 3, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 18. Dice Zarathustra: «Non mi capiscono: non sono la bocca per questi orecchi» (*ibidem*).

79 Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 35. L'istinto dello spirito nobile alla solitudine – e non all'isolamento, si noti bene – e all'allontanamento dalla folla è ottimamente riassunto nel passo che segue: «Ogni individuo eletto aspira istintivamente alla sua roccaforte e alla sua intimità, dove egli è liberato dalla folla, dai molti, dalla maggioranza, dove gli sia concesso dimenticare la norma “uomo”, essendone egli l'eccezione: – eccettuato il caso in cui sia rispinto proprio a questa norma da un istinto ancora più forte, quale uomo della conoscenza in senso grande ed eccezionale» (*ibidem*).

80 Cfr. F. Nietzsche, *Il Prologo di Zarathustra*, 7, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 20. La missione di Zarathustra si può sintetizzare in breve tramite le sue stesse parole: «Io voglio insegnare agli uomini il senso del loro essere: che è l'oltreuomo, il fulmine proveniente dalla nube oscura uomo» (*ibidem*).

maggioranza, ossia dello stesso gruppo sociale di aggregazione. Si inizia a credere negli stessi valori di decadenza, a condividere le stesse opinioni, a pronunciare le stesse parole, a provare gli stessi piccoli sentimenti.

In questo senso la fede risveglia l'istinto gregario degli “ultimi uomini”, ma non lo fonda, perché esso è costitutivo della loro natura. Perciò, la modalità esistenziale propria di tali uomini è la gregarietà; un istinto innato che assume una forma associativa nella fede, la quale appiattisce la singolarità individuale su una generale medesimezza di opinioni e comportamenti.

Il conformismo e il gregarismo che la fede alimenta rappresentano due facce di un unico processo di standardizzazione alla regola: l'*omologazione*, ovvero la perdita da parte di un individuo delle proprie singolarità e peculiarità, nonché l'uniformazione alle tendenze dominanti.

L'omologazione come processo culturale che produce il tipo umano “gregge” assomiglia molto alla “dittatura del Sì” che il pensatore tedesco Martin Heidegger analizza nella sua principale opera filosofica:

In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Sì esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla «gran massa» come ci si tiene lontani, troviamo «scandaloso» ciò che si trova scandaloso. Il sì, che non è un Esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità.⁸¹

La “dittatura del Sì” – ciò che qui corrisponde al concetto di omologazione – comanda impersonalità di giudizio e ordinarietà di idee e azioni: l'individuo smarrisce la sua *singolarità* – ciò che lo rende unico rispetto agli altri – e così facendo la potenzialità di ciò che tale singolarità è in grado di esprimere. Indistinto nel gregge omologato, l'individuo rinuncia a se stesso, e quindi alla

81 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano, 1976, p. 163.

possibilità di essere – proprio in quanto se stesso – autore della novità del mondo.

Caratteri tipici della “dittatura del Sì” sono medietà e livellamento.⁸² L'uomo del gregge – sottoposto e al contempo fautore del processo di omologazione – si mantiene nella media della regolarità e del regolamento: non possiede l'impulso alla distruzione – che è lo stesso impulso alla creazione – ma si limita a una blanda e conveniente stagnazione del pensiero: meglio evitare la fatica e la responsabilità della propria grandezza e della propria *elevatezza*.

La medietà – intesa come conformità cieca e irriflessa a una norma, come *mediocrità* –⁸³ si accompagna all'altra caratteristica della “dittatura del Sì”: il livellamento. Il processo di omologazione, infatti, annulla la differenza e appiattisce il pensare e il sentire su un unico livello di medesimezza; ed è forse questo il significato più profondo del concetto nietzschiano di “uguaglianza”: l'appiattimento indiscriminato della molteplicità del pensare e del sentire sul medesimo livello di omologazione del gregge.⁸⁴

Il gregario – ossia l'appartenete al gregge – è l'omologato: colui che segue una morale per abitudine, che pensa per sentito dire, che non dubita per

82 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 163-164. Nel passaggio che segue il filosofo tedesco chiarisce la modalità con cui il Sì manifesta le sue caratteristiche essenziali: «La medietà è un carattere esistenziale del Sì. Nel Sì, ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accoglie e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato. 164 ·v· Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il livellamento di tutte le possibilità di essere» (*ibidem*).

83 Cfr. F. Nietzsche, *Della virtù che rimpicciolisce*, 2, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 174. Valgano per il concetto di mediocrità le seguenti parole: «Virtù è per loro [gli ultimi uomini, N.d.A.] ciò che rende modesti e docili: così resero il lupo cane e l'uomo stesso il miglior animale domestico per l'uomo. “Noi mettiamo la nostra sedia nel mezzo – questo mi dice il loro sorriso sotto i baffi – quindi tanto distante da gladiatori morenti quanto da suini gaudenti.” Questa però è – mediocrità: sebbene si chiami moderazione. →» (*ibidem*).

convenienza, che vive per comodità, che «sogna sogni di altri sognatori»,⁸⁵ insomma, uno spirito decadente che ha rinunciato a sé: alla sua potenzialità di grandezza, elevatezza, singolarità. Il contrario di uno spirito nobile.

84 Cfr. F. Nietzsche, *Prologo di Zarathustra*, 5, in id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 17. Nella fattispecie il passaggio seguente: «Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono *uguali*: chi sente diversamente, va spontaneamente in manicomio» (*ibidem*, corsivo mio).

85 Come ebbe genialmente a cantare Giorgio Gaber nella sua canzone “Il Conformista”.

2.1.3. La grande salute, ovvero la fedeltà a se stessi

Vademecum – vadetecum

Il mio fare t'adesca e il mio dire,
Perciò mi segui tu, mi vieni appresso?
Solo te stesso fedelmente segui –
Questo è seguirmi – piano, lentamente!⁸⁶

A differenza dell'uomo del gregge, lo spirito nobile non rinuncia a sé, ma *investe* in sé. Ciò significa fondamentalmente che per egli non è sufficiente la condizione di indistinzione tra le file della folla, a lui non interessa indossare l'“uniforme” che rende tutti *uguali*; lo spirito nobile non si accontenta della comodità che lo status del gregge garantisce: la tranquillità dell'impersonalità, ovvero di quel Si che rappresenta la maggioranza ma che non fa capo a nessuno, e che perciò deresponsabilizza ed educa alla piccolezza e alla conformità del pensare e del sentire.⁸⁷

Al contrario, lo spirito nobile ha a cuore – come propria causa – la costruzione e la valorizzazione della propria *personalità*; una personalità che si staglia dalla massa indistinta del gregge, che vuole brillare come una «stella danzante», che desidera conoscere non tanto per riempire la testa quanto per scaldare il cuore, che vede nella propria realizzazione personale un motivo d'orgoglio, che aspira alla propria grandezza, ovvero all'affermazione del potenziale massimale che è in grado di esprimere, che concepisce il divenire come necessario e proprio per questo lo ama, che sa essere all'altezza dei

86 F. Nietzsche, *Scherzo, malizia e vendetta. Preludio in rime tedesche*, in Id., *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 37.

87 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 164. Nella fattispecie, il passaggio in cui il filosofo tedesco enuclea l'azione deresponsabilizzante del Si: «Il Si c'è dappertutto, ma è tale da essersela già sempre squagliata quando per l'Esserci viene il momento della decisione. Tuttavia, poiché il Si ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae ai singoli Esserci ogni responsabilità concreta» (*ibidem*).

propri compiti, che attende con trepidazione l'esecuzione del suo destino, che sa gioire dell'opportunità che la vita – tremenda, enigmatica e ammaliante – le dona.

Questa personalità è il risultato in divenire di un interminabile processo di *individuazione* attraverso la *differenziazione*.⁸⁸

L'individuazione consiste per l'appunto nell'individuare prima e nel creare poi una traiettoria esistenziale che possa brillare attraverso l'unicità e l'originalità che uno spirito nobile è in grado di esprimere a partire da un ritrovato rapporto con se stesso e con la propria interiorità, e soprattutto a partire da un rinnovato rapporto con l'altro; un rapporto che intende lo scontro tanto essenziale quanto l'incontro, poiché è proprio dallo scontro che principia il movimento della differenziazione. In questo senso, la differenziazione è la modalità con cui il processo di individuazione si concretizza: il sé tramite l'altro-da-sé.

Lo spirito nobile assomiglia molto a un inventori di mondi; o meglio: all'inventore del *suo* mondo, poiché esso è chiamato dal suo istinto creativo a scrivere la propria storia, a tracciare la linea della propria esistenza, a trovare un personale *modus vivendi*; e per riuscire in ciò, lo spirito nobile non deve soltanto saper *distruggere*, oltretutto mettere in dubbio, in discussione, in analisi tutti i valori e le credenze cui educazione, abitudine e quotidianità hanno relegato e immobilizzato l'identità, ma deve soprattutto saper *creare*,⁸⁹

88 Cfr. T. Crew, 'How to become what you are': *Self-becoming and individuation in Nietzsche's Ecce Homo and Hesse's Demian and Steppenwolf*, «Journal of European Studies», vol. 51(1), 2021, pp. 3-23. Nel summenzionato lavoro l'autore valuta e analizza il potenziale significato del *Self-becoming*, oltretutto del nietzschiano «diventa ciò che sei», attraverso un percorso di puntuale comparazione tra le risultanti del pensiero filosofico di Nietzsche e quelle altrettanto filosofiche della letteratura di Hesse. In particolare, nel testo citato, il riferimento al processo di "individuazione" è alle teorie psicoanalitiche di C. G. Jung.

89 Cfr. F. Nietzsche, *Della virtù che dona*, 2, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 77. Queste le parole di Zarathustra ai suoi discepoli e amici: «Il vostro spirito e la vostra virtù servano il senso della terra, fratelli miei: e il valore di tutte le cose sia posto da voi di nuovo! Perciò dovete essere combattenti! Perciò dovete essere *creatori*!» (*ibidem*, corsivo mio).

ovverosia diventare per se stesso un legislatore, un “autonomo”: colui che si dà la legge da sé,⁹⁰ senza tuttavia trasformarsi in un fondatore di religioni.⁹¹ La religione, infatti, presuppone la fede; e la fede – in quanto affidamento e sottomissione a un principio regolatore esterno – è rinuncia a sé.

2.1.3.1. Fedeltà a sé, talento, creatività

La fedeltà a se stessi come costruzione e valorizzazione della propria personalità passa inevitabilmente attraverso la coltivazione del proprio talento; e la personalità stessa si determina a partire dall'individuazione di esso:

Doni di natura. In un'umanità così altamente sviluppata com'è quella odierna, ognuno riceve dalla natura accesso a molti talenti. Ognuno ha *talento innato*, ma solo in pochi è innato e si sviluppa con l'educazione il grado di tenacia, perseveranza ed energia, grazie a cui si diventa

90 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 241. In particolare, il passaggio che segue chiarisce con le parole di Nietzsche il senso profondo dell'“autonomia”: «*Limitiamoci*, dunque, a epurare le nostre opinioni e valutazioni, e alla *creazione di nuove tavole di valori che siano nostre*: ma non stiamoci più a lambiccare sul “valore morale delle nostre azioni”! Sì, amici miei! [...] Noi *vogliamo diventare quelli che siamo*: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfondibili, i legislatori-di-se-stessi, quelli che si danno da sé la legge, che si creano da sé!» (*ibidem*).

91 Cfr. F. Nietzsche, *Della virtù che dona*, 3, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 78-79. Sebbene sia difficile inquadrare la figura di Zarathustra in una casella che pretenda di etichettarlo una volta per tutte – è egli un profeta? Un eremita? Un sapiente? –, sicuramente si è d'accordo sul fatto che egli non sia affatto un fondatore di religioni, uno in cui avere “fede”. Zarathustra è uno spirito nobile che – appreso il valore della fedeltà a se stessi – ha saputo costruire la sua strada, trovare il proprio compito e il coraggio di perseguirlo, inventare il “suo” mondo e metterlo a disposizione dei suoi affini, donarlo loro. E se la missione di Zarathustra è quella di annunciare la venuta dell'oltreuomo, e di insegnare ai suoi discepoli, nonché ai suoi amici, a creare il loro cammino verso il proprio grande Sé, allora – senza voler esagerare o andare fuori rotta – Zarathustra può essere a ragione considerato un *maestro*. «In verità, io vi consiglio: andate via da me e guardatevi da Zarathustra! O ancora meglio: vergognatevi di lui! Forse vi ha ingannati. [...] Voi mi venerate; ma che accadrà quando la vostra venerazione un giorno crollerà? State attenti che una statua non vi schiacci! [...] *Non vi eravate ancora cercati: e allora trovaste me. Così fanno tutti i credenti; per questo ogni fede conta tanto poco.* Ora io vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando tutti mi avrete rinnegato, io tornerò tra voi» (*ibidem*, corsivo mio).

effettivamente un talento, ossia si *diventa* ciò che si è, vale a dire: lo si scarica in opere e in azioni.⁹²

Il passo citato è decisivo in un duplice senso, poiché rivela almeno due tratti essenziali tipici del talento: esso è sì un dono di natura, e ciò implica che il possederlo fin dalla nascita non dipende direttamente dal soggetto; con un talento o si nasce o non si nasce. D'altra parte Nietzsche precisa che «ognuno ha *talento innato*», e che perciò ognuno possiede – nascosta nella propria interiorità – una predisposizione talentuosa che attende la messa a punto delle condizioni per poter fiorire. Tuttavia, non tutti si preoccupano di «partorire una stella danzante»,⁹³ la *loro* stella danzante, ovvero si mette a frutto il proprio talento; questo perché in molti non si rendono conto che è esattamente attraverso l'espressione della propria inclinazione che si attiva, si alimenta e si dà voce alla dimensione “redentrica” della creatività. E il *creare* – come argomentato il precedenza – appartiene alla dimensione originaria dell'essere umano, poiché ogni essere umano sano ambisce per costituzione all'espansione del sentimento di vita, e l'atto creativo rappresenta il metodo più efficace e potente a tale scopo. Infatti, il creare incrementa fiducia in sé, autostima e amore di sé: tutti sentimenti che sono alla base del circolo di espansione della propria potenza e della propria salute, e quindi del sentimento di vita.

La realizzazione del proprio talento come occasione di espressione del potenziale creativo insito in ogni individuo si può allora considerare come una pratica di buona salute, come una parte di quelle politiche sanitarie che ogni spirito nobile è chiamato ad attuare per poter ambire alla «*grande salute* – una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare!»;⁹⁴ una

92 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., p.188.

93 F. Nietzsche, *Il Prologo di Zarathustra*, 5, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 17.

salute indispensabile allo spirito nobile affinché possa portare a compimento i suoi compiti più ardui.

Tuttavia, se per conseguire la grande salute è necessario poter creare e per poter creare è necessario *individuare* e realizzare il proprio talento; per poter mettere a frutto il proprio talento è necessario restare sulla propria strada, cioè mantenere la fedeltà a se stessi. Come?

Com'è possibile restare sulla *propria* strada? Un continuo urlare ci chiama da parte; raramente il nostro occhio vede qualche cosa per cui non ci sia bisogno di lasciare immediatamente le nostre faccende e accorrere. Lo so: ci sono cento modi onorevoli e gloriosi per sviarmi dalla *mia strada*, e in verità modi altamente «moralisti»! L'opinione dei nostri attuali predicatori della morale e della pietà arriva addirittura a sostenere che precisamente questo, e questo soltanto sia morale: sviarsi in tal modo dal *proprio* cammino e accorrere in aiuto del prossimo.⁹⁵

La fedeltà a se stessi – che si persegue creando e valorizzando la propria personalità attraverso l'educazione e l'espressione del proprio talento – impone la ricerca e la costruzione di sé a partire dall'affrancamento dal gregge omologato, e perciò pone in essere un nuovo paradigma di relazione e di connessione con gli altri; un paradigma non più fondato sull'amore del prossimo, bensì sull'amore per il *distante*.⁹⁶ Questo nuovo tipo di amore sta alla base di una nuova forma di amicizia: l'«amicizia stellare».

94 F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 320.

95 *Ivi*, p. 245.

96 Cfr. F. Nietzsche, *Dell'amore del prossimo*, in *Id.*, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 62. Nella fattispecie, l'inequivocabile sentenza che segue: «Il futuro e il più lontano siano per te la causa del tuo oggi: nel tuo amico devi amare l'oltreuomo come tua causa. Fratelli miei, non vi consiglio l'amore del prossimo: vi consiglio l'amore del *più lontano*» (*ibidem*, corsivo mio).

2.1.4. Un'amicizia *ulteriore*: l'amico «stellare»

Il prossimo

Non amo avere il prossimo vicino:

Se ne vada lontano e sulle alture!

Come, altrimenti diverrebbe la mia stella? –⁹⁷

L'«amicizia stellare» rappresenta il risultato più eclatante ed eccezionale di una autentica e intransigente fedeltà a se stessi. Infatti, l'urgente e incontenibile volontà dello spirito nobile di adoperarsi al fine di porre in essere la propria personalità, di scoprire e valorizzare il proprio talento, nonché di dare forma alla propria progettualità di vita lo conduce inevitabilmente a tracciare la propria traiettoria esistenziale, ovvero a perseguire la propria strada.

Il costo *sociale* – dove con “sociale” si intende sul piano delle relazioni con gli altri – della fedeltà a se stessi potrebbe essere molto alto, poiché spesso essa impone decisioni dolorose: per esempio, lasciare la propria casa o terra d'origine, allontanarsi dai propri famigliari, congedarsi dagli amici. Tuttavia, tale è la «legge *incombente*» sugli spiriti nobili: infatti, essi ritengono con risoluta convinzione che la propria felicità – l'*eudaimonia*, ossia la realizzazione del proprio “buon demone”: del proprio talento – passi necessariamente attraverso il *self-becoming*,⁹⁸ ovvero il «diventare ciò che si è».⁹⁹

L'autorealizzazione – ossia la propensione dell'essere umano a realizzare le proprie potenzialità, perseguibile inevitabilmente attraverso la fedeltà a se

97 F. Nietzsche, *Scherzo, malizia e vendetta. Preludio in rime tedesche*, in Id., *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 41.

98 Cfr. T. Crew, ‘How to become what you are’: *Self-becoming and individuation in Nietzsche’s Ecce Homo and Hesse’s Demian and Steppenwolf*, «Journal of European Studies», vol. 51(1), 2021, pp. 3-23.

stessi – rappresenta una prerogativa essenziale dello spirito nobile. La sua nobiltà consiste anche nel saper porre come propria priorità la realizzazione di sé, dal momento che egli ha piena coscienza del fatto che la realizzazione della propria personalità attraverso la scoperta del proprio talento genera salute, espande la potenza e dilata così il sentimento di pienezza e abbondanza di vita.

Se la fedeltà a se stessi spinge l'individuo sul proprio cammino di realizzazione personale e di compimento di sé e lo spirito nobile fa della fedeltà a se stesso la propria prerogativa di forza, il proprio motivo d'orgoglio, la propria ragione di onorabilità, allora lo spirito nobile è colui che segue tenacemente la *sua* rotta. Ma di fronte a questo scenario, che fine fa l'amicizia superiore che nasce tra spiriti nobili e traboccanti di vita?

Lungi dal rappresentare la cessazione dell'amicizia superiore tra spiriti nobili, l'«amicizia stellare» è invece l'immagine poetica e pratica del suo affinamento, del suo compimento, del suo perfezionamento. Infatti, lo spirito nobile – *pari, affine e differente* – riconosce nell'altro il medesimo slancio verso la grandezza di sé, la medesima volontà di potenza, il medesimo entusiasmo per la realizzazione delle proprie potenzialità di essere umano, e perciò agisce in modo tale da favorire e caldeggiare l'amico nella ricerca e nel rinvenimento della propria strada.

Lo spirito nobile non può che gioire, esultare e rallegrarsi di fronte all'amico che trova il suo cammino, che realizza se stesso, anche a patto di diventare «estranei». Tuttavia, questa estraneità – lungi dall'essere concepita come cancellazione e annullamento della conoscenza tra spiriti nobili che l'amicizia

99 Cfr. F. Nietzsche, *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, cit. L'intera autobiografia di Nietzsche racconta – con l'usuale acutezza cui il filosofo tedesco ci ha abituati – la sua traiettoria esistenziale e filosofica – le due dimensioni sono inseparabili – ripercorrendo tutte le tappe fondamentali della sua vita, e rivelando infine – con un'*esplosione* poetica incalcolabile – ciò che egli è: «Conosco la mia sorte. Un giorno al mio nome sarà legato il ricordo di qualcosa di gigantesco, – di una crisi come mai ce ne furono sulla terra, del più profondo conflitto di coscienza, di una decisione evocata *contro* tutto ciò che fino ad allora si era creduto, voluto, santificato. Io non sono un uomo, sono dinamite» (*ivi*, p. 255, grassetto mio).

superiore ha stabilito –essa è intesa invece come l'espressione più alta e intensa del legame tra essi, poiché raffigura emblematicamente il successo del singolo spirito nobile nella realizzazione di sé e quindi nell'espansione della propria volontà di potenza.

Vale indubbiamente la pena di riportare l'intera riflessione sul punto:

Amicizia stellare. Eravamo amici e ci siamo diventati estranei. Ma è giusto così, e non vogliamo dissimularci e mettere in ombra questo come se dovessimo vergognarcene. Noi siamo due navi, ognuna delle quali ha la sua meta e la sua rotta; possiamo benissimo incrociarci e celebrare una festa tra di noi, come abbiamo fatto – allora i due bravi vascelli se ne stavano così placidamente all'ancora in uno stesso porto e sotto uno stesso sole, che avevano tutta l'aria di essere già alla meta, una meta che era la stessa per tutti e due. Ma proprio allora l'onnipotente violenza del nostro compito ci spinse di nuovo l'uno lontano dall'altro, in diversi mari e zone di sole e forse non ci rivedremo mai; – forse potrà anche darsi che ci si veda, ma senza riconoscerci: i diversi mari e soli ci hanno mutati! Che ci dovessimo diventare estranei è la legge *incombente* su di noi: ma appunto per questo dobbiamo ispirarci una maggiore venerazione! Appunto per questo il pensiero della nostra trascorsa amicizia deve diventare più sacro! Esiste verosimilmente un'immensa invisibile curva e una orbita siderale, in cui le nostre diverse vie e mete potrebbero essere intese quali esigui tratti di strada, innalziamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve, troppo scarsa la nostra facoltà visiva per poter essere qualcosa di più che amici nel senso di quella elevata possibilità. – E così vogliamo *credere* alla nostra amicizia stellare, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro.¹⁰⁰

100 F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 201

Se l'amicizia superiore unisce gli spiriti nobili, l'amicizia stellare è il risultato emblematico della necessità della loro separazione.¹⁰¹ Infatti, per tracciare la propria rotta e seguire la propria strada a essi è richiesta la forza di dividersi, con la possibilità persino di non riconoscersi più nel caso dovessero mai rivedersi. Ma la legge della fedeltà a se stessi è intransigente e dolorosa: occorre essere spiriti grandi ed elevati per poterla attuare. Così, proprio ciò che sembra una fine si rivela, in realtà, un affinamento: infatti, l'amicizia superiore che lega gli spiriti nobili non si conclude con l'amicizia stellare, ma in essa si sublima, poiché essa è il riflesso del compimento del sé.

101 Cfr. P. Del Soldà, *Sulle ali degli amici. Una filosofia dell'incontro*, Marsilio, Venezia, 2020.

Nell'analizzare un possibile sfondo semantico dell'amicizia stellare, l'autore sottolinea la necessità che gli amici si separino per proseguire il loro cammino: «Gli amici fatalmente si allontanano. Ciascun vascello è alle prese con la sua rotta, ha un compito e, realizzandolo, forse muterà e diverrà irriconoscibile all'amico di un tempo. Ma è un rischio da correre: la vera amicizia appassirebbe se i vascelli restassero al riparo nello stesso porto, uniti soltanto dalla paura di perdersi. Che cosa mai potrebbero fare, del resto, fermi in un molo per tutta la vita?» (*ivi*, p. 136).

2.1.5. Lo spirito nobile: contro il cristianesimo

Nell'ottica dell'ultimo Nietzsche – in particolare quello de *L'anticristo* e di *Ecce homo* – il cristianesimo rappresenta emblematicamente la decadenza dell'umanità, poiché esso inventa, preserva e alimenta un intero sistema di concetti e di valori – e quindi una *morale* – che esalta e persegue la negazione e la corruzione della vita, l'ostilità verso la realtà, ovverosia la “terra”, *questo* mondo, il mondo presente.

Dal momento che la vita – nella sua essenza più profonda – non equivale a un illusorio protrarre più in avanti possibile nel tempo il giorno della morte, bensì a un ardente aspirare all'incremento delle forze, all'accrescimento della salute e quindi all'espansione della potenza, il cristianesimo – che predica una morale *contro* la vita – si rivela essere una religione della corruzione degli istinti vitali di forza, salute, potenza: una religione della *décadence*.

Intendo corruzione, lo si sarà già indovinato, nel senso di *décadence*: la mia affermazione è che tutti i valori, nei quali oggi l'umanità raccoglie la sua suprema aspirazione, sono *valori di décadence*. [...]

La vita stessa per me è istinto di crescita, di durata, di accumulo di forze, di *potenza*: dove manca la volontà di potenza, c'è decadenza. La mia affermazione è che a tutti i supremi valori dell'umanità questa volontà *manca* – che i valori di decadenza, valori *nichilistici* spadroneggiano sotto i nomi più sacri.¹⁰²

I valori di decadenza su cui si fonda la morale cristiana sono valori nichilistici poiché deprimono e indeboliscono la volontà di potenza, ossia la natura più intima della vita;¹⁰³ anzi, come lo stesso Nietzsche afferma, nella

102 F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 13.

103 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 12. In particolare il passaggio che segue, in cui il filosofo tedesco esibisce la presa di posizione per la decadenza da parte del cristianesimo: «Non si deve truccare e agghindare il cristianesimo: esso ha condotto una *guerra mortale* contro questo tipo d'uomo *superiore*, esso ha messo al bando

morale cristiana tale volontà è completamente assente, e ciò impedisce agli individui che hanno introiettato quei valori decadenti di vedere, accettare e addirittura amare il “necessario” delle cose. Al buon cristiano è incomprendibile se non sconosciuto il concetto di *amor fati*, poiché esso presuppone il riconoscimento di valore e l'accettazione del reale così com'è – sul piano di un'innocente fatalità degli eventi della natura – mentre il cristiano fugge dalla realtà, poiché essa è troppo dura, brutale, crudele, dolorosa: egli *patisce* di essa.

Di fronte alla “crudeltà” del reale, il cristianesimo inventa un mondo finzionale che è – in quanto tale – l'affermazione più netta e incontrovertibile del «profondo disagio» che esso prova per la realtà, cioè per *questo* mondo.

Nel cristianesimo né la morale né la religione vengono a contatto in qualunque punto con la realtà. *Cause* puramente immaginarie (“Dio”, “anima”, “io”, “spirito”, “il libero arbitrio” – o anche “il non libero”); *effetti* puramente immaginari (“peccato”, “redenzione”, “grazia”, “punizione”, “remissione dei peccati”). Un commercio tra *esseri* immaginari (“Dio” “spiriti” “anime”); una scienza della *natura* immaginaria (antropocentrica; completa mancanza del concetto di cause naturali; una immaginaria *psicologia* ([...] “pentimento”, “rimorso di coscienza”, “tentazione del diavolo”, “vicinanza a Dio”); una immaginaria *teleologia* (“il regno di Dio”, “il giudizio universale”, “la vita eterna”). Questo puro mondo *finzionale* si differenzia a suo svantaggio rispetto al mondo del sogno, poiché quest'ultimo *rispecchia* la realtà, mentre *esso* la falsifica, la svaluta, la nega. [...] Tutto quel mondo di finzione ha radice nell'*odio* verso il naturale (– la realtà! –), è

tutti gli istinti fondamentali di questo tipo, esso ha distillato da questi istinti il male, *il cattivo*, – l'uomo forte come il tipico riprovevole, come “uomo reprobato”. Il cristianesimo ha preso partito per tutto ciò che è debole, basso, malriuscito, ha fatto un'ideale dell'*opposizione* agli istinti di conservazione della vita forte; ha guastato perfino la ragione delle nature più forti intellettualmente, insegnando a sentire i supremi valori dello spirito come peccaminosi, come travianti, come *tentazioni*» (*ibidem*).

l'espressione di un profondo disagio per il reale... *Ma con tutto ciò è chiarito*. Chi è l'unico ad avere ragioni per *fuggire* dalla realtà con una *menzogna*? Chi *patisce* di essa. Ma patire della realtà vuol dire essere una realtà *venuta male*... La preponderanza dei sentimenti di dispiacere su quelli di piacere è la *causa* di quella morale e religione fittizie: tale preponderanza ci dà proprio la *formula* della *décadence*.¹⁰⁴

Se è vero che il cristianesimo concepisce a tutti gli effetti un mondo di finzione ideato esplicitamente per fuggire da una realtà scomoda, intransigente, che provoca sofferenza, disagio e tormento e a questo proposito inventa una morale che predica il distacco dalla vita come affrancamento dal male, c'è ora da chiedersi quali siano i capisaldi teorici di tale architettura, c'è ora da domandarsi quale sia la modalità con cui si compia tale operazione.

Da un'attenta lettura del precedente estratto si comprende da subito quali siano quei concetti che racchiudono e sprigionano – sotto mentite spoglie, «sotto i nomi più sacri» – i valori nichilistici del cristianesimo:¹⁰⁵ il concetto di “aldilà”, che anticipa la promessa di una “vita eterna” e migliore dopo quella terrena, e in questo modo sancisce una *svalutazione* della realtà, ossia del mondo in cui siamo chiamati a condurre la nostra esistenza. Infatti, l'illusione di un “altro mondo” dove ogni male è soppresso e il “bene” trionfa retroagisce psicologicamente come argomento di convincimento all'ascesi e al distacco dal corporeo e dal materiale, poiché essa promette una condizione di

104 *Ivi*, p. 22.

105 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit. Qui Nietzsche fa presente lo scopo della morale degenerata e degenerante del cristianesimo, nata dal risentimento dei deboli verso i forti: «Noi sappiamo, la nostra *coscienza* oggi lo sa, – quale sia il valore in generale di tutte quelle disturbanti invenzioni dei preti e della chiesa, *a quale scopo esse siano servite*; tramite esse è stato raggiunto quello stato di autodiffamazione dell'umanità che desta la nausea a guardarlo – i concetti di “aldilà”, di “giudizio universale”, di “immortalità dell'anima”, della stessa “anima”; sono strumenti di tortura, sono sistemi di terrore, grazie ai quali il prete divenne padrone, rimase padrone[...]» (*ivi*, pp. 50-51).

beatitudine intesa come assenza di ogni sofferenza che *questa* vita genera.¹⁰⁶ Legato a doppio filo al concetto di “aldilà” c'è quello di “anima immortale”, inventato per svilire quel corpo che non è soltanto una tomba – il binomio concettuale *soma-sema* ha una ascendenza più platonica che cristiana – ma è soprattutto il simbolo indiscutibile di un altro concetto propriamente cristiano: quello di “peccato”, inventato per porre freno agli istinti vili e corporei, ai sensi, alla gioia dei sensi;¹⁰⁷ nell'ottica del cristianesimo, il corpo è il *segno* manifesto del peccato poiché indica il simbolo della mortalità destinata all'uomo dopo la caduta dal paradiso terrestre. Ma quale fu il vero peccato originale commesso da Adamo ed Eva? Forse la disobbedienza a quel Dio che aveva loro proibito di mangiare il frutto dell'albero della *conoscenza*? E perché proibire una cosa simile? Per mettere alla prova la fedeltà dell'uomo? Forse Dio non si fidava dell'uomo, forse il serpente tentatore lo ha mandato proprio Lui, il Sommo. Qual è allora la morale? L'uomo divenuto mortale – *corpo* – per soddisfare il suo istinto di conoscenza: Adamo; e la donna caduta in tentazione, Eva: il primo esempio di libertà di pensiero! Solo questi siano i nostri progenitori!

Il concetto cristiano di “Dio” è infine la *sintesi sublimata* di quell'insieme di valori degenerati e di invenzioni concettuali che strutturano la morale decadente del cristianesimo.

106 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p.33. Nel seguente passaggio, il filosofo tedesco fa luce sulla psicologia del “risentito”, cioè del cristiano: questo inventa un altro mondo immaginario per negare realtà alla realtà: «Per poter dire no a tutto ciò che rappresenta il movimento *ascendente* della vita, l'essere ben riusciti, la potenza, la bellezza, l'autoaffermazione sulla terra, il genio divenuto istinto del *ressentiment* dovette adesso inventare un *altro* mondo, a partire dal quale quell'*affermazione della vita* apparve come il male, come il riprovevole in sé» (*ibidem*).

107 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 28. In particolare le seguenti parole: «Qui [nel cristianesimo, N.d.A.] il corpo viene disprezzato, l'igiene respinta in quanto sensualità; la chiesa si guarda dalla pulizia (– la prima ordinanza cristiana dopo la cacciata dei Mori fu la chiusura dei bagni pubblici, dei quali la sola Cordova ne possedeva 270)» (*ibidem*).

Il concetto cristiano di Dio – Dio come dio dei malati, Dio come ragno, Dio come spirito – è uno dei più corrotti concetti di Dio che siano mai stati raggiunti sulla terra; esso rappresenta forse il livello più basso nello sviluppo discendente del tipo divino. Dio degenerato a contraddizione della vita, invece di essere la sua trasfigurazione e il suo eterno sì! In Dio è affermata l'inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vita! Dio, la formula di ogni calunnia dell'“aldiqua”, di ogni menzogna dell' “aldilà”! In Dio è divinizzato il nulla, la volontà di nulla santificata!...¹⁰⁸

Il cristianesimo – espressione religiosa di un nichilismo che costruisce e predica una morale di negazione, svalutazione e denigrazione della vita e dei suoi valori più alti –: una fede, anzitutto; e, in quanto tale – come evidenziato in precedenza –, soppressione di ogni istinto di autonomia e autodeterminazione; e, in seguito, una pratica di malattia, poiché induce a una rinuncia a sé, edifica e coltiva una psicologia da gregge e dichiara guerra a tutti i valori vitali dell'esistenza.¹⁰⁹

Se l'intera struttura portante del cristianesimo – i suoi “valori”, i suoi concetti – è animata dal proposito di istigare alla malattia,¹¹⁰ di incitare il suo istinto a ribellarsi contro la salute,¹¹¹ allora lo spirito nobile – che rivendica e incarna una morale della forza, della potenza, dell'elevatezza e dell'“igiene

108 F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 25.

109 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., pp. 28-29. Che cos'è, quindi, “cristiano”? Nietzsche fornisce a questa domanda una risposta decisamente cristallina: «Cristiano è un certo senso di crudeltà verso se stessi e gli altri; l'odio contro il pensare altrimenti; la volontà di perseguire. [...] Cristiana è l'inimicizia mortale contro i signori della terra, contro i “nobili” – e allo stesso tempo una celata e intima competizione (– si lascia loro il “corpo”, si vuole *soltanto* “l'anima”...). Cristiano è l'odio contro lo *spirito*, contro l'orgoglio, il coraggio, la libertà, il *libertinage* dello spirito; cristiano è l'odio contro i *sensi*, contro le gioie dei sensi, contro la gioia in genere[...]» (*ibidem*).

110 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 70. Come scrive il filosofo tedesco: «Il cristianesimo ha bisogno della malattia, all'incirca come la greggietà ha bisogno di una sovrabbondanza di salute – rendere malati è l'autentico proposito nascosto dell'intero sistema di procedura salvifico della chiesa» (*ibidem*).

mentale” – non può mai né essere né farsi cristiano; anzi, il suo compito diventa quello di rovesciare i valori di decadenza che fondano la morale cristiana, e quindi di *creare* nuovi valori che inneggino e glorifichino la vita nella sua molteplicità e complessità di forme e possibilità.

L'amore del cristiano si riduce a compassione, e «la compassione è la *praxis* del nichilismo». ¹¹² Il suo Dio è un dio dei malati, che contraddice la vita anziché esserne l'eterna e gloriosa trasfigurazione. ¹¹³

L'amore del cristiano e il suo Dio non convengono a uno spirito nobile. Ma allora *quale* amore, e *quale* dio animano lo spirito di quest'ultimo?

111 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 71. «Il cristianesimo ha alla base la *rancune* dei malati, l'istinto rivolto *contro* i sani, *contro* la salute» (*ibidem*).

112 *Ivi*, p. 14.

113 Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 25. «Dio degenerato a *contraddizione della vita*, invece di essere la sua trasfigurazione e il suo eterno *si!*» (*ibidem*).

2.1.6. Saggezza tragica: *amor fati*

Per poter essere completo, il profilo dello spirito nobile tracciato fino a questo punto non può difettare di una caratteristica essenziale che lo colloca su un piano spirituale di elevatezza e maturità. Questa caratteristica va sotto il nome di saggezza tragica, e per svilupparla è necessario apprendere ed esercitare la pratica dell'*amor fati*.¹¹⁴

L'*amor fati* – ossia quel tipo di amore proprio dello spirito nobile – consiste fondamentalmente nel vedere la bellezza nella necessità delle cose. Questo atteggiamento propositivo nei confronti della fatalità degli eventi non consente solo di acquisire una maggiore leggerezza del vivere,¹¹⁵ ovvero di mettere a tacere lo «spirito di gravità»,¹¹⁶ ma soprattutto squaderna quella dimensione della *Bejahung* – ossia del *dire sì* – nella quale l'atrocità, la terribilità e

114 Cfr. G. Elgat, *Amor Fati as Practice: How to Love Fate*, «The Southern Journal of Philosophy», vol. 54, n. 2, University of Memphis, 2016. L'intero testo è costruito con l'obiettivo di mettere in risalto la natura dell'*amor fati*, che coincide – secondo la tesi dell'autore – non tanto in una conoscenza intellettuale del concetto in gioco, quanto di una vera pratica di vita con la quale lo spirito nobile affronta a testa alta le sfide e gli ostacoli che è destinato a incontrare lungo la propria strada. In particolare, l'autore sostiene che la pratica dell'*amor fati* sia legata all'apprendimento di una modalità di lettura degli eventi negativi grazie alla quale riuscire a vedere in essi un valore trasformativo e quindi positivo tale da poterli addirittura affermare: «Questo maniera di percepire gli eventi minacciosi ci consente di trovare un valore positivo in essi, e quindi, potenzialmente, di affermarli» (*ivi*, p. 181, traduzione mia).

115 Calza a pennello, in questo specifico contesto, la famosa frase di Italo Calvino: «Prendete la vita con leggerezza, che leggerezza non è superficialità, ma planare sulle cose dall'alto, non avere macigni sul cuore.», cfr. Italo Calvino, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano, 2016.

116 Cfr. F. Nietzsche, *Del leggere e dello scrivere*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 41. In particolare, si veda il passaggio in cui il filosofo tedesco associa la gravità del vivere alla sua solennità, e suggerisce di eliminarle lasciando spazio alla leggerezza, la quale contraddistingue lo spirito nobile: «Potrei credere solo a un dio che sapesse danzare. E quando ho visto il mio diavolo, l'ho trovato serio, radicale, profondo, solenne; era lo spirito di gravità, – grazie a lui tutte le cose cadono. Non tramite la collera, bensì tramite il riso si uccide. Avanti, uccidiamo lo spirito di gravità! Ho imparato a camminare: da allora mi lascio correre. Ho imparato a volare: da allora non voglio più essere spinto per muovermi. Ora sono lieve, ora io volo, ora vedo al di sotto di me, ora attraverso di me è un dio a danzare» (*ibidem*).

l'assurdità dell'esistenza umana vengono trasformate in accettazione e perfino *affermazione* della realtà e della vita.

Voglio imparare sempre di più a vedere il necessario nelle cose come fosse quel che v'è di bello in loro – così sarò uno di quelli che rendono belle le cose. *Amor fati*: sia questo d'ora innanzi il mio amore! Non voglio muovere guerra verso il brutto. Non voglio accusare, non voglio neppure accusare gli accusatori. *Guardare altrove* sia la mia unica negazione! E, insomma: prima o poi voglio soltanto essere uno che dice sì!¹¹⁷

L'*amor fati* è quindi quella postura esistenziale che lo spirito nobile assume nei confronti della necessità delle cose e degli eventi. Ma cosa si intende esattamente per *necessità*, qual è il senso con cui si presenta questo concetto?

La necessità delle cose riguarda propriamente tutte quelle cose su cui l'individuo non ha alcun potere, che non può cambiare, di fronte a cui è inerme e senz'armi. Dal momento che la nozione di *amor fati* proviene dalla tradizione filosofico-antica dello stoicismo, non è affatto fuori luogo – nel tentativo di definizione del concetto di necessità – recuperare e fare riferimento alla lezione di Epitteto sulla differenza tra le cose che dipendono da noi e le cose che non dipendono da noi, dove quel “noi” sta a significare il limite delle possibilità dell'essere umano.¹¹⁸ Alla luce di questa distinzione, è possibile affermare che il concetto di necessità si applica a tutto ciò che non dipende da noi, a tutto ciò che è escluso dall'intero nostro orizzonte di possibilità di intervento; e questo significa che “necessario” non è soltanto

117 F. Nietzsche, *La Gaia Scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 198. Il titolo che il filosofo appone al breve paragrafo recita “Per l'anno nuovo”; e infatti il tono del testo è quello dell'augurio e dell'auspicio di poter raggiungere la condizione descritta. Sebbene, dunque, non si tratti di una riflessione logicamente consistente, il contenuto che definisce il concetto di *amor fati* non viene affatto perso.

118 Cfr. P. Hadot (a cura di), *Manuale di Epitteto*, Einaudi, Roma, 2006.

tutto ciò che si situa fuori dalla nostra possibilità di scelta, ma anche e soprattutto tutto ciò che abbiamo potuto scegliere, che abbiamo scelto ma che non ci è concesso di modificare, ovverosia tutto il *passato*.

“Necessario”, dunque, è tutto ciò che l'uomo non può modificare, tutto ciò su cui egli non ha potere di intervento. Tuttavia, la forza della volontà di potenza che la pratica dell'*amor fati* fornisce consiste proprio nell'apprendere che «la volontà è una creatrice», e che – come argomentato in precedenza – il *creare* redime tutto il passato e slancia lo spirito verso l'avvenire.

Questo è spaventoso al mio occhio, che io trovi sempre l'uomo frantumato e distrutto come su un campo di battaglia e di macello. E se il mio occhio rifugge dall'ora verso il passato esso trova sempre la stessa cosa: frammenti e membra e atroce casualità – ma nessun uomo! [...] E questo è tutto il mio poetare e operare, che io in quanto poeta riconduca all'uno ciò che è frammento ed enigma e atroce casualità. [...] Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni “così è stato” in un “così io volli” – solo questo per me significa redenzione! [...] Ogni “così fu” è un frammento, un enigma, un'atroce casualità – finché la volontà creatrice non ne dica: “Ma così io lo volli!”¹¹⁹

119 F. Nietzsche, *Della redenzione*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 142-145.

La saggezza tragica –¹²⁰ come qualità essenziale e distintiva dello spirito nobile – è dunque il risultato dell'apprendimento e dell'applicazione della pratica dell'*amor fati*, ossia di quel “tirocinio” spirituale che allena e migliora la capacità della volontà – la grande creatrice – di vedere in ciò che è necessario, terribile, doloroso un possibile significato e utilizzo al fine di accrescere la propria salute, espandere la potenza, progredire nel cammino di maturazione spirituale.

La saggezza tragica, oltre che essere uno dei tratti caratterizzanti lo spirito nobile, rappresenta anche il segno di una sovrabbondanza di salute, poiché l'aver imparato ad accettare e addirittura amare la fatalità degli eventi – il *destino* – significa aver maturato una condizione spirituale in cui la volontà soffre, ma non per difetto bensì per eccesso di vita.¹²¹

Ogni arte, ogni filosofia possono essere considerate come un mezzo di cura e d'aiuto al servizio della vita che cresce e che lotta: esse

120 La tragicità sta nella condizione essenziale dell'essere umano, ossia quella della sua finitudine: l'uomo costruisce un senso e un valore all'esistenza nella lucida consapevolezza che il suo «essere-per-la-morte» equivale all'implosione di ogni senso e ogni valore. Alla luce di questa premessa, le parole del saggio Sileno acquisiscono consistenza: «Stirpe miserabile ed effimera, figlia del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto.», F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Verlag von E. W. Fritsch, 1872; trad. it. e cura di S. Mati, *La nascita della tragedia*, Feltrinelli, Milano, 2015, p. 87. La saggezza consiste nell'essere in grado di ribaltare la prospettiva senza tradire la condizione di partenza, cioè senza appoggiarsi su consolazioni immaginarie quali “Dio”, l’“aldilà”, la “vita eterna”: il senso e il valore che si danno all'esistenza giungono a compimento non nonostante la finitezza umana, ma proprio in virtù di essa. Questa è propriamente la *redenzione*.

121 Cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche: saggezza e grande salute*, in Id., *Saggi su Nietzsche*, F. Angeli, Milano, 1988. L'intero saggio traccia un profilo completo del concetto di saggezza secondo l'intendimento nietzschiano. Dopo aver associato la saggezza alla consapevolezza di sé non come identità statica e immutabile ma come pluralità di differenze in movimento, e alla capacità di distinguere senza giudicare, senza assolvere e condannare: qualità in cui si condensa il concetto di “innocenza”, l'autore si sofferma sulla «gaia saggezza», ossia sulla capacità dello spirito nobile di «dire sì» all'intera esistenza e a tutto ciò che essa implica: quindi anche al dolore, all'imperfezione, alla malattia, all'errore; e questo esattamente in virtù di un'eccedenza, di una sovrabbondanza di salute e di forza creatrice.

presuppongono sempre sofferenze e sofferenti. Ma vi sono due specie di sofferenti: quelli che soffrono della *sovrabbondanza della vita*, i quali, dunque, vogliono un'arte dionisiaca e quindi una visione e una conoscenza tragica della vita – e quelli che soffrono dell'*impoverimento della vita*, i quali cercano riposo, quiete, placido mare, liberazione da se stessi attraverso l'arte e la conoscenza, ovvero l'ebbrezza, lo spasimo, lo stordimento, la follia.¹²²

La pratica dell'*amor fati* rende saggio lo spirito nobile; e nella sua saggezza egli acquista la forza, la salute e l'energia necessarie per poter vedere a occhio nudo la fatalità degli eventi, e non solo accettarla ma persino amarla. Questo non tanto per un gusto legato al brivido dell'ignoto e del terribile, quanto piuttosto per la limpida consapevolezza che tutto quanto vi è di sconosciuto, enigmatico, doloroso nell'esistenza è parte integrante di essa, e amare la vita significa perciò «dire sì» anche a ciò che di pauroso e atroce essa dona. Inoltre – come argomentato in precedenza – il dolore, così come l'errore, se osservati con occhio acuto e allenato nelle cose spirituali –, possono diventare una condizione molto fruttuosa e produttiva di trasformazione e di elevazione di sé, nonché di maturazione spirituale.

In conclusione, saggezza tragica e *amor fati* rappresentano due tratti essenziali dello spirito nobile: uno spirito sovrabbondante di vitalità, di salute, di gioia e di forza; uno spirito pronto per l'oltrepassamento.

122 F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., pp. 302-303.

2.2. La direzione dell'amicizia: l'*Übermensch*

2.2.1. Amicizia e oltrepassamento

Non è affatto casuale che i requisiti-effetti dell'amicizia assomiglino molto – nella loro portata concettuale e semantica – ai tratti essenziali e caratterizzanti del profilo dello spirito nobile tracciato nel precedente paragrafo.

La fedeltà a se stessi è la forma più cristallina di amore di sé, poiché richiede non una rinuncia ma una formazione e una coltivazione della propria personalità; la simpateticità come condizione dello spirito fondata sui segni distintivi di dubbio, sospetto, ignoranza manifesta la libertà dello spirito nobile nella ricerca di una *prospettiva* singolare, autonoma, originale con cui osservare i fenomeni, gli eventi, il mondo della vita, la realtà; l'inimicizia intesa come scontro di sé con l'altro-da-sé dà vita a una dinamica essenziale per l'autodeterminazione e per la ricerca della propria strada, e quindi anche per il distanziamento dall'amico: nasce così da esso un'amicizia *ulteriore*, l'amicizia «stellare»; la solitarietà come capacità di stare da soli è intimamente legata alla possibilità per lo spirito nobile di situarsi fuori dal gregge, dalla chiacchiera, dal ronzio delle mosche del mercato,¹²³ perché egli non ha urgenza di compagnia dal momento che la prima compagnia è quella che è in grado di fornirsi da sé. In questo modo il saper stare da soli in compagnia di se stessi, del proprio mondo interiore rende la compagnia dell'altro più piacevole, interessante, stimolante, vivida; la *sympatheia* come il con-sentire insieme all'amico l'espansione e l'accrescimento del sentimento di vita e di potenza apre la strada all'*amor fati* inteso nel senso di accettazione incondizionata della

123 Cfr. F. Nietzsche, *Delle mosche del mercato*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 51-52. Questo riferimento pare opportuno al fine di indicare il senso con cui va intesa la metafora: «Fuggi, *amico* mio, nella tua solitudine! Io ti vedo assordato dal baccano dei grandi uomini e punto dagli aculei degli uomini piccini [...] Là dove la solitudine finisce, inizia il mercato; e là dove inizia il mercato, inizia anche il baccano dei grandi commedianti e il ronzare delle mosche velenose» (*ibidem*, corsivo mio).

necessità delle cose come conseguenza di una *sovraabbondanza* di vita e di salute.

Non c'è alcuna casualità o accidentalità in queste associazioni per la semplice ragione che l'amico è uno spirito nobile; e quelle intime e profonde connessioni tra requisiti-effetti dell'amicizia e caratteristiche dello spirito nobile ne sono la riprova incontrovertibile.

L'amico – proprio in virtù del possesso e della costante e silenziosa coltivazione dei caratteri principali e fondativi dell'aristocrazia dello spirito – rappresenta quell'individualità che ha raggiunto un determinato livello di maturità ed elevatezza spirituali, aprendo così la possibilità dell'andare-oltre. In questo senso, l'amicizia – relazione *nobile* tra spiriti nobili – diventa condizione necessaria e auspicabile dell'oltrepassamento.

L'oltrepassamento equivale al movimento di ascendenza – asceti *senza* trascendenza – che lo spirito nobile è nella *condizione* di poter eseguire nel suo percorso di elevazione. Al fine di comprendere con maggiore accuratezza la natura di tale movimento risulta di fondamentale importanza ribadire l'assenza di trascendenza che lo caratterizza e lo identifica: l'oltrepassamento non contempla il trascendere in una dimensione ulteriore nel senso molto preciso di ultraterrena. Lo stesso Zarathustra lo conferma e lo rivendica quando afferma la necessità della fedeltà alla terra, nonché l'avvelenamento che possono causare le speranze ultraterrene.¹²⁴ Utilizzando un'immagine metaforica si potrebbe associare la dinamica dell'oltrepassare al processo di

124 Cfr. F. Nietzsche, *Prologo di Zarathustra*, 3, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p.12. In particolare il passaggio seguente: «Vi scongiuro, fratelli miei, rimanete fedeli alla terra e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Avvelenatori essi sono, che lo sappiano o meno» (*ibidem*). Interessante è anche l'ultimo inciso dell'implorazione zarathustriana: il fatto che gli “avvelenatori” siano più o meno *consapevoli* di ciò che vanno predicando, il che mette in luce la possibilità che coloro che predicano inconsapevolmente siano essi stessi vittime di un'ideologia frutto di una formazione e di una cultura mai messe in discussione. D'altra parte, come sarebbe possibile esercitare l'arte dell'interrogare, del questionare, del polemizzare, del dubitare quando la fede è – per definizione – l'*estinzione* di ogni dubbio?

crescita di un albero che pianta solide radici nella terra e trae da essa il nutrimento, ma si sviluppa in altezza nel suo slancio verso il cielo.

In effetti, l'intera produzione filosofica di Nietzsche – nella quale si rispecchia e si trasfigura molta della sua biografia – testimonia questa tesissima e decisamente fertile polarità di un pensiero che oscilla tra la terra e il cielo, tra gli oscuri abissi e le vette luminose dell'anima, tra la logica del discorso e il *raptus* aforistico. Tutto ciò a dimostrazione che la contraddittorietà del suo pensare è il risultato straordinario di una ricerca filosofica dove l'intera personalità viene messa in campo nella sua complessità e varietà di posizionamenti e posture, dove c'è spazio per il ripensamento, il cambio di prospettiva: la contraddizione è in questo senso l'esito eclatante della capacità acuta e raffinata di un pensiero vivo e dinamico di cambiare punto di vista con cui osservare la realtà nella sua intrinseca e splendida molteplicità di forme.

L'oltrepassamento come ascesi senza trascendenza implica dunque di produrre uno stacco decisivo e definitivo con tutto ciò che ha informato, modellato, plasmato l'individuo e la sua personalità nel contesto sociale e culturale dell'epoca: ciò che va sinteticamente sotto il nome di “Dio”; significa fondamentalmente *andare oltre* la morale e i valori di decadenza che sono stati

predicati contro la vita, la natura, la realtà;¹²⁵ significa accogliere positivamente la «morte di Dio» come momento storico propizio per ripensare dalle fondamenta l'intera umanità, e tentare con tutte le forze e le energie a disposizione di mostrare a essa la possibilità di un nuovo atteggiamento verso l'esistenza che non finisca per annichirla, svalutarla, impoverirla, ma che veda in essa – nelle sue luci e nelle sue ombre, nei suoi chiaroscuri, nell'intrinseca varietà della sua scala cromatica – l'occasione di «diventare ciò che si è», di realizzare e compiere il proprio *destino*.

L'oltrepassamento – in virtù del suo essere movimento di ascesa spirituale senza trascendenza – è quella delicata fase che lo spirito nobile attraversa in direzione della realizzazione di quell'ideale¹²⁶ di nuova umanità che nel linguaggio nietzschiano va sotto il nome di «Oltreuomo» (*Übermensch*); e – come si vedrà a breve – in questa complessa fase di trasformazione del sé, l'amico svolge un ruolo indispensabile.

125 Cfr. F. Nietzsche, *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, cit., p. 261. Nel seguente passaggio è possibile leggere una sintesi molto efficace di tutti i valori di decadenza che si condensano e si sublimano nel concetto cristiano di Dio: «Avere insegnato a disprezzare gli istinti primari della vita; aver *inventato* un'“anima”, uno “spirito”, per degradare il corpo a vergogna; avere insegnato a sentire il presupposto primo della vita, la sessualità, come qualcosa di impuro; individuare il principio del male nella più profonda necessità di svilupparsi, nel *rigoroso* egoismo (già la parola è diffamatoria! –); vedere al contrario nei tipici sintomi della decadenza e della negazione dell'istinto, – l'“altruismo”, il non darsi importanza, la “spersonalizzazione”, “l'amore per il prossimo – (prossimodipendenza! –) – il valore *supremo*, che dico! Il *valore in sé!*... E se l'umanità stessa fosse in *décadence*? E forse lo è sempre stata? – Quel che è certo è che le sono stati *insegnati*, come massimi valori, solo valori della *décadence*. La rinuncia a sé è la morale della decadenza *par excellence*, il fatto concreto “vado in rovina” tradotto nell'imperativo “*dovete* andare tutti in rovina”, – e *non solo* nell'imperativo!... Questa morale, l'unica che finora sia stata insegnata, la morale della rinuncia a sé, tradisce una volontà di rovina, *nega* la vita fin nelle sue radici più profonde» (*ibidem*).

126 Il termine “ideale” non rinvia affatto a una dimensione platonica di mondo delle idee contrapposto alla realtà sensibile, bensì è da intendere nel senso di progetto cui aspirare investendo tutte le energie a disposizione dell'individuo.

2.2.2. L'amico come pre-sentimento dell'oltreuomo

Se l'oltrepassamento è quella fase del percorso spirituale di elevazione di sé che soltanto lo spirito nobile è in grado di attraversare proprio per le caratteristiche che egli possiede, e se – sulla base dell'intimo sodalizio evidenziato tra amicizia e aristocrazia dello spirito – l'amico è uno spirito nobile, allora l'amico è anche colui in grado di intraprendere la direzione dell'oltrepassamento verso l'ideale di quella nuova umanità di cui l'oltreuomo è simbolo.

In polemica e opposizione con “l'amore del prossimo” – un amore che si appiattisce sulla compassione: segno di un cattivo amore per se stessi –, Nietzsche elabora acutamente il concetto di “amore del distante”, dove il “distante” coincide fundamentalmente con l'amico in quanto annuncio e presentimento dell'oltreuomo.

Non il prossimo io vi insegno, bensì *l'amico*. L'amico sia per voi la festa della terra e un *presentimento* dell'oltreuomo. Io vi insegno l'amico e il suo cuore traboccante. Ma bisogna saper essere una spugna, se si vuole essere amati da cuori traboccanti. Io vi insegno l'amico, nel quale il mondo si trova compiuto, una coppa del bene, – l'amico *creatore*, che ha sempre da donare un mondo compiuto. E come il mondo per lui si è dispiegato ruotando, così ruotando tornerà ad inanellarsi per lui, come divenire del bene mediante il male, come il divenire degli scopi dalla casualità. Il futuro e il più lontano siano per te la causa del tuo oggi: **nel tuo amico devi amare l'oltreuomo come tua causa**. Fratelli miei, non vi consiglio l'amore del prossimo: vi consiglio l'amore del più lontano.¹²⁷

Il valore dell'amicizia nel pensiero nietzschiano sta esattamente nel suo essere quella dimensione spirituale di superamento della condizione del tipo

127 F. Nietzsche, *Dell'amore del prossimo*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, p. 62 (corsivo e grassetto miei).

“uomo” in direzione dell'ideale dell'oltreuomo, e rivela sorprendentemente la cifra *relazionale* dell'oltrepassamento. Infatti, l'amicizia presuppone un rapporto interpersonale tra almeno due individui; individui che, però, hanno fatto dell'autodeterminazione e della realizzazione del sé un compito di vita, un destino: ma questa è la definizione di “spirito nobile”. Di nuovo: amico e spirito nobile costituiscono un'unità sempre più compatta e inestricabile.

L'amico come «festa della terra» rinvia a uno dei principali valori su cui si fonda la morale dello spirito nobile: la fedeltà alla terra; l'amico in quanto «creatore» – di cui Nietzsche parla nel precedente estratto – si riferisce a quella creatività propria degli spiriti nobili, che consente loro di immaginare, pensare, scrivere quelle nuove tavole dei valori a partire dalle quali edificare l'immagine di una nuova umanità rinata dalle ceneri della decadenza.

Il vostro spirito e la vostra virtù servano il *sensu della terra*, fratelli miei:
e il valore di tutte le cose sia posto da voi di nuovo! Perciò dovete essere
combattenti! Perciò dovete essere *creatori*!¹²⁸

Senso della terra e creatività sono i due indizi principali più evidenti secondo cui l'amico sarebbe il «presentimento» dell'oltreuomo. Cosa significa, infatti, *presentimento*?

Il termine “presentimento” va inteso – in questo caso – nel senso letterale di “pre-sentire”, ovvero sia di sentire *prima* rispetto al resto dell'umanità; in questo senso l'amico è il precursore dell'oltreuomo, poiché *sente* in anticipo quella condizione spirituale che caratterizza, informa e identifica il tipo “oltreuomo”, dove con “uomo” occorre intendere quella tipologia di umanità educatasi sulla base di valori di decadenza e declino spirituali.

L'amico, dunque, come *pre-sentimento* dell'oltreuomo rappresenta il primo trait d'union tra il concetto di amicizia e quello di oltreuomo, e tuttavia non

128 F. Nietzsche, *Della virtù che dona*, 2, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 77 (corsivo mio).

l'unico; infatti, il rapporto tra essi viene rafforzato nel momento in cui Nietzsche mette in luce il secondo motivo di connessione: il fatto che nell'amico si debba amare l'oltreuomo come propria *causa*. La nozione di causa non va intesa nel senso di fatto assolutamente determinante rispetto al verificarsi di un altro fatto, e quindi nel binomio causa-effetto che definisce il concetto di causalità, bensì come *motore* dell'azione etica dell'amico, come *motivo* etico dell'amicizia.

Emerge così un'*etica* dell'amicizia¹²⁹ fondata sulla concezione relazionale dell'oltrepasamento, secondo la quale l'amico – spirito nobile *par excellence* – diventa il massimo compagno di viaggio di quel lungo, faticoso e *formidabile*¹³⁰ percorso che conduce, insieme, alla realizzazione di sé e alla conoscenza – nella forma vivida e vitale dell'esperienza – della figura “ideale” dell'oltreuomo.¹³¹

129 Cfr. D. Aurenque, *Nietzsche and his “ethics of friendship”: with and against tradition*, «Universum», Talca (Chile), vol. 33, n. 2, 2018, pp. 81-83. Nel paragrafo compreso nelle pagine indicate, l'autrice menziona l'amicizia come «prassi etica» che si accorda a una «forma di vita» in cui il con-gioire e non il “compatire” è condizione di possibilità di una vera amicizia; questo perché – sottolinea l'autrice – è il sentimento di giovialità, di gioia condivisa quello idoneo ad affermare la vita. Come già evidenziato in precedenza nel presente lavoro, l'amico è dunque colui con cui si con-gioisce, con cui si dice sì alla vita. Alla luce delle più recenti considerazioni, emergono essenzialmente due caratteristiche distintive – anche se non onnicomprensive – dello spirito nobile e amico: il *con-sentire* insieme a lui l'espansione del sentimento di vita e di potenza (propriamente il con-gioire) e il *pre-sentire* la straordinaria potenzialità dell'oltreuomo.

130 La scelta di questo aggettivo è oculata: infatti “formidabile” deriva dal latino *formidare*, ossia «temere, spaventarsi», a sottolineare che il cammino verso il sé e l'oltreuomo è pieno di elementi spaventosi, dolorosi, enigmatici, ignoti: ostacoli che – proprio in quanto *ostacoli* – diventano condizione immancabile della dinamica del superamento; proprio in quanto ostacoli acquisiscono “formidabilità”, ossia dignità, terribilità e bellezza.

131 Cfr. F. Nietzsche, *Dell'amico*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 57. Sull'amico come presentimento e direzione verso l'oltreuomo si legga anche il seguente passo in cui Zarathustra suggerisce la metafora della freccia per situare il valore dell'amicizia proprio nel suo essere il motore etico dell'oltrepasamento: «Non ti adorerai mai abbastanza per il tuo amico: infatti devi essere per lui una *freccia* e una nostalgia verso l'oltreuomo» (*ibidem*, corsivo mio).

L'amicizia, dunque, non come “amore del prossimo” bensì come «amore del più lontano».

2.2.3. «Übermensch» o spirito nobile?

L'amico è quello spirito nobile che *presente* l'oltreuomo. Ma l'oltreuomo cos'è?

Il concetto di “oltreuomo” è un concetto piuttosto difficile da afferrare, non solo per l'enorme portata intrinseca del suo possibile significato, ma anche semplicemente perché Nietzsche non lo racchiude mai in una definizione statica e definitiva che pretenda di esaurirne il potenziale semantico. D'altra parte, tuttavia, lo stesso filosofo dà a intendere – senza eliminare il rischio di interpretare, e quindi anche di poter equivocare – un senso con cui elaborare una comprensione di tale concetto.¹³²

L'oltreuomo va inteso non come una condizione data dello spirito – in tal caso sarebbe una pre-condizione – ma come il risultato *dinamico* di un processo di trasformazione ed elevazione dalla situazione di decadenza e degenerazione in cui l'uomo si è formato e di cui si è informato. In quanto *risultato*, l'oltreuomo giunge alla fine di un percorso che prevede almeno tre fasi di metamorfosi dello spirito.¹³³

La prima metamorfosi trasforma lo spirito in cammello: l'animale da carico che simboleggia la forza di prendere su di sé le cose più pesanti, farsene appunto carico. Perciò lo spirito del cammello è uno spirito che sopporta e che

132 L'intera traiettoria esistenziale di Zarathustra testimonia la vividezza di un processo di trasformazione del sé che sfocia nell'oltrepasamento, ossia nell'avvicinamento a quella nuova condizione d'esistenza che appartiene non più al tipo “uomo” ma al tipo “oltre-uomo”. Zarathustra, infatti, ama gli uomini non per quello che sono, ma per quello che potrebbero diventare: «Ciò che vi è di grande nell'uomo è che egli è un ponte e non uno scopo. Ciò che si può amare nell'uomo è che egli è un *passaggio* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono coloro che passano al di là.», cfr. F. Nietzsche, *Prologo di Zarathustra*, 4, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 14; e ripete spesso una frase che potrebbe essere considerata un vero e proprio mantra: «L'uomo è qualcosa che deve essere superato», cfr. *ivi*, pp. 12 e 48.

si inginocchia, ma non per questa sua natura esso deve essere concepito come uno spirito animato dalla debolezza. Infatti, il farsi carico delle cose più pesanti vuole essere per esso la dimostrazione e la riprova della sua forza, della sua salute, della sua vitalità.¹³⁴

Molto di pesante vi è per lo spirito, per lo spirito forte, che sopporta, dentro il quale abiti la venerazione: la sua forza anela alle cose pesanti e più difficili. Che cosa è pesante? Così chiede lo spirito che sopporta, e perciò si inginocchia, come il cammello, e vuole essere ben caricato. Qual è la cosa più pesante, eroi? Così chiede lo spirito paziente, ché io la prenda su di me e mi felicit della mia forza.¹³⁵

133 Cfr. M. A. Gillespie, "Slouching toward Bethlehem to be born." *On the nature and meaning of Nietzsche's superman*, «Journal of Nietzsche Studies», Issue 30, Pennsylvania State University Press, 2005. In questo lungo e interessante articolo, l'autore – che si appresta a chiarire un possibile significato sulla natura dell'oltreuomo nietzschiano – mette in luce la dimensione "effettuale" dell'oltreuomo, ossia il fatto che esso sia la risultante di un processo di trasformazione che implica un'evoluzione umana articolata in più fasi. La sequenza spirituale che Gillespie individua è la seguente: bestia - ultimo uomo - cammello - leone - bambino - oltreuomo, cfr., *ivi*, p. 54.

134 Mi trovo perciò solo parzialmente in accordo con la lettura di Gillespie, secondo la quale il cammello sarebbe «la rappresentazione allegorica del credente, il cui sé è centrato sulla sua credenza in un'astratta nozione "teologica" del diritto o della giustizia», (*ivi*, p. 55, traduzione mia). Infatti, in base al concetto di fede che ho delineato in precedenza, il credente rappresenterebbe l'individuo incapace di autodeterminazione e di autonomia; colui che perciò si affida a un principio ordinatore esterno a sé. Il sopportare e l'inginocchiarsi, tuttavia, non sono *solo* segni di una pratica di riverenza verso un "Dio che comanda", di una rinuncia e di una venerazione, ma anche e soprattutto le riprove della propria forza vitale. Il cammello è una figura molto interessante, poiché rappresenta al contempo la decadenza dello spirito che rinuncia e venera, e la buona salute che esso dimostra costituzionalmente di avere caricando su di sé i pesi più grandi. In merito all'apparente contraddittorietà di tale situazione si veda F. Nietzsche, *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, cit. In particolare le seguenti parole, che Nietzsche utilizza per descrivere l'opportunità che il periodo di malattia gli ha concesso: «Mi presi in mano io stesso, mi guarii da solo: la condizione per poterlo fare – ogni fisiologo lo ammetterà – è di *essere fondamentalmente sani*. Un essere tipologicamente malaticcio non può guarire, né tantomeno guarirsi da solo; per un essere tipologicamente sano, invece, la malattia può diventare addirittura un energico *stimolo* a vivere, a vivere di più» (*ivi*, p. 171).

135 F. Nietzsche, *Delle tre metamorfosi*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 25.

Il cammello, dunque, è il simbolo della consapevolezza della propria buona salute, della presenza di un'abbondante energia vitale, dell'esistenza di una volontà di potenza in grado di espandersi e crescere.

Tuttavia, per potersi espandere e crescere questa volontà di potenza necessita di un pensiero e di una progettualità che rendano fertile e fruttuosa la buona salute di cui il cammello è espressione figurativa. Lo spirito, perciò, si trasforma in leone.

Il leone simboleggia la capacità dello spirito di crearsi la libertà di creare nuovi valori che esaltino e celebrino l'amore, la gioia e l'entusiasmo per la vita. Ma per poter creare è necessario fare spazio, e per fare spazio è necessario demolire: si ricostruisce dalle macerie, e magari attraverso di esse. In questo senso, il leone simboleggia il gioioso distruttore – il guerriero contro il drago – il cui compito è quello di abbattere gli idoli appartenenti a quella morale decadente e degenerata sulla quale si è formata e informata l'umanità, e che continua a sussistere anche dopo la «morte di dio». Nel suo deserto il leone cerca se stesso, vuole diventare padrone di sé, ossia sottrarsi al gregge, autodeterminarsi, rendersi autonomo: legislatore di sé, abbandonare il “tu devi” a favore dell’“io voglio”, affrontare il drago dalle squame d'oro.

Egli cerca qui il suo ultimo padrone: vuole diventare nemico suo e del suo ultimo dio, vuole combattere con il grande drago per la vittoria. Cos'è il grande drago che lo spirito non vuole più chiamare padrone e dio? “Tu devi” si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice “io voglio”. “Tu devi” sta sulla sua strada, scintillante d'oro, una bestia squamosa, e su ogni squama riluce d'oro “tu devi!” Valori millenari brillano su queste squame, e così parla il più potente di tutti i draghi: “ogni valore delle cose brilla su di me”. “Ogni valore è già stato creato, e io sono – ogni valore creato. In verità non deve più esserci alcun 'io voglio'.” Così parla il drago. Fratelli miei, a che scopo è necessario il leone per lo spirito? A cosa non è sufficiente la bestia da carico, che rinuncia e venera? Creare

nuovi valori – di questo neppure il leone è capace: ma crearsi la libertà per un nuovo creare – questo è possibile per la potenza del leone.¹³⁶

Il leone non è ancora in grado di creare nuovi valori, ma ha la forza necessaria per progettare e delineare la dimensione propria di tale espressione creativa. Il distruggere del leone non è mai fine a se stesso, ma è sempre rivolto all'obiettivo di fare spazio per la creazione di nuove tavole di valori; tavole che devono essere e valere anzitutto come leggi di se stessi.

L'allontanamento dai luoghi comuni, il distanziamento dal sentimento “di gruppo”, la guerra alla morale decadente e degenerata sono tutti segni che porta il leone del suo impulso all'autodeterminazione, alla ricerca della propria traiettoria esistenziale, all'elaborazione di un proprio pensiero e sentimento di vita, alla progettazione del proprio mondo. In questa direzione lo spirito guadagna la fedeltà a se stesso, potendo così assumere il titolo di “nobile”. Lo spirito nobile è tale poiché è fedele a se stesso, e al contempo la fedeltà a se stesso lo rende appunto nobile.

Diventato leone, lo spirito deve poi attraversare un'ulteriore metamorfosi, trasformandosi in fanciullo.¹³⁷

136 *Ivi*, p. 26.

137 Sulla figura del fanciullo come realizzazione dell'affermazione della vita – ossia della nietzschiana *Bejahung* –, cfr. G. Pasqualotto, *Goethe e Nietzsche: Mensch e Übermensch*, in *Id.*, *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 93. In particolare, l'autore mette in luce i due tratti salienti del fanciullo: innocenza e potenza, capaci di vincere la violenza e la reazione violenta alla violenza, ovvero capaci di smorzare fino ad annichilire lo «spirito di gravità». Inoltre, Pasqualotto evidenzia un altro punto molto importante: l'oltreuomo – di cui il fanciullo raffigura la fase precedente – «non disegna un nuovo “ideale” umano, né tantomeno lo prescrive come dover-essere, ma constata semplicemente l'esistenza di individui dotati di un'interiore struttura polifonica e capaci di un rapporto armonico con la natura» (*ibidem*). Non che Nietzsche non auspichi la rinascita di una nuova umanità forte, in salute, amante della vita e della terra – l'oltreuomo è la risultante metaforica e concettuale di questa grande speranza –, ma la sua non è una prescrizione da *dover* attuare giocoforza, bensì solo una possibilità. Nietzsche indica una direzione che può essere percorsa: sta a ogni singolo la decisione in merito al “che fare?”.

Ma dite, fratelli miei, di che cosa è capace il fanciullo, che nemmeno il leone poteva fare? A che scopo il leone che preda deve però diventare un fanciullo? Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo iniziare, un gioco, una ruota che gira da sola, un sacro dire di sì. Sì, per il gioco della creazione, fratelli miei, c'è bisogno di un sacro dire di sì: adesso lo spirito vuole il suo volere, colui che il mondo ha perduto si conquista il suo mondo.¹³⁸

Se il leone prende le distanze tramite i “no”, ovvero tramite la negazione, il fanciullo è il simbolo eclatante della *Bejahung*, ossia dell'affermazione della vita, del suo «sacro dire di sì» ad essa in tutti i suoi risvolti tragici. Perciò il fanciullo è il portatore di quella saggezza tragica propria dello spirito nobile, che sta esattamente nell'imparare a *giocare* con la vita nell'innocente distruttività e creatività propria del bambino. Il «nuovo iniziare» del fanciullo è l'apprendere a vedere e conoscere le cose con nuovi occhi, sviluppare la capacità di cambiare prospettiva, formare l'abilità di non prendersi troppo sul serio per non lasciarsi trascinare in basso dallo spirito di gravità: il grande nemico di ogni leggerezza del vivere.¹³⁹

Le tre metamorfosi dello spirito vanno dunque a formare nella sua completezza e complessità la spina dorsale, i tessuti muscolari e il sangue dello spirito nobile. E se lo spirito nobile – come argomentato in precedenza – è al contempo *l'amico*, allora le tre metamorfosi dello spirito sono allo stesso tempo anche le tre metamorfosi dell'amico.

138 *Ivi*, p. 27.

139 Cfr. F. Nietzsche, *Del leggere e dello scrivere*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 41. In particolare il passo in cui Zarathustra restituisce l'immagine dello spirito di gravità con quella di un diavolo serio di cui sbarazzarsi: «E quando ho visto il mio diavolo, l'ho trovato *serio*, radicale, profondo, solenne; era lo spirito di gravità, – grazie a lui tutte le cose cadono. Non tramite la collera, bensì tramite il riso si uccide. Avanti, uccidiamo lo spirito di gravità!» (*ibidem*, corsivo mio).

A questo punto sorge una domanda decisamente opportuna e interessante: se i tratti distintivi del profilo dello spirito nobile sono perfettamente in linea con l'immagine dell'oltreuomo,¹⁴⁰ allora che *differenza* intercorre tra i due concetti? Sono forse essi sovrapponibili?

La differenza specifica essenziale tra oltreuomo e spirito nobile si gioca fondamentalmente sul piano della *temporalità*. Infatti, lo spirito nobile è una realtà concreta, corporea: è a tutti gli effetti un individuo in carne e ossa che vive nel *hic et nunc*, che è presente *ora* con il proprio corpo e con il proprio spirito; il presente è la sua condizione nonché il suo tempo d'esistenza. L'oltreuomo, invece, è un progetto da realizzare, è un avvenire non meglio precisato di cui lo spirito nobile nonché l'amico sono il presentimento, un ideale che muove la loro «coscienza intellettuale», la loro azione nel mondo, la loro ragion d'essere sempre proiettata in avanti; il suo tempo di esistenza è il futuro. Nella sostanza, tuttavia, i due concetti disegnano un'unità in cui la loro differenza specifica che si produce sul piano della temporalità si scioglie senza soluzione di continuità: nel presentire l'oltreuomo lo spirito nobile lo “*presentizza*”,¹⁴¹ ossia lo rende presente, lo trascina nel tempo presente; nel rappresentare la ragion d'essere dello spirito nobile, l'oltreuomo nutre e proietta nel futuro il pensiero e l'azione che lo spirito nobile esegue nel tempo presente, garantendone così una continuità nel tempo. In questo senso, lo

140 Cfr. G. Pasqualotto, *Goethe e Nietzsche: Mensch e Übermensch*, in Id., *Saggi su Nietzsche*, cit. In questo saggio l'autore delinea un profilo dell'oltreuomo le cui caratteristiche fondamentali in cui si condensa ed esplose la sua «forza sovrabbondante» sono: la capacità di distruggere senza volontà di vendetta e la capacità di creare senza volontà di redimere. Secondo la lettura proposta nel presente lavoro, quelle menzionate sono anche le caratteristiche dello spirito nobile.

141 Sia il verbo “presentizzare” che il sostantivo “presentizzazione” si distinguono semanticamente dai rispettivi presentificare e presentificazione poiché con questi ultimi si intende un portare al presente dal passato, mentre con i primi un *rendere* presente pescando dal futuro.

spirito nobile è la “*presentizzazione*” dell'oltreuomo, e l'oltreuomo è la *futurizzazione* dello spirito nobile.

Se nel presente capitolo si è messo in luce in che senso l'amico – in quanto spirito nobile – sia il presentimento e la presentizzazione dell'oltreuomo, nel prossimo verrà tematizzato il senso con cui l'oltreuomo rappresenti – in quanto *ideale* – la futurizzazione dello spirito nobile.

3. DI AMORE, AMICIZIA E MATRIMONIO

3.1. Una distinzione «classica»: differenze specifiche tra *eros*, amicizia e matrimonio secondo Montaigne

Il confronto con l'analisi di Montaigne sul tema dell'amicizia diventa opportuno e decisamente utile per delineare con ancora maggiore chiarezza quel profilo dell'amicizia finora emerso dalle argomentazioni precedenti. In particolare, nell'emersione delle differenze specifiche tra amicizia e amore nell'accezione di *eros* si gioca la tenuta della tesi che si andrà a sostenere nell'ultima parte di questo elaborato, recuperando la scia delle considerazioni nietzschiane: l'amicizia come forma superiore di “amore” e il matrimonio come sublimazione dell'amicizia.

Quando parla di amicizia, Montaigne lo fa riportando alla mente e omaggiando quel legame speciale e unico che lo ha unito spiritualmente a una figura molto importante per la sua vita, a un amico unico e inimitabile, come non ce ne sono al mondo: Étienne de La Boétie.¹⁴²

Nel capitolo dei *Saggi* dedicato al tema dell'amicizia, il filosofo francese tenta – con la consueta finezza di lettura dei fenomeni dell'esperienza – di mettere in luce l'essenza di quel legame di amicizia che ha potuto vivere sulla propria pelle nell'incontro con La Boétie. Al fine di tale indagine, Montaigne traccia alcune caratteristiche distintive dell'amicizia e lo fa anzitutto *ex negativo* attraverso un procedimento di comparazione con le altre tipologie di

142 Cfr. Michel de Montaigne, *Dell'amicizia*, in id., *Saggi*, a cura di F. Gravina e A. Tournon, Bompiani, Milano, 2019, pp. 169-181. Per rendere l'idea di quanto Montaigne abbia in mente l'amico prematuramente scomparso quando si accinge ad affrontare “intellettualmente” il tema dell'amicizia, riporto in seguito alcuni versi che il primo dedica al secondo, e che fungono come una sorta di epilogo all'intera trattazione del capitolo: «Che pudore, che limite può porsi al rimpianto di una testa così cara? O fratello strappato a me infelice! Con te finirono tutte le nostre gioie che il tuo dolce amore nutriva in vita. Tu, fratello, morendo hai travolto la mia quiete, tutta la nostra anima è sepolta con te, alla cui morte io ho allontanato dalla mente i miei studi e tutte le delizie dell'animo. E mai più parlerà con te, mai più ti udirò parlare, ma più ti potrò rivedere, fratello a me più caro della vita? Ma certo sempre ti amerò» (*ivi*, p. 180).

legame tra gli esseri umani: il legame naturale di parentela, la relazione sociale del matrimonio, il rapporto erotico tra uomo e donna, e quello *paidikos* tra maestro e allievo nell'Antica Grecia; tutte forme – va precisato da subito – che non si avvicinano minimamente all'ideale di amicizia esperito da Montaigne.

Il legame di parentela è quel legame “naturale” che unisce genitori, figli e fratelli: è un legame sancito dal sangue; perciò ad esso è sottratta una delle componenti essenziali dell'amicizia: l'*elettività* della scelta della persona a cui legarsi. Il legame di sangue, infatti, determina l'impossibilità di scegliere genitori e fratelli, i quali costituiscono una comunità familiare in cui ci si ritrova senza averlo deciso in modo pregresso e consapevole.¹⁴³ Si può sempre scegliere di abbandonare tale comunità, ma il sangue che scorre nelle vene e l'imprinting dato dall'educazione a determinati valori morali, sociali e culturali continueranno a retroagire, poiché sono diventati una componente biologica di quell'individuo, risultato di un processo di interiorizzazione sia nell'accezione dell'accoglimento sia nell'accezione del rifiuto. Ciò che siamo parla in noi e attraverso di noi e a noi è concessa la possibilità di farci i conti, ma non di sradicarlo: un albero senza radici è un albero morto. Il passato si redime in una sola maniera: «Trasformare ogni “così è stato” in “così lo volli!” – solo questo per me significa redenzione!».¹⁴⁴

Inoltre, il legame di parentela si distingue dall'amicizia per il naturale ordine di gerarchia che intercorre tra genitori e figli: pena il sovvertimento dell'assetto familiare, i genitori non possono confidarsi con i figli: perderebbero così la loro autorevolezza e la loro esemplarità; mentre i figli non possono ammonire e rimproverare i genitori: così facendo mancherebbero

143 Cfr. *ivi*, p. 171. In particolare, il seguente passo in cui il filosofo francese precisa il nesso tra non-scelta dei genitori e scelta degli amici: «E poi, quanto più si tratti di amicizie imposte dalla legge e dal dovere naturale, tanto meno entrano in gioco la nostra scelta e la nostra libera volontà. E la nostra libera volontà non produce niente che sia più propriamente suo dell'affetto e dell'amicizia» (*ibidem*).

144 F. Nietzsche, *Della redenzione*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 143.

loro di rispetto, condizione necessaria per la sopravvivenza e il mantenimento del legame parentale.¹⁴⁵

Tracciata una distinzione netta tra legame di parentela e amicizia, con ciò non si vuole sminuire il primo a vantaggio del secondo, bensì di portare alla luce le principali differenze al fine di elaborare un concetto più cristallino dell'amicizia.¹⁴⁶ A tal fine, è opportuno delineare anche le differenze specifiche che intercorrono tra amicizia e amore erotico.

L'amore erotico – Montaigne valuta la fattispecie di tale amore tra uomo e donna, anche se il discorso può essere esteso a forme di *eros* non esclusivamente eterosessuali – individua una precisa tipologia di legame fondata sul soddisfacimento dell'impulso erotico proprio della dimensione corporale. Nella dinamica dell'amore erotico il corpo e le sue passioni amorose sono centrali e il desiderio reciproco degli amanti è quello di dare forma ed espressione all'impeto e all'attrazione sessuali nell'atto dell'amplesso. La volontà di possesso del corpo dell'altro è il motore e l'alimento principale del legame erotico-amoroso; per questo motivo, a differenza dell'amicizia, tale amore

è più attivo, più cocente e più intenso. Ma è un fuoco cieco e volubile, ondeggiante e vario, fuoco di febbre, soggetto ad accessi e pause, e che ci

145 Cfr. Michel de Montaigne, *Dell'amicizia*, in Id., *Saggi*, cit., p. 171. In particolare, il seguente passo in cui il filosofo francese elabora alcuni argomenti volti a mostrare lo schema del rapporto tra genitori e figli, sempre in antitesi rispetto al concetto di amicizia: « L'amicizia si nutre di una comunione che tra loro non può esservi, per la troppa grande disparità, e offenderebbe forse i doveri di natura. Infatti, né tutti i segreti pensieri dei padri possono essere comunicati ai figli, per non generare in essi una sconveniente dimestichezza; né si potrebbero avere da parte dei figli verso i padri gli ammonimenti e le correzioni, che costituiscono uno dei principali uffici dell'amicizia» (*ibidem*).

146 Cfr. *ivi*, pp. 171-172. Lo stesso Montaigne scrive: «E non è che io non abbia avuto a questo riguardo tutto quello che è possibile avere, poiché ho avuto il miglior padre che ci sia mai stato, e il più indulgente, fino alla sua estrema vecchiaia, ed appartengo a una famiglia di padre in figlio famosa ed esemplare per la qualità della concordia fraterna, ed io stesso noto per il mio affetto paterno verso i fratelli» (*ibidem*).

occupa solo da un lato. Nell'amicizia, è un calore generale e totale, del resto temperato e uguale, un calore costante e calmo, tutta dolcezza e nitore, che non ha nulla di aspro e di pungente. E per di più, nell'amore non è che un desiderio forsennato di ciò che ci sfugge.¹⁴⁷

Nel legame amicale, la temperatura emotiva non perde certo di intensità ma acquisisce in mitezza: il fuoco dell'amicizia emana un calore costante e rasserenante che riscalda l'anima, mentre quello dell'eros divampa in fiamme scomposte e indomabili che bruciano il corpo di passione. Non che nel legame amicale la dimensione della corporeità sia esclusa, certo non è *esclusiva*: essa si affianca e si pone sul medesimo livello di quella spirituale. L'essere umano, infatti, è composto sia di materia che di spirito, e nel legame amicale le due dimensioni raggiungono un perfetto equilibrio; in particolare, l'amicizia che dà nutrimento spirituale all'anima ha un effetto positivo anche per il benessere del corpo, dal momento che le due dimensioni non possono essere concepite cartesianamente separate l'una dall'altra. Nell'amore erotico, invece, la dimensione corporale legata soprattutto alla sessualità assume una centralità maggiore e distintiva.

Esiste un altro tipo di legame erotico che Montaigne prende in considerazione, ed è il legame erotico-didattico: quel legame tipico della società e della cultura greco-antica. Tuttavia, anche in questo caso, l'*eros paidikos* non può essere assimilato al nobile rapporto di amicizia poiché esso si fonda su una disparità d'età e di maturità tra maestro e allievo, nonché sull'amore per la bellezza esteriore del corpo del fanciullo, e non su quello per la bellezza del corpo in quanto espressione materiale e visibile della bellezza dello spirito; tale bellezza, infatti, non poteva ancora emergere a causa dell'acerbità e dell'immaturità spirituale del giovane.¹⁴⁸

147 *Ivi*, p. 172.

Se, dunque, l'amicizia richiede e ingenera un perfetto equilibrio interiore tra dimensione spirituale dell'anima e dimensione materiale del corpo – sebbene il concetto di corpo non sia riducibile a pura *res extensa*, ma sia la forma sintetica e unitaria di tali due dimensioni – l'*eros paidikos*, che predilige la dimensione strettamente corporale-erotica del rapporto tra maestro e allievo e che si fonda su una disparità di maturità spirituale tra gli elementi in gioco, deve essere escluso dal concetto di un legame come quello amicale. Quest'ultimo, infatti, è possibile non soltanto in virtù di una possibilità di scelta dell'amico – l'*elettività*, ciò che lo distingue dal legame di parentela –, ma anche in virtù di una condizione spirituale che ponga i due amici sullo stesso livello di maturità ed elevatezza: la *parità*.

Per concludere questa breve trattazione sulle varie tipologie di legami che possono intercorrere tra esseri umani – senza la pretesa di esaurirne le possibilità e le sfaccettature – è necessario ora prendere in considerazione la differenza tra amicizia e matrimonio, nell'accortezza che il concetto di matrimonio è inserito in questo caso in un contesto semantico che risponde alla lettura che ne dà Montaigne e che verrà successivamente discussa e criticata nel prossimo paragrafo.

Il matrimonio rappresenta un legame di natura sociale e di valenza giuridico-legale, il cui scopo principale non è quello di sancire un'unione di affetti ma quello di stabilire un posizionamento all'interno della società da parte dei contraenti, definendo rapporti e accordi di potere. In questo senso, il

148 Cfr. *ivi*, p. 173. Così scrive Montaigne in merito al legame erotico-didattico greco-antico: «E quell'altra licenza greca è giustamente aborrita dai nostri costumi. Neppure essa, del resto, presentando, secondo le loro abitudini, una così necessaria disparità d'età e differenza di servizi tra gli amanti, rispondeva alla perfetta unione e armonia che qui si richiede. [...] Di fatto la descrizione stessa che ne fa l'Accademia mi autorizzerà, credo, a dir così da parte sua: che quell'improvviso furore ispirato dal figlio di Venere al cuore dell'amante e avente per oggetto il fiore d'una tenera giovinezza, al quale essi permettono tutti gli smodati e appassionati sfoghi che può produrre un ardore sfrenato, era semplicemente fondato su una bellezza esteriore, falsa immagine della generazione corporale. Infatti non poteva fondarsi sullo spirito, del quale nulla ancora appariva, poiché era sul nascere e non aveva raggiunto l'età di dar frutti» (*ibidem*).

matrimonio finisce per essere un vero e proprio strumento *contrattuale* al servizio di un intento politico di consolidamento e rafforzamento della posizione sociale di una famiglia o di una persona. Se questa concezione dell'istituto matrimoniale è vera e condivisibile, allora il matrimonio non può che ridursi ad essere un affaristico strumento giuridico tramite il quale stringere accordi e muovere i fili del proprio potere sociale, personale o familiare. Niente di più distante dal nobile concetto di amicizia, la quale non sottosta a nessun vincolo di natura giuridica o legale, non possiede una funzione strumentale e nasce nell'incontro e nella frequentazione *spontanea* e senza forzature tra gli spiriti dei potenziali amici.¹⁴⁹

Dalle considerazioni condotte sinora e soprattutto dall'operazione di differenziazione delle molteplici e variegata tipologie di legami interumani emerge un concetto di amicizia nel quale è possibile identificare almeno tre colonne portanti e distintive di tale relazione: l'*elettività* della scelta dell'amico – ciò che distingue il legame di amicizia dal legame di parentela; l'*armonia* e la *parità* e di condizione spirituale tra amici – ciò che distingue l'amicizia rispettivamente dal legame erotico-amoroso e da quello erotico-didattico; la *spontaneità* dell'incontro e del processo di conoscenza tra spiriti nobili, nonché amici – ciò che distingue il legame amicale dal legame matrimoniale.

Il confronto con le analisi di Montaigne sul tema dell'amicizia ha prodotto, com'è ora evidente, alcuni frutti: da esso è stato ricavato un concetto più chiaro e preciso di amicizia; un concetto a tratti molto simile rispetto a quello nietzschiano, considerate le caratteristiche summenzionate di elettività, parità e spontaneità del rapporto amicale, ma che abbisogna ancora di un

149 Cfr. *ivi*, p. 172-173. In particolare il passo seguente in cui Montaigne spiega nel dettaglio la differenza tra istituto matrimoniale e legame amicale: «Quanto ai matrimoni, oltre che è un accordo dove soltanto l'ingresso è libero – la sua durata essendo costretta e forzata, dipendendo da altro che dalla nostra volontà –, e un accordo che si fa in genere per altri fini, vi sopraggiungono mille garbugli estranei da districare, sufficienti a rompere il filo e turbare il corso di un vivo affetto; laddove nell'amicizia si ha a che fare solo con essa, e solo con essa si tratta» (*ibidem*).

approfondimento necessario per la preparazione del terreno di discussione della tesi che si tenterà di sostenere nel paragrafo successivo.

Per ora si tenga presente che sia l'eros che l'amicizia si possono concepire come due forme di amore, laddove il concetto di amore va inteso in un senso molto ampio come quella condizione dello spirito volta all'assicurazione, al mantenimento e al rafforzamento di una reciproca felicità e di un ben-essere condiviso tra quegli individui coinvolti nella relazione.

Tuttavia, nonostante questa generica seppur fondamentale comunione d'intento e nonostante in entrambi i casi intervenga una forza d'attrazione che spinge gli interessati a instaurare e ad approfondire il legame nascente, tra le due forme di amore intercorrono alcune differenze sostanziali che sanciscono non tanto la superiorità – qui, infatti, non si tratta di affermare il maggior grado di nobiltà dell'una rispetto all'altro – quanto piuttosto la preferibilità del sentimento di amicizia rispetto a quello erotico per un fondamento stabile e duraturo del matrimonio, luogo – come si vedrà in seguito – di generazione e di formazione dello spirito nobile.¹⁵⁰

150 Per un approfondimento rispetto alla differenza concettuale tra amicizia ed *eros* da una prospettiva prettamente sociologica ma comunque interessante cfr. F. Alberoni, *L'amore e gli amori*, Edizioni Leima, Milano, 2017.

In questo libro l'autore si impegna a tracciare una distinzione molto netta e chiara dei vari tipi di amore che si possono riscontrare nell'esperienza del mondo delle relazioni tra esseri umani. In particolare, i principali distinguo vengono fatti tra amicizia, innamoramento e infatuazione; ciò che interessa nella fattispecie del presente lavoro è la differenza essenziale tra le prime due forme: amicizia ed *eros*. A questo proposito è possibile rinvenire alcuni elementi attraverso i quali mettere in evidenza i confini concettuali che sanciscono la distinzione tra legame amicale e legame erotico, e vale la pena farne una sintesi a titolo di chiarificazione.

Il primo elemento che permette di tracciare una differenza fondamentale tra l'*eros* e l'amicizia è quello relativo al criterio della libera scelta. Se il legame amicale si fonda sulla possibilità di scegliere la persona con cui avviare un rapporto e uno scambio liberi, elettivi e reciproci, la stessa possibilità non è concessa nella dimensione dell'innamoramento; infatti, non si decide di innamorarsi di qualcuno: è come un fulmine a ciel sereno che improvvisamente si scaglia sull'innamorato abbattendo le sue difese, prendendolo alla sprovvista e destabilizzando il suo animo. Il secondo elemento di distinzione tra l'*eros* e l'amicizia si riscontra nella fase dello stato nascente dei due sentimenti, in particolare nella differenza nella gamma degli effetti che esso genera. Nella dinamica di genesi e di sviluppo del rapporto amicale la questione della temporalità è centrale: infatti, «l'amicizia si costruisce lentamente, per incontri successivi, e si rafforza con ciò che succede durante l'incontro»: il tempo è condizione essenziale affinché il seme del rapporto di amicizia attecchisca, cresca e maturi. Durante questo processo la ragione

3.2. Back to Nietzsche: l'amicizia, un'altra forma di amore

Dopo aver suggerito – grazie anche al confronto con Montaigne – i principali elementi che tracciano e definiscono la differenza specifica che intercorre tra amicizia ed *eros*, è necessario recuperare le riflessioni nietzschiane sia per ribadire l'entità di tale differenza, sia per portare alla luce

resta salda e lucida, senza tuttavia inibire l'attivazione e l'espressione di una fisiologica componente emozionale insita in ogni rapporto interumano. Nell'amicizia le facoltà mentali sono pienamente attive e funzionanti – e questa è condizione necessaria per assicurare la possibilità di una libera scelta dell'amico –; l'individuo resta se stesso: i confini della sua identità sono aperti alla comunicazione con l'altro ma non si con-fondono, i sensi si distendono e subentrano una felicità e una soddisfazione che rafforzano stabilità, serenità e ponderatezza. Il senso della misura è un carattere essenziale degli amici, così come la condivisione di un ambiente in cui attuare alcune pratiche di vita volte alla ricerca di una condizione di atarassia. La dinamica di genesi e di sviluppo del rapporto erotico, invece, si caratterizza innanzitutto per un'assenza di temporalità, o meglio per una sua sospensione: nel pieno della fase dell'innamoramento il tempo è come sospeso e gli innamorati hanno l'impressione di vivere in una “bolla” che determina una diversa esperienza del tempo stesso e anche dello spazio: il mondo si trasfigura, e per loro la vita diventa un'opera d'arte come un dipinto colorato o un film senza fine in cui i protagonisti non possono che essere entrambi. I confini delle rispettive identità personali si sciolgono in un processo di con-fusione in cui gli innamorati sentono di essere una cosa sola: un'unica anima e un unico corpo – condizione, questa, affatto esclusa dal rapporto amicale in cui le rispettive individualità comunicano senza confondersi. A differenza del legame amicale, quello erotico si fonda su e si alimenta di un sentimento di esclusività, ossia il desiderio reciproco di vivere un'esperienza unica e inimitabile all'interno di uno spazio – la cosiddetta “bolla” – in cui qualsiasi presenza “esterna” viene considerata irritante se non addirittura esiziale per il naturale decorso della dinamica dell'innamoramento e quindi avversata. Esattamente per questo motivo scatta il meccanismo della gelosia, altro connotato distintivo dell'*eros* rispetto all'amicizia. La gelosia è la manifestazione emozionale di una sincera preoccupazione che insorge nel soggetto innamorato quando gli si presenta di fronte, sotto qualsiasi spoglia, tutto ciò che egli possa concepire come un pericolo per l'esperienza amorosa che sta vivendo. Ma se emerge una preoccupazione ciò sta ad indicare che tra innamorati non intercorre un legame di piena fiducia reciproca, poiché se essa ci fosse non si alimenterebbe nessun timore per un'eventuale mancanza di fedeltà; l'amicizia, invece, si fonda su una piena e incrollabile fiducia di fondo che non contempla in nessun modo incertezze e pericoli. L'innamorato desidera il proprio partner unicamente per sé sebbene non in quanto oggetto di proprietà, ma come soggetto di esclusività con il quale condividere – anche sessualmente – esperienze dalle quali tutti gli altri sono lasciati fuori; l'amico, invece, è predisposto ad accogliere più persone – sebbene, va ricordato, i criteri di elezione siano molto stringenti: per poter essere amico, almeno per la concezione di amicizia che emerge in questo elaborato, è necessario essere uno spirito nobile; ma la nobiltà di spirito è qualcosa di raro e insolito – e nutrire e favorire quindi un atteggiamento di inclusività piuttosto che di esclusività. Se l'*eros* è esclusivo, l'amicizia è inclusiva – sebbene elettiva e selettiva –, e perciò quest'ultima, a differenza del primo, non conosce gelosia. L'ultimo elemento di discriminazione tra l'amicizia e l'*eros* è rappresentato dall'esperienza della lontananza. Nel legame amicale la lontananza dell'amico è molto sentita

la componente essenziale che contraddistingue la concezione di amicizia propria del filosofo tedesco.

Nell'impostare il ragionamento sul concetto di amore, Nietzsche riconosce da subito una difficoltà di chiara definizione nonché di ambiguità che tale concetto contiene ed esprime. Che cosa s'intende esattamente con "amore"?

Il filosofo tedesco prende in considerazione la possibilità che cupidigia e amore nascano da un medesimo istinto che riceve due volte lo stesso nome a seconda del punto di vista particolare e circostanziale dell'osservatore, eliminando così qualsiasi finzione sulla natura di tale sentimento ed evidenziandone la cifra essenziale:

Cupidigia e amore: come sentiamo diversamente ognuna di queste parole! – e tuttavia potrebbe essere lo stesso istinto che riceve due volte un nome, la prima volta diffamato dal punto di vista di coloro che già posseggono, nei quali l'istinto s'è un po' pacificato e che ora sono in timore per il loro «possesso»; la seconda, dal punto di vista degli

ma pienamente sopportabile e sostenibile, poiché l'amico è colui che nel bastare a se stesso e nel saper vivere in solitudine ha appreso il valore della distanza in entrambe le forme del negativo e del positivo: egli, infatti, lontano dall'amico soffre senza eccessi ed esagerazioni ma impara ad apprezzarne maggiormente la compagnia e la vicinanza. Inoltre, l'amico – in quanto spirito nobile – ha interiorizzato e assunto come principio esistenziale quello della fedeltà a se stessi; ciò significa che gli amici sono affatto disposti a separarsi e distanziarsi per poter seguire il proprio percorso di vita, per poter costruire la propria traiettoria esistenziale: l'esito è la nietzschiana «amicizia stellare», una delle più alte e nobili forme di amicizia che si possano concepire. Nel legame erotico, invece, la lontananza dell'innamorato è un'assenza lacerante, un vuoto cosmico insopportabile, straziante e che procura ad esso molta sofferenza. All'innamorato, infatti, sembra di non poter vivere senza la persona amata e la sua distanza determina il crollo di qualsiasi senso esistenziale. A differenza dell'amico, l'innamorato non basta a se stesso e questo diventa evidente e incontrovertibile nella sua disperata e insistente ricerca del contatto e della vicinanza con l'altro; una vicinanza che è la sola in grado di colmare quel vuoto di senso esistenziale che la lontananza dell'amato suscita nell'animo dell'innamorato e che induce una sofferenza esagerata ed eccessiva. Inoltre, un'altra differenza fondamentale tra l'amico e l'innamorato si gioca sul piano del principio della fedeltà a se stessi: se l'amico lo ha assunto come un assioma esistenziale indiscutibile poiché riconosce che seguire il proprio cammino per realizzare se stessi è condizione necessaria per il raggiungimento della felicità, l'innamorato – proprio a causa della travolgente passione amorosa che lo spintona verso l'altro – è disposto a rinunciare alle sue ambizioni, ai suoi sogni, ai suoi desideri, insomma: a se stesso in quanto *progettualità*, per poter vivere appieno l'esperienza trasfigurante dell'eros al fianco della persona amata.

inappagati, degli assetati e quindi glorificato come «buono». Il nostro amore per il prossimo – non è un anelito verso una nuova *proprietà*? E non è tale anche il nostro amore del sapere, della verità? E in genere ogni nostro anelito verso cose nuove?¹⁵¹

La cifra essenziale del concetto di amore – nonostante lo sdoppiamento semantico e terminologico – pare risiedere nella nozione di *possesso*. L'innamorato che già possiede chiama quell'istinto a possedere cupidigia, attribuendogli un valore negativo poiché la conquista è già ottenuta e il desiderio placato, pacificato; l'innamorato che ancora non possiede chiama lo stesso istinto “amore”, assegnandoli un valore positivo per indurre la propria anima a continuare a lottare per ottenere tale conquista.

Secondo la lettura che propone Nietzsche, dunque, l'amore – inteso nel “nostro” senso di *eros* o innamoramento – si fonda sull'istinto del possesso.

Ritorna così in primo piano il concetto di esclusività tracciato in precedenza:

Ma quanto mai chiaramente si tradisce l'amore dei sessi come impulso alla proprietà: l'amante vuole l'incondizionato, *esclusivo possesso* della persona da lui ardentemente desiderata; vuole un potere assoluto tanto sulla sua anima che sul suo corpo, vuole essere amato lui solo e insediarsi nell'anima dell'altro e signoreggiarvi come il bene più alto e desiderabile.¹⁵²

151 F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 67. La riflessione continua con un interessante excursus sul desiderio umano di novità, causa-effetto della noia per le cose già possedute. Causa-effetto nel senso che il desiderio “dongiovannesco” di nuove conquiste – non soltanto sul piano amoroso – in parte provoca il sentimento di noia per il già posseduto ma in parte ne è l'effetto, poiché la noia ha una sua forza intrinseca di attivare tale desiderio: «Poco per volta proviamo fastidio per ciò che è vecchio, posseduto in tutta sicurezza, e ritorniamo a tendere le mani; perfino il più bel paesaggio, dove abbiamo vissuto per tre mesi, non è più certo del nostro amore, e un qualche lido lontano attira la nostra cupidigia: il possesso viene per lo più diminuito dal possedere» (*ibidem*).

Nonostante il mondo dell'innamorato subisca una specie di processo di trasfigurazione per cui – insieme, a contatto, vicino all'amato – la felicità dell'animo assume connotati di esaltazione e di mania –,¹⁵³ mentre lontano da esso lo stesso mondo perde di intensità, colore, sensatezza – l'amore erotico travolge il soggetto spingendolo con violenza e furore verso l'amato e scentrandolo dalla propria traiettoria esistenziale. Inoltre, l'*eros* – che si fonda sull'istinto del possesso e sulla pretesa dell'esclusività del rapporto – genera e alimenta una reciproca e «avida bramosia» che allontana i soggetti da quella che Nietzsche intende come direzione propria di un'*altra* forma di amore: l'amicizia.

C'è sì, qua e là sulla terra, una specie di prosecuzione dell'amore dove quell'avida bramosia che hanno due persone l'una per l'altra cede a un desiderio e a una cupidigia nuovi, a una più alta sete *comune* per un ideale che li trascende: ma chi conosce quest'amore, chi lo ha profondamente vissuto? Il suo vero nome è *amicizia*.¹⁵⁴

152 *Ivi*, p. 68, corsivo mio. Interessante il prosieguo della considerazione in cui Nietzsche verbalizza il suo stupore nell'ipotizzare come sia stato possibile che in tutti i tempi un tale amore fondato sull'istinto del possesso e sulla pretesa di esclusività potesse essere così tanto esaltato e glorificato, associando a esso il concetto contrapposto all'egoismo, mentre esso pare essere l'espressione più compiuta dell'egoismo stesso: «Se si pone mente al fatto che ciò non è altro se non escludere tutto il mondo da un bene prezioso, da una sorgente di felicità e di piacere; se si considera che l'amante mira ad impoverire e spogliare ogni altro concorrente e che vorrebbe diventare il drago del suo prezioso tesoro, essendo il più spietato ed egoista di tutti i “conquistatori” e i predatori; se si tiene finalmente presente che allo stesso amante il resto del mondo appare indifferente, pallido, senza valore, e che egli è pronto a fare ogni sacrificio, a sconvolgere ogni ordinamento, a mettere in secondo piano ogni interesse; ci si meraviglierà effettivamente che questa selvaggia avidità di possesso e questa ingiustizia dell'amore sessuale sia stata a tal punto esaltata e divinizzata, come è accaduto in tutti i tempi, e che anzi da questo amore si sia ricavato il concetto di amore come contrapposto all'egoismo, mentre è forse l'espressione più spregiudicata dell'egoismo stesso» (*ibidem*).

153 Cfr. Platone, *Fedro*, Feltrinelli, Milano, 2013.

154 F. Nietzsche, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, cit., p. 69.

Da quest'ultimo estratto si evincono alcuni dati teorici importanti per la prosecuzione della trattazione.

Anzitutto, il filosofo tedesco si riferisce all'amicizia definendola «una specie di prosecuzione dell'amore», a indicare appunto – perfettamente in linea con la tesi che in questa sede si sta sostenendo – che il legame amicale si configura proprio come una chiara e distinta forma di amore.

In seguito Nietzsche si premura di segnalare in che cosa consiste la differenza specifica tra le due forme di amore: se le colonne portanti dell'*eros* sono possesso ed esclusività – concetti che condensano sinteticamente i loro significati nell'espressione «avida bramosia che hanno due persone l'una per l'altra» – nell'amicizia tale bramosia lascia spazio a un desiderio nuovo: «una più alta sete *comune* per un ideale che li trascende».

In una prospettiva fedelmente nietzschiana, dunque, il carattere distintivo e inequivocabile del concetto di amicizia risiede senza dubbio nella direzione indicata da quell'ideale comune che genera, nutre, sostiene e rinnova continuamente il legame amicale: l'*Übermensch*.¹⁵⁵

L'anelito verso l'oltreuomo si configura come quell'ideale comune che scolpisce e traccia il profilo dell'amico, e infatti, a riprova di ciò, – come

155 Cfr. W. Verkerk, *Nietzsche's Goal of Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 45, n. 3, Penn State University Press, 2014, pp. 279-291. Anche l'autore legge l'amicizia come sublimazione e perfezionamento di quell'impulso tirannico-erotico di possesso tra due persone in uno sbocco più produttivo dove l'attenzione e l'energia dei due sono indirizzate alla realizzazione di un ideale condiviso, anziché alla possessione reciproca. Secondo l'autore tale ideale è l'anelito dell'oltreuomo, e questo scopo fornisce all'amicizia un fondamento di resistenza all'impulso al possesso e all'oggettificazione dell'altro: «L'amicizia consente una sublimazione e un raffinamento di questo impulso tirannico nell'attualizzazione di un ideale anziché nel possesso reciproco. L'amicizia orientata a uno scopo diventa così una soluzione creativa e disciplinata al problema dell'eccessivo egoismo e alle sue molteplici espressioni, specialmente per coloro che possiedono un eccesso di energia e una fame per la potenza.», *ivi*, p. 280, traduzione mia. Se il presente lavoro si accorda completamente con la suggestione secondo cui l'ideale condiviso dagli amici sia l'anelito verso l'oltreuomo, nutre al contempo alcuni dubbi circa l'idea che l'amore erotico alimenti un processo di oggettificazione dell'altro. Come si è tentato di sostenere, infatti, l'*eros* non si fonda su un'idea di proprietà dell'altro in quanto oggetto di desiderio, bensì su un sentimento reciproco di esclusività che rende l'altro soggetto di un'esperienza e di un desiderio erotici.

argomentato in precedenza – l'amico è l'annuncio e il pre-sentimento dell'oltreuomo.

Appurato che l'amicizia si delinea come un'*altra* forma di amore, ora si tratta di valutare la portata semantica del concetto nietzschiano di matrimonio, in particolare il senso con cui esso si possa comprendere come sublimazione dell'amicizia.

3.3. Amicizia di coppia: il matrimonio “zarathustriano”

Assodato che nell'ottica propriamente nietzschiana l'amicizia rappresenta un'*altra* forma di amore, ora si tratta di accertare l'ipotesi che il matrimonio si fondi su di essa e funga da suo momento culminante, da sua *sublimazione*.

Sulla scia della concezione di matrimonio propria di Montaigne, anche Nietzsche si scaglia contro quella «miseria dell'anima per due» che è il matrimonio inteso come mercanteggiamento tra spiriti poveri e gregari, ossia tra “ultimi uomini”.¹⁵⁶

Tuttavia, quella che emerge dalla critica nietzschiana alla concezione del matrimonio propria dell'immaginario collettivo e più comune è soltanto la declinazione più bassa e spregevole dello stesso concetto. Infatti, il filosofo tedesco – attraverso la figura di Zarathustra – si premura di restituire dignità a quello specifico tipo di rapporto che fiorisce come ulteriore innalzamento spirituale della dinamica dell'amicizia.

3.3.1. Il fondamento del matrimonio: l'amicizia

L'amicizia rappresenta la condizione fondamentale – nel senso che si pone a fondamento – e inderogabile del matrimonio, poiché l'amico è colui che ha raggiunto – dopo un faticoso e fruttuoso lavoro su se stesso – quell'elevato grado di maturità spirituale necessario per il compito epocale cui lo spirito

¹⁵⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Del figlio e del matrimonio*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 70-71.

In particolare il passo seguente in cui Nietzsche-Zarathustra chiarisce la sua posizione in merito al fasullo intendimento comune di “matrimonio”: «Ma quello che i troppi, questi superflui, chiamano matrimonio, – ah, come lo chiamerò? Ah, questa miseria dell'anima per due! Ah, questo sudiciume dell'anima per due! Ah, questo meschino benessere per due! Matrimonio chiamano essi tutto ciò; e dicono che le loro nozze sono state concluse in cielo. Ora, a me non piace il cielo di questi superflui! No, non mi piacciono questi animali catturati nella rete celeste! Lungi da me anche il dio che scende zoppicando a benedire ciò che non ha congiunto! Non ridetemi di tali matrimoni! Quale figlio non avrebbe motivo di piangere sui suoi genitori? Degno mi pareva quest'uomo e maturo per il senso della terra: ma quando vidi sua moglie, la terra mi apparve una casa di matti. Sì, vorrei che la terra tremasse in convulsioni quando un santo e un'oca si accoppiano. [...] Molte brevi sciocchezze – questo per voi si chiama amore. E il vostro matrimonio pone fine alle molte brevi sciocchezze con una sola lunga imbecillità» (*ibidem*).

nobile è chiamato a rispondere. L'amico, infatti, ha appreso non solo l'amore di sé inteso come pienezza di spirito che dà spazio – proprio in quanto *sovraabbondanza* di essere – alla possibilità, anzi all'urgenza del dono;¹⁵⁷ ma ha anche imparato il valore dell'autonomia intesa come la capacità di darsi una legge da sé e per sé, sottraendosi in questo modo alla condizione della gregarietà. L'autonomia, infatti, è il risultato eclatante di un percorso di evoluzioni e rivoluzioni di un'identità personale in divenire che matura e difende una singolare visione di sé e del mondo, senza appiattirsi su di essa ma mantenendo aperta e alimentando la molteplicità delle prospettive possibili.

L'amico è quell'individuo che ha fatto di sé uno spirito nobile, lavorando su se stesso in altezza e profondità, imparando a interrogare la propria anima e a vincere lo spirito di gravità che l'appesantisce, l'indebolisce e l'infiacchisce. L'amico è colui che si è guadagnato la sua vittoria e la sua liberazione, che si è costruito «tetragono nel corpo e nell'anima»; colui che ha saputo rispondere positivamente alle domande che Zarathustra invita a porsi per testare il proprio grado di maturità spirituale e interrogarsi dunque sull'opportunità del matrimonio:

Ho una domanda per te solo, fratello mio: come uno scandaglio getto questa domanda nella tua anima, affinché io sappia quanto è profonda. Sei giovane e ti auguri un figlio e il matrimonio. Ma io ti domando: sei un uomo che debba augurarsi un figlio? Sei tu il vittorioso, il costruttore

157 Cfr. F. Nietzsche, *Prologo di Zarathustra*, 1, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 9. In particolare, le parole che Zarathustra rivolge al sole prima di tornare dagli uomini sono emblematiche al fine di rendere l'immagine del dono: « “Tu , grande astro! Cosa sarebbe la tua felicità, se non avessi coloro ai quali risplendi! Per dieci anni sei venuto quassù alla mia caverna: ti saresti saziato della tua luce e di questo percorso, senza di me, la mia aquila e il mio serpente. Ma noi ti attendevamo ogni mattina, ti toglievamo il tuo eccesso e per questo ti benedicevamo. Vedi! Io sono sazio fino alla nausea della mia saggezza; come l'ape che ha raccolto troppo miele, ho bisogno di mani che si protendano. Vorrei *regalare e spartire*, finché i saggi tra gli uomini si rallegrassero ancora della loro stoltezza e i poveri della loro ricchezza. Perciò devo andare laggiù in basso: come tu fai la sera, quando vai dietro il mare recando luce al mondo sotterraneo, tu astro ricchissimo!”» (*ibidem*, corsivo mio).

di te stesso, il padrone dei sensi, il signore delle tue virtù? Così ti interrogo. Oppure parlano dal tuo desiderio la bestia e il bisogno? O la solitudine? O l'insoddisfazione di te stesso? Io voglio che la tua vittoria e la tua libertà desiderino un figlio. Monumenti viventi devi costruire alla tua vittoria e alla tua liberazione. Al di sopra di te devi costruire. Ma prima di tutto devi essere tu stesso costruito tetragono nel corpo e nell'anima.¹⁵⁸

Quindi, dal momento che il matrimonio è auspicabile solo e soltanto per quegli spiriti nobili che hanno saputo raggiungere un elevato e profondo livello di maturità spirituale e che tali spiriti coincidono essenzialmente con il profilo dell'amico, ne consegue che l'amicizia rappresenta a tutti gli effetti il base cardinale del matrimonio zarathustriano. Non può esserlo invece l'*eros*, poiché se da una parte esso è la scintilla del matrimonio e nobilita il desiderio, dall'altra è evanescente, instabile, volubile, volatile e perciò crea il problema della costanza e della continuità, e dunque della progettualità, senza la quale il matrimonio presto si concluderebbe.¹⁵⁹ Il matrimonio, infatti, è come un «lungo dialogo»¹⁶⁰ e, in quanto tale, necessita di stabilità e solidità.

Sull'amicizia come base fondamentale del matrimonio, lo stesso Nietzsche elimina qualsiasi dubbio in un breve ma efficace aforisma: «Al migliore amico toccherà probabilmente la migliore moglie, perché il buon matrimonio riposa sul talento dell'amicizia.»¹⁶¹

158 F. Nietzsche, *Del figlio e del matrimonio*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 69-70.

159 Sulle ragioni dell'inadeguatezza dell'«amore romantico» come fondamento del matrimonio e sulla necessità di trovare una solida base per esso nell'amicizia, cfr. R. Abbey, *Odd bedfellows: Nietzsche and Mill on marriage*, «History of European Ideas», vol. 23, n. 2, 1997, pp. 81-104. Scrive l'autrice: «Tuttavia, in qualsiasi modo egli osservi il punto, Nietzsche considera l'amore come una base necessariamente effimera e perciò insoddisfacente per una relazione durevole come il matrimonio» (*ivi*, p. 84, traduzione mia).

3.3.2. Il matrimonio come *sublimazione* dell'amicizia

Se la concezione nietzschiana di amicizia si fonda sul perseguimento di un *ideale* comune che passa sotto il nome di oltreuomo, il matrimonio si configura come quel “luogo” di generazione e di formazione dello stesso oltreuomo inteso come futurizzazione dello spirito nobile.

In quanto ideale da perseguire, l'oltreuomo rappresenta la proiezione nel futuro di quella condizione presente di elevatezza e profondità proprie della nobiltà di spirito. In questo senso, l'oltreuomo rappresenta quel modello di una nuova umanità depurata dalla decadenza e rigenerata nei principi motori della nobiltà di spirito: volontà di potenza, grande salute, *amor fati*, istinto vitale.

Se l'ideale dell'oltreuomo è la futurizzazione della condizione propria della nobiltà di spirito, quest'ultima si configura come la presentizzazione di tale ideale; è – per così dire – il “reale” dell'oltreuomo, ossia il tentativo imperfetto, costante e inesausto di concretizzare nel presente il modello di nuova umanità cui rinvia la figura dello stesso oltreuomo.

Cfr. anche S. Nettleton, *Ten Tips for a Great Marriage According to Friedrich Nietzsche*, «Indo-Pacific Journal of Phenomenology», vol. 9, n. 2, 2009, pp. 1-9. In particolare, l'autrice sottolinea che se alla base del matrimonio c'è una scelta d'amore, esso non durerà perché l'eros è un sentimento volatile, volubile, instabile. Perciò il matrimonio dovrebbe fondarsi sull'amicizia, poiché essa garantisce una relazione interpersonale più stabile, solida e meno pericolante. Infatti gli amici – argomenta l'autrice –, a differenza degli amanti, non si cercano per un fattore di attrazione fisica, bensì per un fattore di affinità spirituale ed elettiva. Tuttavia, la variabile “attrazione” va esaminata con più attenzione: essa non è espunta dal rapporto tra amici; infatti si può affermare che anche gli amici si attraggono, altrimenti nemmeno si cercherebbero o passerebbero del tempo insieme. Ciononostante, l'attrazione degli amici possiede una qualità diversa rispetto a quella degli amanti: essa è una attrazione dove la dimensione della sessualità è pressoché assente, e ciò che si ama non è tanto il corpo in sé, nella sua “bellezza” dettata da qualche arbitrario canone estetico, bensì il corpo in quanto espressione visibile, incarnata dello spirito.

160 Cfr. F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol. I, cit., p. 232. «In procinto di contrarre un matrimonio bisogna porsi la domanda: credi tu di poter ben conversare fino alla vecchiaia con questa donna? Ogni altra cosa nel matrimonio è transitoria, mentre la maggior parte del tempo della vita in comune è presa dalla conversazione» (*ibidem*).

161 F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol. I, cit., p. 229.

Alla luce di ciò, si può arguire che spirito nobile e oltreuomo costituiscono due facce del medesimo concetto, con l'unica differenza vigente non tanto su un piano sostanziale quanto piuttosto temporale: lo spirito nobile è presente, l'oltreuomo futuro.

Tuttavia, nel matrimonio prende forma e realtà il tentativo di edificazione ed educazione di una nuova umanità per l'avvenire, e quindi il tentativo di realizzazione concreta di tale ideale nel tempo presente.

Non solo devi procreare dopo di te, ma anche sopra di te! In ciò ti aiuti il giardino del matrimonio! Un corpo superiore devi creare, un primo movimento, una ruota che gira da sé, – un creatore devi creare. *Matrimonio: così chiamo quella volontà di due di creare quell'uno che sia più di coloro che lo crearono.* Rispetto reciproco chiamo il matrimonio di coloro che vogliono una tale volontà. Questo sia il senso e la verità del tuo matrimonio.¹⁶²

Se il matrimonio si fonda sul talento per l'amicizia e gli amici non possono che essere spiriti nobili, allora anche gli sposi saranno di conseguenza spiriti nobili; spiriti nobili che si impegnano strenuamente a dare continuità nel tempo futuro alla loro propria condizione di nobiltà di spirito attraverso l'unione matrimoniale che porta inevitabilmente con sé il compito della *procreazione*¹⁶³ e della formazione del «figlio», ossia della generazione dell'avvenire.¹⁶⁴

162 F. Nietzsche, *Del figlio e del matrimonio*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 70 (corsivo mio).

163 Il termine “procreazione” risulta molto interessante poiché scomponendolo suggerisce l'idea di una creazione – concetto molto caro a Nietzsche e decisamente al centro della sua speculazione filosofica - “pro”, ossia “a vantaggio di”. In questo caso, la procreazione è creazione a vantaggio della nuova umanità simbolicamente condensata nella figura dell'oltreuomo.

164 Cfr. S. Nettleton, *Ten Tips for a Great Marriage According to Friedrich Nietzsche*, «Indo-Pacific Journal of Phenomenology», vol. 9, n. 2, 2009. In particolare, nel secondo paragrafo

L'amicizia, dunque, si sublima nel matrimonio poiché in esso la coppia di amici – gli sposi – rinvergono la straordinaria possibilità di futurizzare, ovvero di dare continuità nel tempo a venire, la loro condizione di nobiltà di spirito, altrimenti a rischio considerata la finitudine biologica dell'essere umano. Ergo, il matrimonio salvaguarda la nobiltà di spirito dalle leggi inesorabili del tempo garantendone una sorta di perpetuità.

Inoltre, come anticipato in precedenza, il matrimonio si configura come una sublimazione della relazione amicale poiché delinea quel punto di equilibrio tra la rigida determinazione della volontà individuale verso la fedeltà a se stessi propria dell'amicizia e la completa rinuncia a sé in cui l'*eros* rischia di condurre in virtù della sua natura passionale e turbolenta.

3.3.3. Principali differenze tra amicizia e matrimonio

Nonostante il matrimonio si fondi sul talento per l'amicizia, esso – proprio in quanto sua sublimazione – presenta alcune differenze strettamente legate tra loro su cui vale la pena di soffermarsi al fine di inquadrare ancora più chiaramente la cornice concettuale all'interno della quale si situa.

La grande differenza che intercorre tra amicizia e matrimonio riguarda la dimensione della sessualità nel duplice senso di identità sessuale biologica e attività sessuale.

del saggio l'autrice affronta il tema della procreazione, ritenendola non solo prerogativa ma anche forte stimolo per il matrimonio. Scrive l'autrice, facendo riferimento a uno scritto nietzschiano: «Nietzsche spiega che creare nuove generazioni di ancor più nobili individui è un grande ottenimento e persino l'espressione più completa della volontà di potenza di un individuo. Perciò, sta nel più grande interesse di ogni individuo sposarsi non per amore, bensì per creare bambini forti, sani ed educati» (*ivi*, p. 3, traduzione mia). Infatti, mettere al mondo nuove creature consente ai partner di stringersi e migliorarsi ancora di più per poter offrire loro la migliore educazione. Inoltre, l'autrice sottolinea che la possibilità di una nuova umanità passa attraverso le nuove generazioni, e perciò i genitori “zarathustriani” sono chiamati a insegnare ai figli a fare ancora meglio di quanto si sia già fatto, a spingersi sempre un po' più oltre nel percorso di maturazione e nobiltà di spirito. Un genitore realizzato è un genitore surclassato per spirito, forza e salute dalla prole.

Per quanto concerne la prima sfumatura di significato, Nietzsche propone una definizione di matrimonio che sgombra il campo da qualsiasi dubbio, attribuendo nel contempo a quelle «donne nobili e di liberi sensi» un ruolo centrale nel compito di procreazione ed educazione della nuova umanità.¹⁶⁵

Quelle donne nobili e di liberi sensi che si pongono come compito l'educazione e l'elevazione del sesso femminile, non devono trascurare un punto di vista: il matrimonio, pensato nella sua concezione superiore come *amicizia di anime fra due persone di sesso diverso*, cioè tale, quale lo si spera dall'avvenire, concluso allo scopo della procreazione e dell'educazione di una nuova generazione [...].¹⁶⁶

Se l'amicizia può svilupparsi anche tra persone dello stesso sesso, il matrimonio – secondo la prospettiva nietzschiana – è appannaggio di uomo e donna, poiché scopo di tale progettualità è la procreazione e l'educazione di «una nuova generazione» di spiriti nobili, e la procreazione presuppone l'unione tra sesso maschile e sesso femminile. Sebbene l'educazione alla nobiltà di spirito si realizzi essenzialmente su un piano spirituale, non va sottaciuta l'importanza della componente biologica: come sarebbe possibile, infatti, formare un'anima senza un corpo?

165 Sul ruolo della donna e sul concetto di femminilità nella filosofia nietzschiana cfr. F. Negri, *Ti temo vicina, ti amo lontana: Nietzsche, il femminile e le donne*, Mimesis, Milano, 2011. In questo libro l'autrice imposta e sviluppa un discorso molto approfondito sulla figura della donna e sulla nozione di femminilità nel pensiero del filosofo tedesco. In particolare, molto interessante per il presente lavoro è il ragionamento che conduce alla profilazione della donna «dionisiaca»: Arianna, ossia la controparte femminile dell'uomo dionisiaco, contrapposta sia alla psicologia della donna «costumata» sia a quella della donna «emancipata». Donna e uomo dionisiaci raffigurano gli archetipi della nobiltà di spirito declinata nel matrimonio, sono gli esemplari della genitorialità “zarathustriana”.

Sul ruolo e il valore della donna e sulla possibilità per essa di guadagnare la condizione della nobiltà di spirito cfr. R. Abbey, *Beyond misogyny and metaphor: Women in Nietzsche's middle period*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 34, n. 2, Johns Hopkins University Press, 1996, pp. 233-256.

166 F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol. I, cit, p. 238.

L'unione tra i due sessi distinti ha necessariamente una natura carnale e questo dato conduce direttamente alla seconda sfumatura di significato della sessualità come variabile di differenziazione tra amicizia e matrimonio: l'attività sessuale.

A differenza della relazione amicale, il legame matrimoniale prevede e incentiva l'attività sessuale tra coniugi, sia perché essa incrementa la sintonia, la fiducia, il benessere e la complicità della coppia, sia perché tale è la via per la procreazione, ossia la generazione del figlio dell'avvenire: l'oltreuomo.

Si potrebbe obiettare che il desiderio sessuale che subentra nei coniugi accresca abbondantemente il livello di intimità tra i due, e che l'intimità favorisca una vicinanza eccessiva incompatibile con il rispetto della distanza che ci si deve tra spiriti nobili.

Tuttavia, intimità e distanza sono incompatibili soltanto a uno sguardo superficiale, poiché il concetto di intimità è nettamente distinto da quello di prossimità, con il quale invece il concetto di distanza non si concilia. Infatti, se la prossimità nasce dal bisogno dell'altro per una mancanza di sé, l'intimità nasce dalla volontà di conoscere le profondità e gli abissi dell'altro per conoscere i propri, per riflettere su di sé, per progredire nel proprio cammino di elevazione spirituale. Ma per ottenere fiducia e stima dall'altro è necessario dimostrare quel rispetto per la distanza che ha poi l'effetto di avvicinare le anime, di renderle non tanto più prossime quanto più intime.¹⁶⁷

Nonostante il matrimonio si fondi sul talento per l'amicizia, esso presenta alcune differenze che ne delineano la sua specificità.

¹⁶⁷ Cfr. R. Abbey, *Odd bedfellows: Nietzsche and Mill on marriage*, «History of European Ideas», vol. 23, n. 2, 1997. In particolare è opportuno segnalare il passaggio in cui l'autrice sottolinea il significato del concetto di intimità in riferimento alla concezione nietzschiana di matrimonio: «Tuttavia, mentre Nietzsche collega il matrimonio all'amicizia, non c'è alcuna ragione per cui i coniugi non potrebbero mantenere la distanza che tiene gli amici uniti e nello stesso tempo rispettosamente appartati, poiché l'immagine nietzschiana dell'amicizia mette in evidenza che non tutta l'intimità è tirannia» (*ivi*, pp. 87-88, traduzione mia).

Nella fattispecie – sulla base delle considerazioni e degli argomenti finora riportati – il matrimonio si configura come quel legame in cui l'amicizia si sublima non tanto nella direzione di un innalzamento rispetto a essa, quanto piuttosto nella direzione di un ampliamento delle possibilità che essa offre.

Si può dunque concepire il matrimonio come una declinazione dell'amicizia; una declinazione che è sublimazione di essa poiché il matrimonio rappresenta quel “luogo” dello spirito dove prende forma concreta il tentativo di realizzare e dare continuità nel tempo lo stesso ideale che anima la ricerca degli amici e degli spiriti nobili: l'oltreuomo.

Sete del creatore, freccia e desiderio dell'oltreuomo: parla, fratello mio, è questa la tua volontà di matrimonio? Santi chiamo io una tale volontà e un tale matrimonio. – Così parlò Zarathustra.¹⁶⁸

168 F. Nietzsche, *Del figlio e del matrimonio*, in Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 71.

CONCLUSIONE

Il presente lavoro si è proposto di portare alla luce il concetto di amicizia che emerge dal pensiero e dalla speculazione filosofica di Friedrich Nietzsche, mostrando che l'amicizia – indissolubilmente legata al concetto di nobiltà di spirito – proprio in quanto incentiva e alimenta un accrescimento della forza, della salute, della vitalità e della volontà di potenza di uno spirito nobile rappresenta non solo la condizione più desiderabile e adeguata per l'oltrepassamento ma anche il tentativo più spregiudicato e coraggioso di realizzazione nel tempo presente di quell'ideale cui la stessa dinamica dell'amicizia ambisce e persegue: l'oltreuomo.

Da ciò è conseguito il tracciamento di un “profilo dell'amico” in grado di fungere e da specchio e da lente di ingrandimento per un'operazione di rilettura dei principali concetti che compongono la costellazione del pensiero del filosofo tedesco.

Nella prima parte della ricerca si è innanzitutto delineato il significato del concetto di “requisito-effetto”.

L'amicizia funziona secondo una dinamica che presuppone un duplice rapporto: con sé e con l'altro. I requisiti da soddisfare per poter essere amico vanno ricercati e maturati sul piano del rapporto con se stessi; ma gli stessi requisiti si convertono in effetti del legame amicale una volta che l'amicizia esplose nel suo potenziale di trasformazione del singolo, andando così a consolidare le qualità che lo stesso singolo ha raggiunto per conseguire quella maturità spirituale richiesta da un rapporto nobile come quello dell'amicizia.

In secondo luogo, si è proceduto con la delineazione e la discussione delle qualità contenute nel concetto di “requisito-effetto”, al fine di tracciare un primo profilo dell'amico sul quale innestare il successivo argomento secondo il quale tra amicizia e nobiltà di spirito intercorre una connessione inestricabile e inviolabile. Infatti, i requisiti che l'individuo è chiamato a soddisfare lavorando

su se stesso per poter ambire alla nobile relazione d'amicizia – amore di sé, con-gioire, inimicizia, solitarietà e simpateticità – gli consentono di raggiungere una maturità personale e spirituale che si rivela perfettamente coincidente con la condizione della nobiltà di spirito. I caratteri distintivi dello spirito nobile, infatti, assomigliano fino a coincidere con i requisiti-effetti dell'amicizia, facendo emergere un *fil rouge* decisamente interessante: la fedeltà a se stessi è la forma più cristallina di amore di sé, poiché richiede non una rinuncia ma una formazione e una coltivazione della propria personalità; la simpateticità come condizione dello spirito fondata sui segni distintivi di dubbio, sospetto, ignoranza manifesta la libertà dello spirito nobile nella ricerca di una *prospettiva* singolare, autonoma, originale con cui osservare i fenomeni, gli eventi, il mondo della vita, la realtà; l'inimicizia intesa come scontro di sé con l'altro-da-sé dà vita a una dinamica essenziale per l'autodeterminazione e per la ricerca della propria strada, e quindi anche per il distanziamento dall'amico: nasce così da esso un'amicizia *ulteriore*, l'amicizia «stellare»; la solitarietà come capacità di stare da soli è intimamente legata alla possibilità per lo spirito nobile di situarsi fuori dal gregge, dalla chiacchiera, dal ronzio delle mosche del mercato, perché egli non ha urgenza di compagnia dal momento che la prima compagnia è quella che è in grado di fornirsi da sé. In questo modo il saper stare da soli in compagnia di se stessi, del proprio mondo interiore rende la compagnia dell'altro più piacevole, interessante, stimolante, vivida; la *sympatheia* come il con-sentire insieme all'amico l'espansione e l'accrescimento del sentimento di vita e di potenza apre la strada all'*amor fati* inteso nel senso di accettazione incondizionata della necessità delle cose come conseguenza di una *sovraabbondanza* di vita e di salute.

L'amico, dunque, non può che essere uno spirito nobile e uno spirito nobile non può non essere un amico: questo è risultato essere il primo ottenimento teorico della presente ricerca.

Nella seconda parte del lavoro si sono dunque delineati i tratti distintivi dello spirito nobile nonché dell'amico e si è ragionato intorno al concetto di amicizia come «aristocrazia dello spirito», al fine di rendere inequivocabilmente chiaro lo strettissimo legame tra amico e spirito nobile.

Tale ragionamento è partito da una breve ma incisiva definizione: aristocratico è quello spirito in grado di creare nuovi valori che esaltino e non deprimano la vita; in grado, cioè, di istituire una «morale dei signori» capace di accrescere i livelli di vitalità, di rinforzare i gradi di salute e di espandere il sentimento della volontà di potenza dello spirito. A tal proposito si è valutata la possibilità che lo spirito nobile si configurasse come filosofo nel senso di «cattiva coscienza» della propria epoca, capace esprimere sia una libertà dai lacci della tradizione sia una libertà di pensare, sentire, essere diversamente, con l'obiettivo della rigenerazione spirituale in salute e potenza per tramite del superamento della «morale degli schiavi» fondata sulla fiacchezza dello spirito, sulla debolezza del corpo e sulla compassione dell'anima; in una parola: sulla decadenza. Si rinforza così il profilo dell'amico: non soltanto spirito nobile, ma in quanto tale anche filosofo; e in quanto filosofo libero dai pregiudizi morali e libero di pensare diversamente. A questo proposito viene riletto un altro concetto della speculazione nietzschiana: quello di gregge. Al contrario dell'amico nonché spirito nobile nonché filosofo, il gregge – quella massa di persone mediocri incapaci di agire autonomamente e bisognose di un pastore che le guidi – si affida alla fede, la quale esprime un'inflessa volontà di affidamento a un principio ordinatore esterno, sintomo di una condizione decadente dello spirito dove rinuncia a sé, autocommiserazione, vittimismo e incapacità di farsi carico della propria esistenza fanno da padrone. Attraverso il discorso sul concetto di gregge e su quello di fede si è potuto delineare con ancora maggior chiarezza ed *ex negativo* il profilo distintivo dello spirito nobile e dunque dell'amico.

Tra i tratti distintivi dello spirito nobile si è individuato innanzitutto la fedeltà a se stessi come costruzione e valorizzazione della propria personalità, nonché come coltivazione del proprio talento; esattamente in questa direzione si è proposta una rilettura del concetto alla base dell'espressione nietzschiana «diventa ciò che sei», associandolo a un altro concetto cardine del pensiero del filosofo: quello di grande salute. Si è poi presa in considerazione l'«amicizia stellare» come il risultato più eclatante di un'autentica e intransigente applicazione del principio della fedeltà a se stessi e quindi come massima espressione della grande salute. In questo senso, l'«amicizia stellare» si rivela come una delle forme più nobili di amicizia superiore, dove l'eventuale estraneità degli amici non è segno della conclusione del loro rapporto bensì del suo raffinamento, poiché essa è l'evidenza della reciproca realizzazione di sé.

Il secondo tratto distintivo dello spirito nobile nonché dell'amico consiste nella sua avversione nei confronti del cristianesimo. Il cristianesimo – emblema della decadenza dell'umanità in quanto fautore e propugnatore di una morale contro la vita, una morale che predica il distacco dalla vita come affrancamento dal male – viene dunque riletto in una prospettiva nietzschiana filologicamente plausibile, ma associato a simbolo che l'amico, in quanto spirito nobile, è chiamato a osteggiare per poter portare a termine il compito nonché la missione di rovesciare i valori di decadenza che fondano la morale cristiana e di creare nuovi valori che esaltino la vita, la “terra”, *questo* mondo nella sua formidabilità.

Viene inoltre rilevato che l'amore del Dio cristiano – la compassione – non è adeguata per lo spirito nobile, poiché «la compassione è la praxis del nichilismo». Fa così la sua apparizione il concetto di *amor fati*: l'amore verso la necessità delle cose, verso l'inevitabilità degli eventi; è la dignità e il coraggio di «dire sì» – *Bejahung* – all'assurdità della vita nella sua interezza e complessità. L'amor fati diventa l'amore proprio dello spirito nobile, segno di

sovraabbondanza di vita e la cui pratica insegna allo spirito una nuova postura esistenziale: quella della saggezza tragica.

In seguito è stato messo in evidenza il nesso che lega il concetto di amicizia e quello di oltrepassamento, confermando dunque un indissolubile rapporto tra amico e oltreuomo. L'amico diventa precursore e annunciatore dell'oltreuomo nel senso che *pre-sente* – ossia sente in anticipo rispetto al resto dell'umanità – quella condizione spirituale che caratterizza il tipo “oltre-uomo”. A questo proposito, le tre metamorfosi dello spirito di cui parla Nietzsche all'inizio del suo *Zarathustra* vengono rilette come le “tappe” dell'oltrepassamento, il quale viene concepito come quel movimento di elevazione dello spirito senza trascendenza che consiste nell'andare oltre alla morale di decadenza e ai suoi valori contro la vita, la natura e la realtà, su cui si è fondata buona parte della cultura occidentale. Infine, viene rilevato che il rapporto indissolubile tra spirito nobile e oltreuomo si caratterizza per una differenza molto specifica che si produce sul piano della temporalità: in questo modo si conclude che lo spirito nobile in quanto amico in carne e ossa che vive nel tempo presente annuncia l'oltreuomo e così lo “presentizza”, mentre l'oltreuomo come “ideale” per l'avvenire, progetto da realizzare, ragion d'essere dello spirito nobile proietta nel futuro la sua azione e ne è perciò la sua “faturizzazione”.

Nell'ultima parte della ricerca si è valutata la tesi secondo cui l'amicizia si configura come forma superiore di “amore” e il matrimonio come sublimazione dell'amicizia.

Il confronto con Montaigne si è rivelato fruttuoso e utile al fine di considerare le principali differenze tra l'amicizia e le altre forme di legami di amore e affetto; in particolare, da tale scambio sono emerse alcune caratteristiche portanti del concetto di amicizia in analisi: l'elettività, che distingue il legame amicale da quello parentale; l'armonia, che distingue l'amicizia dall'*eros*; la parità, che la distingue dal legame erotico-didattico

greco-antico; e infine la spontaneità, che distingue l'amicizia dal matrimonio, sempre secondo l'ottica del filosofo francese.

Lungo la scia di tale confronto si è successivamente operata una chiara differenziazione tra il concetto di *eros* e quello di amicizia, al fine di sostenere la preferibilità della seconda come base fondativa del matrimonio “zarathustriano”, che si è dimostrato configurarsi come sublimazione della stessa.

Si è poi recuperato l'assunto per cui l'amicizia si genera sulla base del perseguimento da parte della comunità degli amici di «una più alta sete comune per un ideale che li trascende», ribadendo che tale ideale non può che essere l'oltreuomo. Si è concluso, quindi, che l'anelito verso l'oltreuomo rappresenta quell'ideale condiviso che scolpisce il profilo dell'amico e lo rende così il pre-sentimento nonché l'annuncio dell'oltreuomo.

Ci si è infine soffermati sulle ragioni per cui il matrimonio rappresenterebbe la sublimazione dell'amicizia, concludendo che se l'amicizia sta a fondazione del matrimonio – sebbene tra i due concetti intercorrano alcune piccole differenze messe in evidenza –, quest'ultimo ne è la sublimazione poiché i coniugi – anch'essi naturalmente spiriti nobili – rinvergono in esso la straordinaria possibilità di futurizzare, cioè di dare continuità nel tempo a venire, la loro condizione di nobiltà di spirito, contribuendo così alla causa dell'oltreuomo. Come ultima cosa si è precisato il senso con cui intendere il concetto di sublimazione del matrimonio rispetto all'amicizia: con esso non si intende tanto un innalzamento qualitativo del legame amicale, quanto piuttosto un ampliamento delle possibilità che esso offre alla causa dell'edificazione di un nuovo modello di umanità condensato nella figura concettuale dell'oltreuomo.

In conclusione, con il presente lavoro di ricerca si è tentato di offrire una prospettiva inedita tramite cui osservare e rivisitare alcuni concetti centrali nella speculazione filosofia nietzschiana, utilizzando il discorso sul concetto di

amicizia secondo due direttrici principali: mettere in luce un punto di vista plausibile e ragionato sulla concezione di amicizia propria di Nietzsche, cogliendo l'occasione per trasformare tale discorso in una lente di ingrandimento tematica per poter esaminare più da vicino e da un'angolazione ancora poco perlustrata il panorama concettuale che costella il pensiero del filosofo tedesco.

Bibliografia primaria

- *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Verlag von E. W. Fritzsch, 1872; trad. it. e cura di S. Mati, *La nascita della tragedia*, Feltrinelli, Milano, 2015.
- *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Verlag von E. W. Fritzsch, 1870-1873; trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci. E scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano, 1991.
- *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz, 1878; trad. it. e cura di S. Giametta, *Umano troppo umano*, Adelphi, Milano, 1979.
- *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz, 1881; trad. it. e cura di F. Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano, 1978.
- *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von Ernst Scheitzner, Chemnitz, 1882; trad. it. e cura di F. Masini, *La gaia scienza. E idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 1977.
- *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz, 1883; trad. it. e cura di S. Mati, *Così parlò Zarathustra*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1886; trad. it di S. Mati e O. Abu Dbei, a cura di S. Mati, *Al di là del bene e del male*, Feltrinelli, Milano, 2020.
- *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1887; trad. it. e cura di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano, 1984.

- *Der Antichrist: Fluch auf das Christenthum*, 1888; trad. it. e cura di S. Mati, *L'anticristo: Maledizione del Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- *Ecce homo: wie man wird, was man ist*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1889; trad. it. di C. Buttazzi, a cura di C. Pozzoli, *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, Feltrinelli, Milano, 2021.

Bibliografia secondaria

- R. Abbey, *Beyond Misogyny and Metaphor: Women in Nietzsche's Middle Period*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 34, fasc. 2, 1996, pp. 233–56, <https://doi.org/10.1353/hph.1996.0035>.
- R. Abbey, *Circles, Ladders and Stars: Nietzsche on friendship*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», vol. 2, fasc. 4, dicembre 1999, pp. 50–73, <https://doi.org/10.1080/13698239908403291>.
- R. Abbey, *Odd Bedfellows: Nietzsche and Mill on Marriage*, «History of European Ideas», vol. 23, fasc. 2, 1997, pp. 81–104, [https://doi.org/10.1016/S0191-6599\(97\)00016-8](https://doi.org/10.1016/S0191-6599(97)00016-8).
- F. Alberoni, *L'amore e gli amori*, Leima, Milano, 2017.
- D. Aurenque, *Nietzsche and his "ethics of friendship": with and against tradition*, «Universum», Talca (Chile), vol. 33, fasc. 2, 2018, pp. 75–95.

- R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- T. Crew, 'How to Become What You Are': *Self-Becoming and Individuation in Nietzsche's Ecce Homo and Hesse's Demian and Steppenwolf*, «Journal of European Studies», vol. 51, fasc. 1, 2021, pp. 3–23, <https://doi.org/10.1177/0047244120981166>.
- P. Del Soldà, *Sulle ali degli amici. Una filosofia dell'incontro*, Marsilio, Venezia, 2020.
- G. Elgat, *Amor Fati as Practice: How to Love Fate*, «The Southern Journal of Philosophy», vol. 54, fasc. 2, 2016, pp. 174–88, <https://doi.org/10.1111/sjp.12171>.
- D. Freibach-Heifetz, *Pure air and solitude and bread and medicine: Nietzsche's conception of friendship*, «Philosophy today, Celina», vol. 49, fasc. 3, 2005, pp. 245–55, <https://doi.org/10.5840/philtoday200549343>.
- A. Giacomelli, *A uno spirito libero. Su Nietzsche, Dürer e Montaigne*, in *La necessità dell'altro. Scritti in onore di Adone Brandalise*, A. Cocco e M. Ghilardi (a cura di), Milano, Mimesis, 2019.
- B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale: letture e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2015.
- M. A. Gillespie, "Slouching Toward Bethlehem to Be Born": *On the Nature and Meaning of Nietzsche's Superman*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 30, fasc. 30, 2005, pp. 49–69, <https://doi.org/10.2307/20717863>.

- P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche: saggi sul pensiero prospettivistico*. Milano, Mimesis, 2016.
- G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono: filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Milano, Mimesis, 2016.
- D. I. Harris, *Nietzsche and Aristotle on Friendship and Self-Knowledge*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 48, fasc. 2, 2017, pp. 245–60, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.48.2.0245>.
- D. Large, *Proust on Nietzsche: The Question of Friendship*, «The Modern language review», vol. 88, fasc. 3, 1993, pp. 612–24, <https://doi.org/10.2307/3734929>.
- R. C. Miner, *Nietzsche on Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 1, fasc. 40, 2010, pp. 47–69, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.1.40.0047>.
- M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1999.
- F. Negri, *Ti temo vicina, ti amo lontana: Nietzsche, il femminile e le donne*, Milano, Mimesis, 2011.
- S. Nettleton, *Ten Tips for a Great Marriage According to Friedrich Nietzsche*, «Indo-Pacific journal of phenomenology», vol. 9, fasc. 2, 2009, pp. 1–9, <https://doi.org/10.1080/20797222.2009.11433997>.
- G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Milano, F. Angeli, 1988.
- C. Piazzesi, *Nietzsche*, Milano, Carrocci, 2015.

- S. Prideaux, *Io sono dinamite. Vita di Friedrich Nietzsche*, Milano, Utet, 2019.
- S. Tassinari, *Contro-filosofia dell'amicizia. Vivere, riconoscere e mantenere un legame speciale*, Feltrinelli, Milano, 2022.
- G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1985.
- W. Verkerk, *Nietzsche's Goal of Friendship*, «Journal of Nietzsche Studies», vol. 45, fasc. 3, 2014, pp. 279–91.
- F. Volpi, *Sulla fortuna del concetto di Decadence nella cultura tedesca: Nietzsche e le sue fonti francesi*, Bologna, Il Mulino, 1995.

Altre opere consultate

- Aristotele, *Etica Nicomachea*. Bompiani, Milano, 2020.
- Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Cicerone. *L'amicizia*. Rizzoli, Milano, 2020.
- E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Venezia, Marsilio, 1976.
- E. Fromm, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano, 2022.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano, 1976.
- Michel de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Gravina e A. Tournon, Bompiani, Milano, 2019.

- Platone, *Fedro*, Feltrinelli, Milano, 2013.
- Saffo, *Poesie*, Rizzoli, Milano 2018.